كتاب
الحاصل من المحصول
في أصول الفقه

تأليف
تاج الدين أبي عبد الله محمد بن الحسين الأرموي
الإمام الأصولي والفقيه الشافعي
المتوفى سنة ٦٥٣

تحقيق
الدكتور عبد السلام محمود أبو ناجي

المجلد الأول

منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي


منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

كتاب
الحاصل من المحصول
في أصول الفقه






اهداء

الى والدي العزيز الذي دفعه حبه للعلم الى أن يهبني له، وحمله اخلاصه له على أن يتحمل في سبيل طلبي له ما تنوء بحمله الشم الراسيات.

الى والدتي الحبيبة التي كافحت من أجل دراستي وضحت بكل ما تستطيع وسخرت كل قدراتها لتضمن لي مواصلة السير في هذه الرحلة الطويلة الشاقة.

الى اطفالي البررة: محمد ـ هالة ـ فدوى ـ الذين ضحوا بأكثر مما تسمح به طفولتهم البريئة فصبروا على سجن البيت وكبته، وقاسوا مرارة الحرمان من اللعب والحركة، وعاشوا آلام الغربة وأتعابها.

الى هؤلاء جميعاً: اهدي هذا الانتاج العلمي المتواضع راجياً من المولى ـ جل شأنه ـ ان يتقبله مني، وأن يجازيهم عني أحسن الجزاء. وأن يوفقني لبر والديّ وطاعتهما.

«وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وإليه أنيب»

عبد السلام محمود أبو ناجي

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على امام المرسلين، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، الهادي الى نهج الله القويم، والداعي الى صراطه المستقيم، والقائل: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[1] وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين.

وبعد: فلما حصلت على الماجستير في أصول الفقه سنة ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ م من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر الشريف، أردت أن أسجل رسالة لنيل درجة الدكتوراه. فأخذت أستعرض موضوعات الأصول، فوجدتها كلها أو جلها قد تناولها الباحثون، وكتبوا فيها.

وذلك بالاضافة الى أني كنت على يقين كامل من أنني لو وجدت موضوعاً لم يكتب فيه، واخترته وكتبت فيه، فلن أكتب ما يفيد، ولا أملك أن آتي بجديد من حيث المادة العلمية ـ في هذا العلم: الذي تكامل بناؤه، وتحددت معالمه على أيدي

---

(١) بهذا اللفظ رواه الترمذي عن ابن عباس وصححه.
ورواه الشيخان وأحمد عن معاوية بزيادة: «وانما أنا قاسم والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله تعالى.
ورواه البزاز عن ابن مسعود بلفظ: «اذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين وألهمه رشده، ورواه البيهقي عن أنس وعن محمد بن كعب القرظي مرسلاً بلفظ: «اذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين، وزهده في الدنيا، وبصره عيوبه. على ما في كشف الخفاء ٢/٣٩٤ وانظر الفتح الكبير ١/٧٤ وسنن ابن ماجه ١/٨٠ والبخاري بشرح القسطلاني ١/١٧٠ والتمييز ١٧١ ومجمع الزوائد ١/١٨٣ والمحرر لابن قدامة ٢٠٨.

أئمتنا السابقين، وعلمائنا الأولين، الذين وهبهم الله استعداداً علمياً قد لا يتحقق لغيرهم ممن جاء بعدهم من المتأخرين.

واني وأمثالي اذا ما أقحمنا أنفسنا في هذا الخضم، فانما هو الوشل يزج بنفسه في بحر لجي تتلاشى قطيرات الوشل، ويبقى البحر كأن لم يمسه شيء.

واننا اذا ما أردنا أن نضع أنفسنا في صفوف هؤلاء الأعلام. وندخل معهم هذا الميدان، ونسابقهم في هذا المضمار، فانما نحن كفروج يصيح مع الديكة: يبح صوت هذا الفروج دون أن يسمع حتى نفسه فضلاً عن غيره. فمن نحن بجانب هؤلاء الجلة؟ وأين تقع نقطتنا من دائرتهم؟ وقطرتنا من بحارهم؟ فما نحن فيهم الا كبقلة في أصول نخل طوال.

تمثلت كل هذه الاعتبارات في نفسي، فأقلعت عن التفكير في اختيار أي موضوع من موضوعات الأصول. وبقى أمامي شيء واحد أفكر فيه: ماذا يكون موضوع رسالتي اذن؟.

وقد وجدت الجواب عن هذا السؤال المحير المقلق، عند أستاذي الفاضل وشيخي المحترم الأستاذ الكبير: عبد الغني عبد الخالق. فلقد كنت قابلته في يوم من الأيام، وطرحت بين يديه مشكلتي هذه. فأشار علي ـ جزاه الله عني أفضل الجزاء، وأعانني على القيام ببعض ما يجب له علي من الشكر والثناء ـ بتحقيق كتاب «الحاصل من المحصول»، للامام تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي، الامام الأصولي، والفقيه الشافعي المتوفى سنة ٦٥٣ هـ على ما سيأتي تحقيقه.

وكأن اشارته هذه ناقوس رن بين جنبات قلبي، فنبهني لأمر كنت كثيراً ما تطلعت اليه.

فلقد كنت أقرأ في الجامعة نهاية السول لجمال الدين الأسنوي ـ كمنهج دراسي ـ فأجد فيه نقولا كثيرة من كتاب الحاصل، فأتساءل عن هذا الكتاب: من هو مؤلفه؟ وهل هو مطبوع أو مخطوط؟ وهل هو موجود أو معدوم؟ وربما كنت أطرح هذه التساؤلات على بعض أساتذتي، فأمهرهم يجبني بأنه كتاب من كتب الأصول القديمة. وهو جواب ـ كما هو واضح ـ لا يختلف عن تفسير «من فسر الماء بالماء»،

والسماء بالسماء. وهو ان أفاد شيئاً، فانما يفيد أن أكثر الناس يجهلون هذا الكتاب، ولا يعرفون عنه الا بعض نقول جاءت في كتب الأصول، التي تأخرت عنه، وتأثرت به. تدل على أهميته وعظمته.

وحينئذ: فاذا ما كنت قد أتيحت لي الفرصة للتعرف على هذا الكتاب القيم، والتعريف به وبمؤلفه، فتلك أمنية عزيزة عندي، غالية في نفسي. يكفي تحقيقها في حملي على اختيار هذا الموضوع، والعدول عن التفكير في غيره ولعلني بهذا الاختيار الذي أرجو أن يكون موفقاً ـ أكون قد أسهمت ـ ولو قليلاً ـ في احياء تراثنا الاسلامي العظيم، ذلك التراث المجيد الذي فيه غناء للمسلمين عن كل هذه القوانين المستحدثة، التي يحاول أربابها فرضها على مجتمعنا الاسلامي، بعد أن أدركوا أنها عاجزة عن تحقيق مصلحتهم، وعلموا أنها غير وافية بحاجتهم.

فهم لا يريدون من فرضها علينا مصلحتنا، وان تظاهروا بذلك وصدقه بعض المسلمين عن حسن نية، وناصره من في قلوبهم مرض من المتفرنجين. وانما يريدون من ذلك اشغالنا عن تراثنا الخالد الذي تركه لنا علماؤنا الأولون، حتى يتهيأ لهم الجو المناسب للاستفادة من هذا التراث الرائع، وتسخيره في مصلحتهم ثم تقديمه لنا في زي غربي يفخرون به علينا، ويتباهون مدعين أنه من مبتكرات عقولهم، وثمرة جهودهم، ووليد بيئتهم، وبذرة أيديهم، وانتاج علمائهم ومفكريهم.

ولست أعجب من صنيعهم هذا، فهو سبيل الحاسد الحاقد. وانما أعجب بل وأتحسر من بعض شبابنا المسلم الذين انخدعوا بمظهر هذه الخرافات والأباطيل، وأبهرهم بريق تلك الترهات والأراجيف، دون أن ينفذوا الى لبها الخرب، ويستبطنوا جوهرها المتعفن ليدركوا أنها ـ في حقيقتها ـ كالبيضة المذرة يعجبك لونها، ويؤذيك طعمها وريحها، أو كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماء، حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً[1].

---

(١) اقتباس من سورة «النور» الآية ٣٩.

وقد يلتمس العذر لهؤلاء الشباب فانهم ما وقعوا فيما وقعوا فيه الا لجهلهم بحقيقة هذا التراث، وعدم أخذهم له من منابعه الصافية. ولتلقي بعضهم له ـ مشوهاً مشوشاً ـ عن أعدائه الذين لا يألون جهداً في القضاء عليه، ولا يدخرون وسعاً في تشويه صورته اللامعة المشرقة.

وان المسئولية كلها لتقع على علماء الاسلام الذين شرفهم الله بأن جعلهم ورثة الأنبياء والمرسلين.

فهم مقصرون جداً في التعريف بهذا التراث. وتقديمه للناس وعرضه عليهم عرضاً يليق بقدسيته وجماله، ويتفق مع عظمته وجلاله، وان رسالتهم العلمية لتدعوهم الى تكريس جهودهم للتعريف به، ونفض الغبار المتراكم على محياه الجميل، وابرازه للناس، واضحاً جلياً، وسهلاً ميسوراً، فان الناس الآن لأشد حاجة من أي عصر مضى لهذا التراث، فالعالم في حيرة مريرة، وفي سجن رهيب بين قضبان المادة، يتخبط في ظلامها الحالك، وتختنق أنفاسه في جوها النتن الخانق. يتلمس منفذاً يطل منه على عالم النور، ويبحث عمن يحمل الشموع أمامه فيهديه الى دنيا الحق والفضيلة ويفتش عمن يخلصه مما يعانيه، ويحرره مما هو فيه. ويتطلع الى من يرشده الى عالم المثل والقيم والروحانيات، وانكم ـ وحدكم ـ يا علماء الاسلام ـ القادرون على حمل هذه الشموع وهداية هذا الحيران واغاثة ذلك الملهوف، وان سلاحكم هو هذا التراث العظيم ـ فأنتم ورثة الأنبياء والمرسلين، وان الأنبياء لم يبعثوا بمدافع ولم يرسلوا بصواريخ. وانما بعثوا بهذا التراث الرائع الجميل، وأنقذوا أممهم بما حوى من مبادىء سامية، وحررهم بما تضمنه من منهج قويم.

لذا: فانني أهيب بعلماء الأزهر الشريف ـ الذين اختارهم الله حماة لدينه، واصطفاهم جنوداً يدافعون عن شريعته، وجعلهم الأمناء على هذا التراث ـ أهيب بهم أن يدركوا هذا التراث قبل أن يدركه الغرق، وأناشدهم أن يهبوا للدفاع عنه فيردوا عنه هذه الحملات المسعورة، حملات التشكيك فيه والتنفير منه. ليثبتوا للناس أن هذه الوريقات الصفراء ـ التي يصفها أعداؤها بأنها معقدة لا تساير روح العصر، ولا تخدم المجتمع الانساني في شيء، ولا تقدم له أي نفع، وأن النظر فيها ومدارستها ليس الا ضرباً من تضييع الوقت بدون جدوى ـ هي كل شيء، وأنها هي منطلق هذه

الحضارة المزدهرة، ومصدر تلك النهضة العلمية الكبيرة، وأن عز المسلمين وسيادتهم في احيائهم لها، وتقدمهم وسعادتهم في محافظتهم عليها وتمسكهم بها.

فهي رصيدهم في مصرف هذه الحياة، وبمقدار تعهدهم لهذا الرصيد، وتنميتهم وتطويرهم واستثمارهم له ـ يكون الامن والرخاء، والدعة والهناء.

فسوف اذا ما فهم المسلمون قيمتها على هذا النحو، وأدركوا أهميتها على هذا الشكل ـ يشتد حرصهم، ويزداد اقبالهم عليها. ويلفظون كل حضارة لم تنبع منها، وينبذون كل تقدم جاء عن غير طريقها.

وان ايماني ـ بقيمة هذه الوريقات وحبي لمعايشتها واقتناعي بأهمية هذا التراث وحرصي على النفع والانتفاع به، وشغفي بما تركه لنا أسلافنا الأمجاد وخلفه لنا علماؤنا السابقون من كتب ومؤلفات تفخر بها المكتبات الاسلامية والعربية ـ دفعني الى اختيار تحقيق كتاب «الحاصل» موضوعاً لرسالتي، ومحلا لبحثي ودراستي.

وقد رأيت أن أقسم هذا البحث الى قسمين: قسم دراسي، وقسم تحقيقي.

١ ـ أما القسم الأول ـ وهو: القسم الدراسي ـ فيتكون من مقدمة وأبواب ثلاثة، وخاتمة.

أما المقدمة: فقد تكلمت فيها على عصر تاج الدين الأرموي ـ أعني القرن السابع الهجري ـ من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية. فبينت أشهر الحكام والأمراء في هذا العصر وعرفت بهم. وذكرت أشهر العلماء والأعيان وترجمت لهم وبينت أهم آثارهم ومؤلفاتهم حتى تبين لنا العناصر ذات الأثر الكبير في حياة امامنا العلمية.

وأما الباب الأول: فقد جعلته في التعريف بالأرموي، والكلام عن حياته العلمية، وعقدت له فصولاً ثلاثة:

بينت في الفصل الأول نسب الأرموي، وتكلمت عن مولده ونشأته.

وتحدثت في الفصل الثاني عن طلبه للعلوم المختلفة، وعن منزلته العلمية التي تبوأها بين علماء عصره، وذكرت المناصب التي احتلها.

وخصصت الفصل الثالث للتعريف بجماعة شاركوا المصنف في النسبة الى «أرمية» واشتهروا بها.

وأما الباب الثاني: فقد تكلمت فيه على شيوخ الأرموي وأقرانه، وتلاميذه وأصحابه، وتاريخ وفاته، وتناولت ذلك في فصول ثلاثة:

عنيت في الفصل الأول بالترجمة لأهم شيوخه وأقرانه، وبيان ما لهم من آثار علمية.

وأفردت الفصل الثاني لبيان أشهر تلاميذه وأصحابه، فترجمت لهم، وبينت آثارهم العلمية.

وتحدثت في الفصل الثالث عن وفاته، فعرضت أقوال المؤرخين في تاريخ وفاته، ثم ذكرت الأخطاء التي وقع فيها بعض من ترجموا له.

وأما الباب الثالث: فقد تعرضت فيه لآثار الأرموي ومؤلفاته وقسمت ذلك الى قسمين:

تحدثت في القسم الأول عن مؤلفاته، وآثاره بوجه عام.

وتكلمت في القسم الثاني على «الحاصل» بوجه خاص: فبينت ما احتوى عليه من الموضوعات الأصولية، والعلمية، أصلية كانت أم تبعية.

وبينت نسخه الخطية الموجودة بالمكتبات العلمية، وأمكنني التعرف عليها.

وذكرت الكتب التي تأثر بها وتأثرت به. ثم ذكرت المنهج الذي سرت عليه في تحقيق هذا الكتاب.

وأما الخاتمة: فقد ذكرت فيها طائفة من المسائل الأصولية المهمة التي اختار فيها الامام الأرموي بعض الآراء الأصولية التي اختار غيرها أستاذه الامام فخر الدين الرازي، صاحب المحصول. ومن أتى بعده: كالقاضي البيضاوي، صاحب «المنهاج» وقارنت ذلك بآراء غيرهم من أئمة الأصول.

وبذلك تم الكلام على القسم الدراسي.

٢ ـ وأما القسم الثاني ـ وهو القسم التحقيقي ـ فهو عبارة عن تصحيح نص كتاب «الحاصل» وتحقيقه، وابرازه في شكل منسَّق تنسيقاً يعين على فهم معانيه،

ويمتع قارئه ويحدد أهدافه ومراميه. مع تخريج ما فيه من شواهد، وربطها بالكتب التي وردت فيها. ثم التعريف بما ذكر فيه من الأعلام والطوائف والأماكن، وربط مسائله العلمية بالكتب الأصولية والفقهية، وشرح ما تضمنه من ألفاظ غريبة أو مشكلة.

ووضع فهارس للمصادر والمراجع التي كان الاعتماد عليها في الدراسة والتحقيق، وفهارس تفصيلية للموضوعات الواردة في القسمين الدراسي والتحقيقي.

صنعت هذا كله. وهدفي هو اخراج هذا الكتاب النفيس، وتقديمه لمن أراد الانتفاع به والاستفادة منه ـ في صورة تليق بعظمته، وتشرف مؤلفه، وتشوق قارئه.

وحاشاى أن أدعى أني أضفت اليه شيئاً جديداً، أو قدمت بين يديه مادة علمية لم يتضمنها، بل ان ما قمت به ليس الا كما قال الشاعر:

وان قريضي بين أزهار روضكم ... أخو البقلة الحمقاء في الروضة الغنا

وحاشاى ـ أيضاً ـ أن أدعى الاصابة في كل ما قمت به. فان ذلك لا يتيسر الا لمن عصمه الله.

كما لا أدَّعي كذلك أن كل خطأ وجد في عملي هذا، انما هو مجرد سهو جرى به القلم. بل أعترف أن ما أجهله أكثر مما أعلمه، وما فاتني أكثر مما أدركته. وما تمام العلم الا لله وحده الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم»[1].

واذا كان الله قد خاطب عباده بقوله جل شأنه: «وما أوتيتم من العلم الا قليلًا»[2] فماذا يكون حظي من هذا القليل؟ الا أن يكون أقل قليل هذا القليل. ولله در الامام الزمخشري حيث قال:

العلم للرحمن جل جلاله ... وسواه في غفلاته يتغمغم

ما للتراب وللعلوم، وانما ... يسعى ليعلم أنّه لا يعلم

(١) اقتباس من سورة «العلق» الآيتين ٤، ٥.

(٢) سورة «الاسراء» الآية ٨٥.

واذا كنت لا أملك العصمة لنفسي، فحسبي أني أخلصت النية لله، وقصدت الخير. وحينئذ فان أصبت فحمداً لله على توفيقه، وان أخطأت فالحق أردت، ولكل امرىء ما نوى، ونية المؤمن خير من عمله.

وأخيراً أناشد كل من وقف على هذه الرسالة ووجد بها خطأ أن يصححه أو أدرك بها عيباً أن يصلحه، وأقول له ما قاله الشاعر:

وان تجد عيباً فسد الخللا ... فجل من لا عيب فيه وعلا

وانني اعتبر ذلك خدمة للعلم. فأزجى شكوى لكل من قام به، وأتقبله منه بصدر رحب، لأنني أضع الأمانة العلمية فوق كل اعتبار، ولأنني لست ممن يغيظهم أن يقال لهم: أخطأتم، ولا ممن تغرهم عبارات المدح والثناء، ولو كانوا على خطأ.

بل انني - ولله الحمد - ممن يسرهم أن يسمعوا كلمة نقد يصححون بها أخطاءهم، وتفرحهم كلمة نصح يصلحون بها عيوبهم. ويفضلون ذلك على ألف كلمة في التقريظ والاطراء حيث كان موجب ذلك حسن الظن والمجاملة. والله على ما أقول شهيد.

فهو حسبي، منه أستلهم السداد والرشاد، وأستمد العون والتأييد، وبه أستعين على القيام بهذا العمل الخطير على أكمل الوجوه وأتمها، واليه أبتهل أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. وصلى الله وسلم على خاتم رسله وأنبيائه وأشرف أحبابه وأصفيائه، سيدنا محمد وعلى آله الأبرار، وصحابته الأطهار.

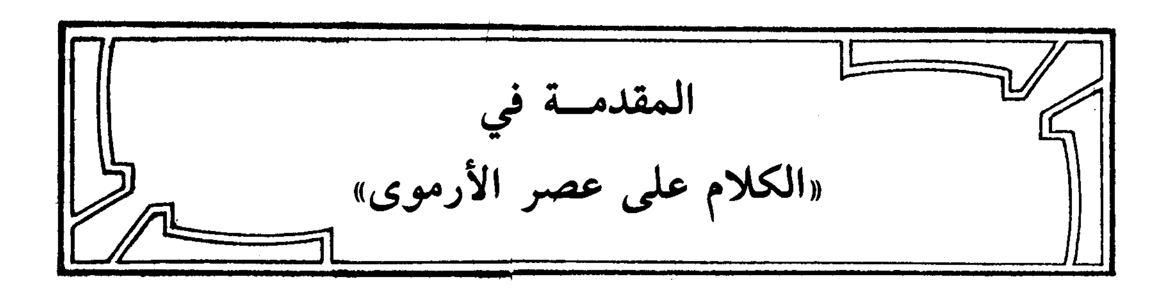
عبد السلام محمود أبو ناجي

في ٢٨ جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ

٢٨ مايو ١٩٧٦ م.


القسم الدراسي
ويحتوي على
مقدمة وأبواب ثلاثة وخاتمة





المقدمــة في «الكلام على عصر الأرموي»

للحقبة التاريخية التي يعيشها الانسان أو يعيش فيها أثرٌ فعالٌ في حياته. فهي تطبعها بطابعها الخاص، وتصبغها بصبغتها المعينة.

لذا.. كان ضرورياً لكل من أراد أن يدرس شخصية من الشخصيات العظيمة من أي جانب من جوانبها، أو يدرس أثـراً من آثارهـا أيا مـا كان ذلـك الأثر أن يتعـرض للحـديث ـ ولو بـإيجـاز ـ عن تلك الحقبـة التي نشـأت فيهـا تلك الشخصيـة، ونمت وترعرعت وتفاعلت معها وانصهرت في بوتقتها. لينجلي مدى تأثرها بها وتأثيرها فيها، وليعلم ما استفادته تلك الشخصية من الظروف المكتنفة بهـا والأحداث التي عـايشتها وليدرك مقدار ما عكسته هي على بيئتها من نشاطات وما تركته بصماتها من آثار على صفحات ذلك الزمن.

ولما كان القرن السابع الهجري هو الحقبة التاريخية لحيـاة امامنـا ـ تاج الـدين الأرموي ـ محمد بن الحسين الامام الأصولي المتوفى سنة ٦٥٣ هـ ـ العلميـة الخصبة المليئة بالانتاج العلمي، كان لزاماً على أن أتكلم عن هذا القرن من الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية. ولكن لا أريد أن أدخـل في تفصيلات هـذا الموضـوع. اذ أن التوسع في سرد حوادث هذا العصر والخوض في تفاصيلهـا لا يدخـل في نطاق هـذا البحث ولا يتناسب مع الموضوع بل محله كتب التاريخ. وانما أريد فقط أن نقدم فكرة موجزة مختصرة وأن نعطي صورة واضحة مصغرة تليق بالمـوضوع. لـذا: فاني أكتفي بالاجمال عن التفصيل وبالتلميح عن التوضيح فأقول:

كانت الدولة الاسلامية كلها في العصر العباسي الأول - اذا استثنينا الأندلس وبعض بلاد المغرب - تكون كتلة واحدة وتخضع خضوعاً تاماً للخليفة العباسي في بغداد فهو الذي يعين ولاتها واليه ترجع في ادارتها وقضائها وجندها وحل مشاكلها.

ثم أخذ هذا السلطان يفل شيئاً فشيئاً بضعف الخليفة حتى تمزقت المملكة كل ممزق وأخذت الأقطار الاسلامية تستقل عن بغداد شيئاً فشيئاً.

وانقسمت الدولة الاسلامية الى دويلات. وكل دولة لها خليفة أو سلطان يستبد بحكمها ويسيرها حسب هواه.

وكانت تلك الدويلات منفصلة متعادية منقطعة الروابط السياسية بين أقاليمها مفصومة العرى ليس لها جامعة سياسية بل كل فريق يعادي الآخر ويكيد له.

واضطربت الحياة السياسية في العالم الاسلامي وسودت صحف التاريخ بالقتال المستمر بين هذه الدول.

وأصبحت الخلافة العباسية خلافة اسمية لم يبق لها الا النفوذ الروحي فقط. ضعيفة هزيلة من الناحية السياسية. بحيث أنها أصبحت منحصرة في العراق العربي وخوزستان ولم تعد قادرة على أن تبسط سلطانها على ما جاورها من الأقاليم[1] ولم تستطع أن تقضي على تلك المؤامرات التي تحاك ضدها، ولم تعرف كيف تخمد تلك الثورات المندلعة حولها والمستهدفة القضاء عليها، ولم تقدر على كسر تلك الأنياب التي كشرت للفتك بها، وتمزيق جسمها المتهالك.

بل انها بلغت حالة مريرة من الضعف والتدهور والتفكك. حتى أصبحت السلطة المركزية في بغداد أضعف من أن تفرض الهيبة والهيمنة حتى على بغداد نفسها، وهكذا دب الضعف في أرجائها وأحالها الى هيكل أجوف فاقد الحياة عديم القوة لا يملك لنفسه نفعاً، ولا يدفع عنها ضراً.

وبهذا ذهب جلالها من النفوس وتصدع عرشها الذي أقيم بالعراق سنة ١٣٢ هـ وضعفت شوكتها بعد ذلك العز والاقتدار، وأخذت تتقلب في أحوال سيئة وأوضاع

---

(١) راجع البداية والنهاية ٢٠٥/١٣، وتاريخ التشريع الاسلامي ٣٢٧.

رديئة. تهددها الثورات الداخلية، ويزعزع كيانها نشوء تلك الدول التي كانت - أحياناً - تستولي على بغداد، وتدير دفة الخلافة، ويهز عرشها تلك الغارات التي يشنها الروم وغيرهم على الأطراف المجاورة لهم. ومن ذلك إغارات الصليبيين واستقلال الأيوبيين وغيرهم[١].

وهكذا أصبح العالم الإسلامي في أواخر القرن السادس، وأوائل القرن السابع مسرحاً لظهور كثير من الدول الصغيرة المتباغضة المتنازعة بعد أن كانت تجمعه سلطة واحدة وتظله راية واحدة هي راية الخلافة العباسية ذات المجد التليد والصيت البعيد.

مما أدى إلى ضعفه أمام ذلك الخطر الأكبر الذي ظهر في تلك العصور وهو خطر المغول.

فلقد فتح الخلاف بين تلك الدويلات الإسلامية، والنزاع بين حكامها أبواباً واسعة للتتار من الأمل في الاستيلاء على المسلمين، والقضاء على الإسلام.

فشنوا هجماتهم على الشرق الإسلامي، وهدد خطرهم الخلافة العباسية بالزوال والانقراض مستغلين ضعف العالم الإسلامي وعجزه عن تقديم يد المساعدة والعون لها[٢].

فقد ابتدأ غزوهم للعالم الإسلامي - ذلك الغزو الذي لم يشهد التاريخ على اختلاف مراحله غزواً أشنع ولا أفظع منه - سنة ٦١٦ هـ حينما زحف جنكيزخان[٣] بجيشه متجهاً نحو الغرب فاكتسح خراسان وفارس وأعمل السيف في أهل كل بلد نزل به لا تأخذه رحمة ولا يعطف قلبه لين حتى إذا ما غادر مملكة تركها قفراً يباباً وانتهى سنة ٦٥٨ هـ بهزيمتهم النكراء على يد القائد العظيم والملك المظفر «سيف الدين

---

(١) راجع التاريخ الإسلامي - الدولة العباسية وأخبار الدول الإسلامية التي عاصرتها لمحمد فخر الدين ص ١٧٣ وما بعدها.

(٢) أنظر محنة الإسلام الكبرى وتاريخ الإسلام لـ حسن إبراهيم جـ ٤.

(٣) هو: طاغية التتار وملكهم الأول ولد سنة ٥٤٩ هـ وهو مجهول النسب ولم يعرف له أب. وكانت أمه تزعم أنها حملته من شعاع الشمس. وذكر الأستاذ/ محمود محمد زيادة في كتابة: «دراسات في التاريخ الإسلامي ص ٤٥٢ أن جنكيزخان هو: ابن يسوكي بهادرخان وأنه ولد سنة ٥٤٨ هـ وكان اسمه أولاً تمرجين. ثم لما عظم سمى نفسه «جنكيزخان» وكان كريماً شجاعاً سياسياً يحسن تدبير الملك =

قطز»[1] وجيشه الباسل في تلك المعركة الشهيرة بمعركة «عين جالوت» تلك المعركة العظيمة التي كتب الله فيها النصر لعباده المؤمنين على أعداء الحق والدين.

لقد انتصر فيها المسلمون على التتار انتصاراً عظيماً وهزموهم هزيمة قبيحة وأخذت سيوف المسلمين تطاردهم أينما اتجهوا وتلاحقهم حينما حلوا وتستأصلهم وتبيدهم أينما كانوا.

وقد تضاعف شكر المسلمين على هذا النصر العظيم لأن القلوب كانت قد يئست من النصر على التتار لاستيلائهم على معظم بلاد الإسلام، ولأنهم ما قصدوا إقليماً إلا فتحوه ولا عسكراً إلا هزموه[2].

ولكن الله للطاغين بالمرصاد يمهلهم ولا يهملهم بل يأخذهم أخذ عزيز مقتدر. وهذا ما فعله ـ سبحانه ـ بالتتار الذين طغوا وبغوا وعاثوا في الأرض الفساد.

هذا ونريد ـ هنا في هذا المقام ـ أن نلقي فكرة مجملة عن التتار، ونلم إلمامة خفيفة خاطفة بكارثتهم العظمى وداهيتهم الدهياء التي حلت بالعالم الإسلامي فنفثت سمومها في جسمه الطيب الطاهر وزرعت فيه أمراضها الخبيثة وبثت فيه أوبئتها الخطيرة فجعلته مقعداً زمناً غير قادر على النهوض ولا متمكن من الحركة ولا زال يعاني من آثار تلك الأوبئة ويتناول الأدوية استشفاء من تلك المضاعفات التي تركتها فيه وأن في صيدلية دينه الحق وعقيدته الصحيحة من الأدوية ما يكفل له استرجاع قوته واستعادة نشاطه وتجديد شبابه إذا ما لازم على استعمال هذه الأدوية بدقة وأمانة وطبق تعليمات

= والرعايا والحروب. مات سنة ٦٢٤ هـ له ترجمة في البداية والنهاية ١٣/ ١١٧ والنجوم الزاهرة ٦/ ٢٦٨ والشذرات ٥/ ١١٣ ومرآة الجنان ٤/ ٥٧ وفوات الوفيات ١/ ٢١١ ومحاضرات الخضري ٤٦٨ وأعجام الأعلام ٩٤ والمغول في التاريخ من جنكيز خان إلى هولاكو ١٥ ـ ٢٥.

(١) هو أحد مماليك المعز أيبك التركماني ـ صاحب مصر ـ كان بطلاً شجاعاً مجاهداً انكسرت التتار على يده واستعاد منهم الشام مات سنة ٦٥٨ هـ. له ترجمة في البداية والنهاية ١٣/ ٢٢٥ ومرآة الجنان ٤/ ١٤٩ والشذرات ٥/ ٢٩٣ والنجوم الزاهرة ٢/ ٧٢، ٨٤.

(٢) راجع الأخبار السنية في الحروب الصليبية ٢٥٩ ـ ٢٦١ والنجوم الزاهرة ٧/ ٧٩ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٢٠ و٨٢ وشذرات الذهب ٥/ ٢٩١ ومرآة الجنان ٤/ ١٤٩ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/ ٩ وتاريخ التشريع الإسلامي ٣٧٥.

طبيبه المرسل من أجل علاجه والمبعوث من أجل مداواته وشفائه والحريص على قوته وصحته.

وما دواؤه إلا تعليمات دينه الحنيف وما شفاؤه إلا في تطبيقها وما طبيبه إلا حبيبنا ورسولنا ونبينا ومصطفانا سيدنا محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام.

التتـــار

التعـريـف بهـــم:

التتار شعب كبير من الأمة التركية، ومنه تتفرق معظم بطونها وأفخاذها وهو مرادف للترك عند الافرنج حتى إنهم يعدون قبائل الأتراك كافة تتراً ومنهم العثمانيون والتركمان وقرمان وغيرهم، وكانوا مشهورين عند قدماء اليونان باسم سيتيا أو اسكوتيا.

ومؤرخو الترك ونسابهم يقولون النجه خان أحد ملوك الترك في الأزمنة القديمة ولد له ولدان توأمان. هما: تتار خان ومغل خان نحو ربيعة ومضر في الأمة العربية. وقد استمر أولادهما على صفاء ووداد إلى أن وقع النزاع بين الشعبتين في عهد ايلخان ملك المغل وسونج خان ملك التتار وجر هذا النزاع إلى حروب طويلة انتصر فيها التتار وقتل ايلخان ملك المغل، وصارت السيادة من ذلك الوقت للتتار فاستعبدوا المغل مدة طويلة إلى أن جمع المغل جموعهم واتحدوا فقاموا بحرب التتار وكسروا شوكتهم واستردوا ما ضاع من حريتهم.

فعادت السيادة من ذلك الوقت إلى المغل، وصار الملك متوارثاً فيهم إلى زمن يسوكي بها درخان والد جنكيزخان طاغية التتار وملكهم الأول.

مـوطنهـــم:

كانوا يسكنون جبال طغماج من أرض الصين بينها وبين بلاد التركستان ما يزيد على ستة أشهر، وكانوا لا يحصون كثرة واستولوا على كثير من بلاد الإسلام وملكوا الدنيا في سنة واحدة.

عقيدتهم:

كانوا لا يدينون بدين إلا أنهم يعترفون بالله تعالى من غير اعتقاد شريعة وكانوا يسجدون للشمس عند شروقها، وكانوا لا يحرمون شيئاً ويأكلون لحم بني آدم ويأتي المرأة أكثر من واحد منهم. فإذا جاءت بولد فلن يعرف له أب[1].

نكبتهم للعالم الإسلامي ـ أسبابها وآثارها:

لقد كانت حادثة التتار حادثة عظمى، ومصيبة فدحاء وطامة كبرى ونكبة نكباء وداهية دهياء عقمت الأيام والليالي عن أن تلد مثلها ـ والحمدلله ـ. فقد عمت الخلائق جميعها وخصت المسلمين فلم يمتحن العالم الإسلامي بمثلها منذ أن خلق الله آدم حتى اليوم، ولم تتضمن التواريخ على اختلاف أطوارها ومراحلها ما يقاربها أو يدانيها، فقد كانت سيلاً جارفاً متدفقاً جرف كل شيء أمامه، وقنابل ذرية لا تبقي ولا تذر، وصواعق محرقة، أصابت كل شيء فجعلته رماداً تذروه الرياح[2].

لقد وصفها السيوطي أحسن وصف، وعبر عنها أحسن تعبير حيث قال: «هو حديث يأكل الأحاديث، وخبر يطوي الأخبار، وتاريخ ينسي التواريخ ونازلة تصغر كل نازلة وفادحة تطبق الأرض وتملؤها ما بين الطول والعرض»[3].

إن الغزو المغولي للعالم الإسلامي كان عنيفاً كل العنف: فقد انسابت جيوش جنكيزخان انسياب الثلوج من قمم الجبال، واكتسحت في طريقها العواصم الإسلامية، وأتت على كل ما كان لها من مدنية وثقافة.

فقد اتخذوا المساجد مرابض وأشعلوا النيران في الجوامع والمدارس وغيرها من معاهد العلم، وبنوا بكتب العلم اصطبلات لخيولهم وأقاموا بها جسوراً على نهر دجلة حتى تغير ماؤه.

---

(١) انظر شذرات الذهب ٥/ ٦٥، ٧٣ والسلوك ١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥ والبداية والنهاية ١٣/ ٨٢، ٨٦ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٧٦ ومحاضرات الخضري ٤٦٧.

(٢) راجع: البداية والنهاية ١٣/ ٨٧ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٧١.

(٣) تاريخ الخلفاء ٤٦٧.

وتسلطوا على بغداد ـ دار الخلافة العباسية سنة ٦٥٦ هـ وقتلوا الخليفة المستعصم[(١)] آخر خلفاء بني العباس.

واستمر أميرهم هولاكو[(٢)] على بغداد وما وراءها إلى الهند، وما أمامها إلى دمشق والشام، وبذلوا السيف ببغداد واستمر القتل عدة أيام فقتلوا الرجال والنساء والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة ولم يبقوا على أحد ولم ينج منهم إلا من اختفى.

والذين نجوا ذاقوا أنواع الذل وألوان الهوان والعذاب. فقد طلبت النصارى الجهر بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير. وأن يفعل المسلمون ذلك معهم في شهر رمضان، وقد أجبر المسلمون على ذلك فعلاً.

ولم تقف إهانتهم للمسلمين عند هذا الحد بل لقد جاوزته إلى ما هو أشنع من ذلك وأقبح وتصاعدت إلى ما هو أدهى وأمر إلى إراقة الخمور في المساجد والجوامع، ومنع المسلمين من الإعلان بالأذان[(٣)] ونبش قبور الخلفاء وإحراق عظامهم. وهكذا ظل التتار يزرعون في الأرض الفساد وينشرون الرذيلة ويقتلون الأبرياء وينتهكون الحرمات وينكلون بالمسلمين أشد النكال ويتفننون في تعذيبهم مستعملين شتى الوسائل والأساليب ويفعلون أفاعيل المتوحشين مما لا يقدر أي قلم على وصفه ولا أي ذهن على تحمل تصوره إلا أن تغلبه العبرة وتأكل قلبه الحسرة. إنهم لم يتركوا وراءهم من البلاد سوى صحراوات جرداء، وأطلال خاربة.

---

(١) هو أبو أحمد عبد الله بن المستنصر بالله أبي جعفر منصور بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس. آخر خلفاء بني العباس. قتله التتار سنة ٦٥٦ هـ وبقتله انتهت الخلافة العباسية.
له ترجمة في الحوادث الجامعة ١٥٨ والبداية والنهاية ١٣/ ١٦٠ وطبقات ابن السبكي ٥/١٠٩ والسلوك ١/ ٤١٢ ومرآة الجنان ٤/ ١٣٤ وشذرات الذهب ٥/ ٢٧٠ وذيل مرآة الزمان المجلد الأول ص ٢٥٣ والفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. ص ٣٣٣ والنجوم الزاهرة ٧/ ٦٣ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٦٤ وتاريخ الخميس ٢/ ٣٧٢ ومحاضرات الخضري ٤٨٠.

(٢) هو: هولاكو بن قولى بن جنكيزخان المغلي. كان شجاعاً مقداماً. له خبرة بالحروب كبيرة. مات سنة ٦٦٤ هـ وهو ما زال كافراً.
له ترجمة في البداية والنهاية ١٣/ ١٩٧، ٢٤٨ والنجوم الزاهرة ٧/ ٤٧، والشذرات ٥/ ٣١٦ ومرآة الجنان ٤/ ١٦٣ وتاريخ الخميس ٢/ ٣٧٩.

(٣) أنظر طبقات ابن السبكي ٥/ ١١٥ والبداية والنهاية ١٣/ ٨٧.

وكانت تقوم فيها قبل ذلك القصور الضخمة المحاطة بالحدائق الغناء، والمروج النضرة المطرزة بألوان الزهر، والخمائل الجميلة والأدواح الظليلة، والأنهار الروية، والسهولة الغنية.

فكان دخولهم بغداد فاصلاً بين تاريخ الإسلام القديم، والجديد.

ونريد هنا أن نسجل بعض ما جاء في آخر خطبة جمعة خطبها الخطيب ببغداد. فإنه يعطينا صورة واضحة عما تركته تلك المأساة من أثر عميق في نفوس المسلمين فاض على ألسنتهم في خطبهم، ونظمهم، وقصائدهم، ومراثيهم.

وهذا هو بعض ما جاء في تلك الخطبة:

«الحمد لله الذي هدم بالموت مشيد الأعمار، وحكم بالفناء على أهل هذه الدار. إلى أن قال: اللهم أجرنا في مصيبتنا التي لم يصب الإسلام وأهله بمثلها وإنا لله وإنا إليه راجعون»[1].

وأما المراثي فمن أحسن ما جاء فيها تلك القصيدة التي قالها تقي الدين ابن أبي اليسر، وهي:

لسائل الدمع عن بغداد أخبار	فما وقوفك والأحباب قد ساروا
يا زائرين إلى الزوراء لا تفدوا	فما بذاك الحمى والدار ديار
تاج الخلافة والربع الذي شرفت	به المعالم قد عفاه إقفار
أضحى لعطف البلى في ربعه أثر	وللدموع على الآثار آثار
يا نار قلبي من نار لحرب وغى	شبت عليه ووافى الربع إعصار
علا الصليب على أعلى منابرها	وقام بالأمر من يحويه زنار
وكم حريم سبته الترك غاصبة	وكان من دون ذاك الستر أستار
وكم بدور على البدرية انخسفت	ولم يعد لبدور منه إبدار
وكم ذخائر أضحت وهي شائعة	من النهاب وقد حازته كفار
وكم حدود أقيمت من سيوفهم	على الرقاب وحطت فيه أوزار
ناديت والسبي مهتوك تجرهم	إلى السفاح من الأعداء ذعار[2]

(١) راجع النجوم الزاهرة ٧/ ٥١ تاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٧٢.

(٢) وردت في شذرات الذهب ٥/ ٢٧١.

هكذا قصت علينا كتب التاريخ كارثة بغداد، وروتها لنا بأسلوب مؤثر فياض يذرف الدمع سخياً على ما أزهق فيها من أرواح، وأريق فيها من دماء، وانتهكت فيها من حرمات، وضاع من تراث، وأحرقت من كتب في مختلف العلوم والفنون لم يكن لها في الدنيا نظير، وقتل من علماء يبكيهم الإسلام ويفقدهم المسلمون.

على أن هذا الشر المستطير لم يقتصر أثره على بغداد وحدها، بل امتد إلى غيرها من مدن الإسلام.

فقد استولى النصارى على القدس، وشوهد الرهبان على الصخرة العظيمة وعليها قناني الخمر[1].

كما رؤي الجرس يدق في المسجد الأقصى وأبطل الأذان بالحرم، وأُعلي الكفر، واستطالوا على المسلمين بدمشق وتظاهروا بالخمر في نهار رمضان ورشوه على ثياب المسلمين في الطرقات وصبوه على أبواب المساجد وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام إذا مروا عليهم بالصليب، وأهانوا من امتنع من القيام وصاروا يمرون به في الشوارع إلى كنيسة «مريم» ويقفون به، ويخطبون مثنين على دينهم يقولون: ظهر الدين الصحيح دين المسيح وقد ضاق المسلمون بذلك ذرعاً فشكوا أمرهم إلى نائب «هولاكو» (وهو كتبغا) فأهانهم وضرب بعضهم.

بينما عظم قدر قسيس النصارى، ونزل إلى كنائسهم وأقام شعارهم[2].

وهكذا استطار شرر هذه الكارثة، وعم ضررها، وهز زلزالها جميع أرجاء الدنيا، وهبت ريحها العاصفة على أنحاء المعمورة فأنزلت الدمار والخراب بمدن الإسلام، من سمرقند، وخراسان، وخوارزم إلى دمشق، وصيرت الممالك العظيمة عبرة بعدما كانت ملأى بالمكاتب والمدارس والمراصد والمستشفيات والمصانع، وقضت على الكثير من التراث الإسلامي. بحرق كتبه وذخائره وقتل علمائه ورجاله وأذبلت زهرة مدنية العرب والأتراك والفرس[3].

---

(١) انظر السلوك ١/ ٣١٥ والنجوم الزاهرة ٦/ ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢) راجع السلوك ١/ ٤٢٥ وطبقات ابن السبكي ٥/ ١١٨ ومرآة الجنان ٤/ ١٤٩ وشذرات الذهب ٥/ ٢٩١ والبداية والنهاية ١٣/ ٢١٩ والنجوم الزاهرة ٧/ ٨٠ ـ ٨١.

(٣) راجع النجوم الزاهرة جـ ٦ في صفحات متفرقة.

وتركت في العالم الإسلامي آثاراً سيئة وخطيرة، ونتج عنها أضرار جسيمة وكثيرة.

فحولت المجتمع الإسلامي من حياة الدعة والأمن والاستقرار والرخاء إلى حياة البؤس والتعاسة والشقاء والجوع والحرمان والوباء بالغاً في ذلك درجة لا يعلمها إلا رب الأرض والسماء.

فقد اشتد الجوع بالناس حتى أكلوا عروق القصب والبردى والحلفاء والقطط والكلاب والميتة بل بلغ بهم الحال إلى ما هو أشنع من ذلك فأكلوا لحم بني آدم فقد مات شخص بالسجن فأكله أهل السجن. كما بلغ بهم الأمر إلى بيع أولادهم وفلذات أكبادهم نظير لقمة يطعمونها[1] إنهم لقوا شدة عظيمة من الغلاء في الأسعار حتى كانت البنات المخدرات يمزقن ثيابهن ويربطنها على أرجلهن من الحفاء وعاشوا في ويل عظيم من تعذر القوت حتى لا يكاد يوجد ما يسد الرمق ويحفظ الحياة.

فمات خلق كثير وهلك عالم عظيم من الجوع حتى عجز الناس عن مواراة الموتى فاختنق الجو من نتن رائحتهم، ووقع الوباء من شدة عفونتهم. وشرب المياه الممتزجة بجثثهم، وكثر الذباب فملأ الفضاء ونغص على الناس حياتهم وأقلق راحتهم إنها نكبة لم يعرف الإسلام من بين ما نزل به من الخطوب والويلات خطباً أشد هولاً منها ولم ينكب المسلمون بنكبة أعظم منها[2].

وقد مهد لهذه النكبة عدة أسباب نجملها فيما يلي:

لقد فقدت الدولة العباسية سيطرتها، وفل نفوذها ولم تعد قادرة على الهيمنة على مملكاتها مما مكن تلك المملكات من الاستقلال عنها وأخذ كل قطر يقيم دولة حتى صارت المملكة الإسلامية دويلات متعددة ـ كما أسلفنا ـ كلها مناطق تسودها الفتن والدسائس وتتنازعها الأهواء والأغراض وتصطرع فيها المذاهب والآراء وتدب فيها عوامل الفرقة والحسد، وتربطها علاقات العداء والتطاحن، فانشغلوا بقتال أنفسهم عن قتال عدوهم، وأصبح هم الحكام الاستيلاء على العروش والتنافس والتصارع على الحكم.

---

(١) انظر البداية والنهاية ١٣/ ١٦٧ والسلوك ١/ ٣٢٢ والنجوم الزاهرة ٦/ ٣٢٥ ومرآة الجنان ٤/ ١٠٦.

(٢) راجع النجوم الزاهرة جـ ٦/ ٣٢٢ وما بعدها والبداية والنهاية ١٣/ ١٦٧ و ٢٠٣.

كما انشغلوا بالسعي وراء توافه الأمور ومحقراتها. يحكى أن الناصر لدين الله لما دخلت التتار البلاد وملكوا من ما وراء النهر إلى العراق وقتلوا تلك المقتلة من المسلمين دخل عليه وزيره فقال له: آه يا مولانا إن التتار قد ملكت البلاد وقتلت المسلمين فقال له الناصر لدين الله دعني أنا في شيء أهم من ذلك طيرتي البلقاء لي ثلاثة أيام ما رأيتها.

كما تركوا لأنفسهم حرية الانغماس في الملذات والشهوات والظلم والفجور فقد وجد عند بعض ملوك المسلمين خمسمائة بنت من بنات الناس للفراش. وكان بعض الملوك يسكر وينام بدار على المسعى وإذا أراد الناس السعي خرج أعوانه ومنعوهم من رفع أصواتهم بالذكر والتلبية خشية التشويش على جلالة الملك النائم وهو مخمور. أما عن الظلم والجور والاضطهاد فحسبهم أن بعضهم سلق جماعة في القدور وجعل آخرين في بيت وأحرقه.

وإن أي شخص يوجه كلمة نصح أو إرشاد أو يصدع بكلمة حق يعذب ويضطهد ويطرد من مكانه ويعزل من منصبه. كما وقع للعز بن عبد السلام وابن الحاجب وأضرابهما[1].

كل هذا وأمثاله كان من الأسباب لطمع التتار فيهم وغزوهم والاستيلاء عليهم، وانضاف إلى ذلك موقف السلطة التركية من الشيعة. فقد صاحب سلطان الأتراك ـ منذ ظهوره ـ دعوة التنكيل بالشيعة، ولازمتهم هذه الظاهرة طول عهدهم فكل تاريخهم كان مملوءاً بكراهيتهم للتشيع والشيعة وبالحروب المتصلة بينهم ـ وهم سنيون ـ وبين الفرس ـ وهم شيعيون ـ وهذا كان سبباً كبيراً من أسباب تدبير الشيعة للمؤامرات والدسائس والفتن للخروج على الدولة العباسية في بغداد وإقامة حكومات شيعية مستقلة عن خلفاء العراق وكان مؤيد الدين بن العلقمي[2] وزير الخليفة العباسي المستعصم من رجال الشيعة فكان يسوؤه ما يلقاه أهل مذهبه من اضطهاد أهل السنة الذين هم الجمهور الأكبر وكان يزيد في مساءته أن أهل البيت العباسي كانوا يساعدون أهل السنة لأنهم عماد دينهم

(١) راجع النجوم الزاهرة ٦/ ٢٣٨ ومرآة الجنان ٤/ ١٠٠ وما بعدها.

(٢) هو: محمد بن محمد. ولقبه مؤيد الدين. تولى وزارة العراق أربع عشرة سنة وكان ذا حقد وغل على أهل السنة. قرر مع التتار أموراً كانت سبباً في دخولهم بغداد ولكن الله جازاه على فعله فأذله بعد تلك العزة حتى مات هماً وغماً سنة ٦٥٦ هـ. له ترجمة في البداية والنهاية ١٣/ ٢١٢، ١٦٤ ومرآة الجنان ٤/ ١٤٧.

والشيعة يريدون خروج الأمر منهم وقد حصل في أواخر عهد المستعصم أن أغار أهل السنة على الكرخ ـ وهو محلة الشيعة ـ فأهانوا أهله وأسرفوا في قتلهم، ونهب دورهم، وانتهاك حرماتهم.

كما حدث في بغداد سنة ٦٥٥ هـ خلاف عنيف بين أهل السنة والشيعة أدى إلى ما يشبه أن يكون حرباً داخلية قتل فيها عدد من الشيعة فازداد غضب ابن العلقمي ودفعه ذلك الغضب إلى مكاتبة التتار يشجعهم على غزو العراق ويطمعهم في الاستيلاء على بغداد والسيطرة عليها ويحرضهم على القضاء على الخلافة العباسية والإطاحة بها ويبين لهم ما عليه الجيش العباسي من ضعف ويرسم لهم الطريقة التي تمكنهم من تنفيذ مخططهم الرامي إلى القضاء على مركز الخلافة في بغداد بل إنه أرسل إليهم أخاه يستدعيهم[١].

ويهدف ابن العلقمي من ذلك كله إلى نزع الحكم من يد العباسيين، ونقله إلى يد العلويين.

ولقد أثمرت جهوده وحققت له ما يهدف إليه كما ساعدت هولاكو على تنفيذ رغبته التي كان يسعى إليها من يوم أن عبر نهر جيحون سنة ٦٥٤ هـ.

فزحف بجيشه الجرار إلى بغداد والخليفة المستعصم في غفلة عما يدبر له من مكائد وينصب له من مصائد لإخفاء ابن العلقمي عنه سائر الأخبار حتى وصل جيش التتار إلى بلاد العراق واستأصل من بها قتلاً وأسراً وتوجه إلى بغداد وأرسل هولاكو إلى الخليفة العباسي يطلبه إليه فهناك انتبه الخليفة من غفلته وأفاق من غفوته، واستيقظ من نومه العميق، وندم. ولكن ماذا يفيد الندم؟. وقد دهمه الخطر وحاط به الهلاك وحاصره هولاكو من كل جانب وماذا عساه يفعل أمام هذا الخطر الكبير والشر المستطير؟.

إنه جمع من قدر على جمعه من الجيش وهيأه لمواجهة التتار، وأخرجه لقتالهم بقيادة «ركن الدين الدويدار» وقد التقى الجمعان على مرحلتين من بغداد. فالتحما التحاماً شديداً واقتتلا قتالاً عنيفاً. ولكن الجيش العباسي عجز عن المقاومة. فانكسر

---

(١) راجع البداية والنهاية ١٣/ ١٩٦ والنجوم الزاهرة ٧/ ٤٨ وتاريخ الخميس ٢/ ٣٧٦ ومراة الجنان ٤/ ١٣٧ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٦٥ وشذرات الذهب ٥/ ٢٥٥ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ومحاضرات الخضري ٤٨١.

وولى الأدبار. وضاع بين قتيل بالسيف وغريق في الماء وهرب الباقون فطاردهم جيش هولاكو فدخل بعضهم بغداد، وسار بعضهم إلى جهة الشام. ونزل هولاكو على بغداد من الجانب الشرقي ونزل «باجو» - وهو مقدم كبير - في الجانب الغربي على قرية أمام دار الخلافة. ثم خرج الوزير ابن العلقمي إلى هولاكو وقابله وتوثق منه لنفسه وعاد إلى الخليفة المستعصم وقال له: «إن هولاكو يبقيك في الخلافة كما فعل بسلطان الروم، ويريد أن يزوج ابنته من ابنك أبي بكر وحسّن له الخروج إلى هولاكو فخرج إليه المستعصم في جمع من أكابر أصحابه فأنزل في خيمة.

ثم استدعى الوزير الفقهاء والأماثل فاجتمع هناك جميع سادات بغداد. فلما تكاملوا قتلهم التتار عن آخرهم.

ثم مدوا الجسر وعبر «باجو» ومن معه وبذلوا السيف في بغداد وهاجموا دار الخلافة وقتلوا كل من فيها من الأشراف ولم يسلم إلا من كان صغيراً فأخذ أسيراً ودار القتل والنهب في بغداد نحو أربعين يوماً ثم نودي بالأمان.

وأما الخليفة فقد تم قتله سنة ٦٥٧ هـ وقيل سنة ٦٥٦ هـ ولم يقع الاطلاع على كيفية قتله. فقيل: خنق، وقيل: غرق في نهر دجلة، وقيل: وضع في غرارة ورفس بالأرجل حتى مات، وقيل: غير ذلك[1].

وبقتل الخليفة المستعصم غربت شمس الخلافة العباسية من سماء بغداد وقد كانت ازدهرت في عهدها الخضارة ازدهاراً ظل حتى اليوم مضرب الأمثال في الشرق والغرب.

وبزوال الخلافة العباسية زال عصر الإسلام الذهبي الذي بلغ فيه المسلمون من العمران والسلطان ما لم يبلغوه من قبل ولا من بعد فقد أثمرت فيه الفنون الإسلامية وزهت الآداب العربية وترجمت العلوم الأجنبية ونضج العقل العربي فوجد سبيلاً إلى

---

(١) انظر الأخبار السنية في الحروب الصليبية ٢٥٩ - ٢٦١ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٠٠ وما بعدها والسلوك ١/ ٤١٠ والنجوم الزاهرة ٧/ ٤٩ - ٥٠ وطبقات ابن السبكي ٥/ ١١٣، ١١٤ والحوادث الجامعة ٣١٩ وما بعدها وشذرات الذهب ٥/ ٢٧٠ وما بعدها ومرآة الجنان ٤/ ١٣٨ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٧١ وتاريخ الخميس ٢/ ٣٧٦ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/ ٩.

البحث ومجالاً للتفكير وعظمت فيه الشعائر الدينية وتدفقت الخيرات وحصنت الثغور[1].

وهكذا: سقطت بغداد، وزالت الدولة العباسية التي عاش في ظلها العالم الإسلامي زهاء خمسة قرون ولم تعد بغداد مركز الإسلام، ومعين الثروة والرخاء، ومهد العلم وكعبة العلماء.

وهكذا أصبحت حاضرة العباسيين طعمة تلتهمها النيران المستعرة وتغرقها الدماء المهرقة.

وهكذا: كان زوال الخلافة العباسية نهاية لتاريخ مجيد حافل بالآداب والفنون، وخاتمة لمدنية مزدهرة كانت في القرون الوسطى مصدر هداية ونور للأمم العربية وغير العربية.

لقد اختفت هذه الحضارة وطويت صحيفة تلك المدنية في سرعة البرق ولم يحدثنا التاريخ أن حضارة مثل هذه الحضارة اختفت بنفس هذه السرعة أو مثلها.

ولكن من أمعن النظر في الأسباب التي ذكرناها، وتأمل قليلاً في الأحداث التي عرضناها. يدرك أن سقوط بغداد وانهيار عرش الخلافة العباسية على يد التتار سنة ٦٥٦ هـ لم يكن حدثاً مفاجئاً غريباً، ولا أمراً شاذاً عجيباً.

بل كان نتيجة: لما كان عليه حكامها آخر أيامها من الترف، والترفع عن مزاولة الحكم، والانقطاع إلى الملاهي، واتباع هوى النفس.

ولما وصل إليه العالم الإسلامي من ضعف ناجم عن تفرق الكلمة، وتمزق الوحدة، وتفكك الروابط وكثرة الاختلافات الدينية أو المذهبية، وتشعب المسلمين شيعاً وطرائق، وانقسام المجتمع إلى طبقات كل طبقة تسخر من أختها وتهزأ بها. وفقدهم الديموقراطية الحقة، وعنايتهم بالألقاب، وميلهم إلى حياة النعومة التي من نتائجها الحتمية الضعف والوهن، ونبذهم حياة التقشف التي تنمي روح الصبر والتحمل.

وهذا المصير المؤلم للدولة العباسية هو مصير كل أمة تتفرق كلمتها، ويدب الخلاف بين صفوفها. فإن عدوها يطمع فيها، ويعضها الدهر بأنيابه، وتصبح حياضها

---

(١) راجع البهجة العباسية في تاريخ مصر والأمة العربية ص ٤٠ وتاريخ الأدب العربي للزيات ص ٢٠٤.

مباحة يردها كل وارد وتستحق الذل والهوان. وصدق الله إذ يقول: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾[1].

تلك هي الحالة الاجتماعية، والأحداث السياسية في العالم الإسلامي في ذلك العصر أحطنا بها على قدر ما سمح به الجهد وتناسب مع الموضوع. وإن كان ذلك جديراً بأن يدرس في أسفار، ويودع في مجلدات.

ومهما يكن رأي المؤرخين في تكييف هذه الأحداث ومهما يكن اختلاف وجهات النظر بينهم. بالنسبة للعالم الإسلامي في هذا العصر من ناحية القوة أو الضعف.

فإنه لا خلاف في أن الوطن الإسلامي على الرغم من تعدد القوى السياسية فيه واختلافها وتصارعها ـ ظل وطناً إسلامياً لجميع المسلمين وفي الوقت الذي تشعبت فيه الأحداث السياسية وبدأ الخط السياسي متكسراً أو مستقيماً فإن الخط الحضاري فيه مضى صاعداً مستقيماً لا عوج فيه.

وإن الأمة الإسلامية في هذا الوطن العربي الإسلامي المترامي الأطراف ظلت تنفعل بحضارة واحدة تصعد في معارج الرقي والتقدم تسهم في إنمائها كل العقول والملكات في المشرق والمغرب وتضم في طياتها كل تراث الأمم من قبلها وفي وقتها في حركة أخذ وعطاء متساوق مع تفكيرها الإنساني العالمي[2].

وهذا لا يعني أبداً أن الحياة العلمية لم تتأثر بتلك الأحداث ـ بل من الطبيعي جداً، ومن المعروف بداهة، أنها تأثرت[3] بها. ولكن إلى أي مدى كان هذا التأثر؟.. هذا ما سوف نتحدث عنه هنا.

لقد قلنا: إن هجوم التتار كان هجوماً مخرباً لأنه هجوم من قوم لم ترققهم حضارة، ولم تهذبهم ثقافة، شداد غلاظ. لا يفهمون معنى العاطفة ولا تجد الرحمة سبيلاً إلى قلوبهم. بل كان أحب منظر إليهم هو الدماء تراق، أو الآثار العظيمة تصبح

---

(١) الأنفال الآية ٤٧.

(٢) أنظر العالم الإسلامي في العصر العباسي لحسن أحمد محمود وأحمد إبراهيم الشريف ص ٦٣٥ ـ ٦٣٦.

(٣) راجع: الوسيط في الأدب العربي ١٦٨.

شعلة من نار، أو الثقافات الواسعة تلقى في مياه الأنهار. وهذا ما فعلوه بالكنوز العلمية والأدبية التي أنتجها العقل البشري في مدة خمسة قرون، فقد جعلوا بعضها طعمة للنيران، وألقوا بالبقية الباقية منها في مياه دجلة، وفيها آلاف المخطوطات الثمينة. وبذلك حرموا الإنسانية من ثمرة نشاط علمي متواصل كانت في أمس الحاجة إليه. كما أشعلوا النيران في المساجد والمدارس وغيرها من مدن العلم، وذبحوا العلماء وأبادوهم. ولم ينج منهم إلا من أراد الله له البقاء وكتبت له الحياة.

وإن من بقي منهم لما شاهدوا ما حدث بالبلاد من خراب، وللعلم من ضياع، وللعلماء من نكبات، ضعفت هممهم، وانكسرت نفوسهم، وخارت عزائمهم واعترتهم حالة نفسية لم يأملوا معها في جديد. فبعد أن كانوا يطمحون إلى شيء من العلم جديد، انحصر أملهم في المحافظة على القديم، وبذلوا قصارى جهدهم في الاحتفاظ بالبقية الباقية منها يرددونها ويكررونها، ويشرحونها أو يختصرونها. وبذلك ركدت سوق العلم، وضعفت روح الاستقلال في التشريع تلك الروح التي كانت تملى على أبي حنيفة ومالك والشافعي وأضرابهم، وساد تقديس النقل أكثر من تقديس العقل والتقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمق في مغازيها وسبر أغوار أهدافها ومراميها. ونظر إلى الفلسفة والبحث العقلي في الكليات نظر البغض والكراهة وعد المفكر على هذا النمط ملحداً ـ أو زنديقاً. وأخذ التأليف طابعاً جديداً وشكلاً مغايراً فظهرت فكرة المختصرات والشروح والحواشي وأصبح أكثر جهد العلماء محصوراً في فك رموزها، وحل ألغازها، وشرح مبهمها، وبيان مجملها، وتقييد مطلقها، وتوضيح مرادها.

وهكذا استغرقت المناقشات الجدلية التي شحنت الشروح والحواشي والتعليقات القدر الأعظم من جهد الأساتذة والطلاب معاً أما لباب العلم وجوهره وطلب الغاية المقصودة به فتلك لها من جهودهم أصغر الحظوظ.

وبذلك فاتهم الهدف الأسمى، والمطلب الأعظم. وهو فهم الأدلة واستنباط الأحكام منها[1].

---

(١) راجع الفكر السامي ٤/ ٣ وتاريخ التشريع الإسلامي ٣٣١ وطبقات المراغي ٢/ ٤٤ ـ ٤٧ والمجمل ٢٢٦.

هذا هو الطابع الغالب على الحالة العلمية في ذلك العصر ولكن هل هذا يعني أن هذا العصر فقد المبتكرين، وعدم المجتهدين؟. يذهب بعض المؤرخين ـ ممن ظلموا هذا العصر، وغمطوه حقه، وهضموه قدره ـ إلى القول: بأن العلم تم احتضاره في القرن السابع الهجري، وقفل باب الاجتهاد. حيث لم يكن هناك من يلج هذا الباب أو يطرقه. والواقع أن هذا القول فيه قدر عظيم من المبالغة، والتشاؤم، والظلم لهذا العصر، والتجني عليه، وإصدار الأحكام دون ربطها بالواقع وتنزيلها عليه. لأن هذا العصر ـ وإن لم يكن فعلاً كغيره من العصور السابقة ـ في النشاط العلمي، والنهضة الثقافية، والحركة الفكرية.

إلا أنه يتمتع من ذلك بحظ غير قليل وبنصيب لا يستهان به.

فقد ظهر فيه علماء، أجلاء، وبرز فيه جهابذة فضلاء، ووجد فيه أئمة نبلاء، ومجتهدون كبار عظماء، ولمع في أفقه كواكب من المفكرين النجباء، فأشرقت بنور معارفهم الأرض والسماء، وظفر بشخصيات ذوات أقدار ممتازة. من الناحية العلمية. بذلوا جهوداً أصيلة، وأولوا العلم شطراً كبيراً من عنايتهم. رغم انشغالهم بتلك الحروب المتواصلة، وأضافوا ثروة جديدة إلى ثروة الأقدمين، وأسهموا في الحركة العلمية إسهاماً ذا أثر بالغ وخطير. فتركوا رصيداً علمياً يفخر به الإسلام، ويعتز به المسلمون.

وإن ما تركوه من كتب ومصنفات لخليق بأن يعطينا فكرة حقيقية عن الحركة الفكرية، والجهد العلمي في ذلك العصر، ويرسم لنا صورة صادقة للحياة العلمية في تلك الحقبة التاريخية.

وإن ما تغص به المكتبات العربية والإسلامية من النتاج العلمي لذلك العصر، وما يوجد بين أيدينا من نفائس الكتب التي ألفت فيه ليدلنا على وجود حركة علمية ناشطة وثقافة ممتازة متنوعة الفروع متشعبة الأغصان مما يفيد بأن هؤلاء الأعلام الذين حملوا لواء تلك الثقافة ورفعوا رايتها، لم يقف جهدهم على لون معين من ألوانها ولم يقتصر نشاطهم على فرع من فروعها. بل عم جميع ألوان الثقافة، وشمل جميع فروع المعرفة، ووزع على جميع ميادين العلم.

لقد وزعوا جهدهم بين عدة فنون فوزعوه بين التاريخ، والأصول، والفقه، والتفسير، والحديث، والطب، والأدب، والفلسفة، وغيرها من الفنون الأخرى. مما يدلنا على أن هذا العصر ازدهر بالعلوم المختلفة رغم الأحداث السياسية التي عكرت ماءه وكدرت صفاءه، ولونت بلون أرضه سماءه. وقد ساعد على ازدهار هذه الحركة العلمية الكبيرة انتشار دور العلم في أرجاء المملكة الإسلامية، وما ألحق بها من خزائن الكتب، وما كان العلماء يستطيعون أن يصلوا إليه من أسمى المناصب في الدولة، وما كانوا يظفرون به عند الخلفاء والسلاطين من تشجيع وتقريب. فقد كان للعلماء حظوة كبيرة عند السلاطين الأيوبيين فكانوا يجلونهم، ويحترمونهم، ويرفعون من شأنهم، ويعلون من قدرهم، ويضعونهم في المناصب العالية للدولة. وكانوا يحبون اللغة العربية وآدابها. رغم أنهم أكراد. بل لقد نبغ منهم جماعة في الشعر والأدب كأمثال الملك الناصر بن الملك المعظم عيسى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ. فإنه كان مشتغلاً بتحصيل الكتب النفيسة، مولعاً بالشعر والأدب. يحب العلماء ويجيز الأدباء. وهكذا كان المماليك يقفون من العلم والعلماء موقفاً يضاهي موقف أساتذتهم الأيوبيين تماماً.

هذه جملة من الأسباب التي ساعدت على ازدهار الحركة العلمية في ذلك العصر إلى حد كبير. ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن الحركة العلمية. لم تتأثر بتلك الاضطرابات السياسية التي حدثت في تلك الحقبة من التاريخ بل إنه مما لا شك فيه أن الاضطراب السياسي كان له أثره السيء في الحركة العلمية كما أسلفنا.

فقد قلت تلك المكاتب الكبرى لذهاب أكثرها حرقاً وغرقاً في أثناء الفتن، أو في الفتوح على أيدي المغول في الشرق ـ إذ قد وضع هؤلاء الوحشيون ـ الذين لا يفقهون للمعرفة معنى، ولا يقيمون للعلم وزناً ـ أيديهم على التراث الإسلامي فحرقوا الكتب، وعطلوا المدارس، وقوّضوا المراصد، وقتلوا العلماء.

فلقد أحرق «جنكيزخان» من المكاتب في بخارى ونيسابور وغيرها من مدائن العلم في فارس ما لا يدرك إحصاؤه. كما أحرق حفيده «هولاكو» وأتلف من الكتب في بغداد ما يفوق الحصر ومثل هذا وأشنع منه ما فعله الصليبيون بالشام والفرنج

بالأندلس[1]، وفي هذه الزعازع، وتلك الأعاصير التي أصابت بغداد وما يجاورها، وفي وسط هذا الاضطراب العنيف الذي أثاره الغزو والإرهاب وقف العلماء والمفكرون وقفة الحائر يتطلعون إلى بغداد التي كانت مثابة لهم فوجدوا السيف مسلطاً والتدمير يعصف بكل شيء من الآثار العربية الإسلامية التي كانت مفخرة الشعوب جميعها ورأوا أن علمهم وأدبهم يقذف به في نهر دجلة فأخذوا يبحثون عن مكان ينشئون فيه مدينة للعلم ويشيدون فيه صرحاً شامخاً لفروع المعرفة يقيها خطر تلك الزعازع ويحفظها من ذلك الطوفان الجارف فسمعوا صوت القاهرة يناديهم أن ﴿اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم﴾[2] فأنا الحرم الآمن، والمأوى الحصين لما تخافون عليه فاتجهوا إلى القاهرة فوجدوها كما وعدت. تتمتع بسكينة، وهدوء، واستقرار، وأمن، واطمئنان. وذلك هو الضمان الوحيد لنمو العلم، والشرط الأساسي لازدهاره إذ العلوم بطبعها لا تنمو ولا تزدهر إلا في جو ملؤه السكينة والسكون. فهي كالطائر المغرد لا يصدح إلا في الخمائل، والأدواح، والآكام، وينعقد لسانه، ويكمن صوته في حنجرته بين قعقعة السيوف وحفيف السهام[3].

هذا. وليس من غرضنا بل ولا يدخل في قصدنا أن نعرض هنا لدراسة الحالة العلمية في هذا العصر فنفصلها ونحللها، لأن ذلك يبعدنا عن الموضوع، ويخرجنا عن القصد. فضلاً عن كونه تطفلاً على مجال غيرنا. وإنما هي لمحة وجيزة، وفكرة موجزة، تكشف عما كانت عليه تلك الحالة في ذلك العصر وتبين نوع التأثر والتأثير معاً. لذا، فإني التزمت الإيجاز والاختصار، واكتفيت بهذه الصورة المصغرة التي عرضتها. وجذوات الحزن الممض تلذع فؤادي، والتي كتبتها بمداد من المآقي التي تسكب الدمع حاراً، وتذرف الدم غزيراً، حزناً على ما مني به تراثنا الإسلامي بل رسمتها بريشة من شظيات قلبي المتقطع حسرة على ما أصيب به أدبنا العربي، ولونتها بذوابة كبدي المتفتتة أسى وأسفاً على ما انتاب علومنا من ضعف على أيدي الصليبيين الفجرة، وضياع على

---

(١) راجع النجوم الزاهرة جـ ٦ في صفحات متفرقة. وتاريخ الأدب للزيات ٣٩٩.
(٢) اقتباس من الآية ٦١ من سورة البقرة.
(٣) أنظر الفكر السامي ٤/ ٥ ـ ٦ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

أيدي التتار الكفرة الذين لا يعرفون للمقدسات حرمة، ولا يدركون للقيم معنى ﴿ إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ﴾[1].

التعريـف ببعض مشاهير علماء هذا القـرن:

ما كان أروح لنفسي وأثلج لصدري لو اتسع صدر هذا الموضوع لتراجم جميع علماء هذا القرن، ولكن في ذلك طول ممل، وخروج عن الموضوع إلى حد غير مقبول. وعلى كل حال، ومهما يكن من شيء فلن يفوتنا شرف ذكر بعض التراجم لبعض أولئك الأعلام المجتهدين، والعلماء المحققين الذين اصطفاهم الله من خلقه لنصرة حقه، وصون شريعته وقيضهم ليدفعوا عن الأرض الفساد، وهيأهم ليشيدوا أركان الدين، وبعثهم ليجددوا ما اندرس من العلم، ويرأبوا ما انصدع منه، وينقذوه من يد البلى والعفاء.

نجوم سماء كلما انقضى كوكب   بـدا كـوكـب تـأوي إليـه كـواكبـه

فما أعظم حق هؤلاء الأعلام الذين انكشف بهم من الباطل زيفه وبهرجه والذين جمل الله بهم الأيام والأنام ما أعظم حقهم علينا في أن نعرف بهم ونقدرهم حق قدرهم ونبرز للناس تراثهم الذي خلفوه لينتفعوا به وليعلموا أن لهم رجالاً عظماء يستحقون منهم كل إجلال وتعظيم وإكبار وتقدير ويحق لهم أن يفخروا بهم ويعتزوا ويباهوا بهم ويتعالوا على أقزام الغرب ومتطفليهم الذين يريدون أن يتطفلوا على تراثنا فنسبوا لأنفسهم ثمار مجهود أولئك العظماء وتبنوا نتاج تلك العقول الناضجة التي خلفت ذلك الثراء الفكري، والرصيد الحضاري وادعوا أن هذه الحضارة المزدهرة التي ينعمون بها ويتمتعون وهذه النهضة العلمية الكبيرة وليدة بيئتهم ونتاج عقولهم وأدمغتهم ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا﴾[2] ـ فإن الذي وضع أساس صرح هذه الحضارة الشامخ، وأرسى قواعده هم علماء الإسلام بدون شك ولكن نام المسلمون وأدلج غيرهم فتأخر المسلمون وتقدم ذلك الغير، ومما يكلم الفؤاد ويجرح القلب أن تجد لهذه الدعاوى الباطلة والأراجيف المزيفة، رواجاً في مجتمعنا الشرقي وأن تنطلي

---

(١) الآية ٤٤ من سورة الفرقان.

(٢) الآية ٥ من سورة الكهف.

على البعض من الشباب المسلم وأن تنفذ إلى عقول أولئك المتفرنجين الذين يعشقون كل ما هو غربي والذين يرقصون لكل نغمة ويطربون لكل نعقة واضعين عقولهم تحت أقدامهم. ولكن ماذا يؤثر طنين الذباب في وجه الغضنفر؟ وماذا عسانا نصنع مع قوم أغضوا أعينهم عن النور، وتعاموا عن الحقيقة.

فلا يضر شمس الضحى في الأفق طالعة أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

وبأي دليل يقنع من لم يقنعه وجود الشمس دليلاً على وجود النهار؟.

فليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

إننا ندعهم في غيهم يعمهون وفي ضلالتهم يتخبطون، وفي ريبهم يترددون ﴿ وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون ﴾[1].

هذا، وإنني لفخور جداً، وسعيد حقاً بأن نعرف بأولئك العظماء ونترجم لهم وإن كانوا غير محتاجين إلى من يعرف بهم لشهرتهم، ولكنني أريد أن تكتحل عيناي بأثمد أخبارهم عسى الله أن يجلي عنهم تلك الغشاوة، وأن يشرح قلبي لمثل ما شرح له قلوبهم من أنوار العلم والمعرفة والإيمان واليقين.

فها نحن أولاً نترجم لذوي الأثر البارز منهم. تقديراً لمجهودهم وإشادة بفضلهم واعترافاً بالجميل لهذا العصر الذي أنجبهم.

من مشاهير علماء القرن السابع:

١ ـ **الإمام القرافي**: هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبدالله، الملقب بشهاب الدين، والمكنى بأبي العباس. تتلمذ على الشيخ المعز بن عبد السلام، وأخذ عنه الكثير من أنواع المعرفة والعلوم المختلفة. كما تتلمذ على جمال الدين بن الحاجب وشرف الدين الفكهاني وقاضي القضاة شمس الدين أبي بكر الإدريسي، وغيرهم وكان إماماً بارعاً في الأصول والتفسير والحديث وعلم النحو والكلام والعلوم العقلية جملة. وقد انتهت إليه الرئاسة في الفقه على مذهب الإمام مالك. وتخرج عليه جمع من العلماء من مؤلفاته: الذخيرة في الفقه وكتاب شرح التهذيب

(١) الآية ٢٢٧ من سورة الشعراء.

وشرح الجلاب في الفقه وكتاب الانتقاد في الاعتقاد وتنقيح الفصول في أصول الفقه وشرح المحصول والقواعد والفروق وغيرها. توفي ـ رحمه الله ـ سنة ٦٨٤ هـ بمصر القديمة(١).

٢ ـ **سيف الدين الآمدي**: هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي أبو الحسن سيف الدين الآمدي الأصولي المتكلم ولد في آمد سنة ٥٥١ هـ. وقرأ القرآن بها. ثم ارتحل إلى بغداد واشتغل بمذهب الحنابلة ثم انتقل إلى مذهب الشافعي. وانتقل إلى الشام فسكنها مدة ثم قدم إلى مصر. كان إماماً في العلوم العقلية حجة في علم الخلاف. له المقدرة الفائقة على الجدل والمناظرة يحكى عن ابن عبد السلام أنه قال: ما تعلمنا قواعد البحث إلا منه ـ يعني الآمدي وقال: لو ورد على الإسلام متزندق يشكك ما تعين لمناظرته غيره. وله تصانيف كثيرة وشهيرة منها: الأحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه وأبكار الأفكار في أصول الدين وغير ذلك من المؤلفات النفيسة التي تبلغ نحواً من عشرين مصنفاً.

مات ـ رحمه الله ـ سنة ٦٣١ هـ ودفن بسفح جبل قاسيون بدمشق(٢).

٣ ـ **العز بن عبد السلام**: هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم ابن حسن بن محمد بن مهذب السلمي الدمشقي الشافعي شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام. والملقب بسلطان العلماء. ولد سنة ٥٧٧ أو ٥٧٨ هـ. تفقه على الشيخ

---

(١) الديباج المذهب ص ٦٢ ـ ٧٦ وحسن المحاضرة ١/ ٣١٦ والفكر السامي ٤/ ٦٨ ودرة الحجال ١/ ٨ ـ ٩ وطبقات الأصوليين للمراغي ٢/ ٨٩ والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية ١٧٤ ـ ١٧٥ والوفيات لابن قنفذ ٣٢٨ وهامشها هامش المزهر ١/ ١١٩ وكشف الظنون ٥/ ٩٩ والكنى والألقاب للقمي ٣/ ٥٩ وروضات الجنان ١/ ٣٣٦ ـ ٣٣٧ وشجرة النور الزكية ١٨٨ والمنهل الصافي ١/ ٢١٥.

(٢) شذرات الذهب ٥/ ١٤٤ ـ ١٤٥ وطبقات ابن السبكي ٥/ ١٢٩ وطبقات الأسنوي ١/ ١٣٧ ـ ١٣٨ والفكر السامي ٤/ ١٧٠ وعيون الأنباء ٦٥٠ ـ ٦٥١ والبداية والنهاية ١٣/ ١٤٠ ـ ١٤١ ومرآة الجنان ٤/ ٧٣ ـ ٧٥ وابن خلكان ٣/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤ وحسن المحاضرة ١/ ٥٤١ والنجوم الزاهرة ٦/ ٢٨٥ وطبقات الأصوليين ٢/ ٥٨ ـ ٥٩ والذيل على الروضتين ١٦١ والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية ص ١٩٣ ـ ١٩٦ والوفيات لابن قنفذ ٣١٢.

فخر الدين ابن عساكر وقرأ الأصول على الإمام سيف الدين الآمدي وغيره. قدم من دمشق إلى مصر سنة ٦٣٩ هـ وتولى خطابة جامع عمرو بن العاص وقلد منصب القضاء ودرس وأفتى وصنفَ المصنفات المفيدة، وأخذ عنه خلق كثير من أشهرهم: شرف الدين الدمياطي وتقي الدين بن دقيق العيد توفي سنة ٦٦٠ هـ بالقاهرة، ودفن بالقرافة الكبرى في سفح جبل المقطم[(١)].

٤ ـ **ابن دقيق العيد**: هو محمد بن الشيخ العلامة مجد الدين علي بن وهب بن مطيع القشيري المعروف بابن دقيق العيد ولد سنة ٦٢٥ هـ واشتغل بفقه المالكية على والده وعلى البهاء القفطي. وأخذ على الشيخ عز الدين ابن عبد السلام الأصول والفروع وحقق المذهبين معاً ـ المذهب المالكي والمذهب الشافعي ـ. وكان إماماً في العلوم الشرعية والعقلية واللغوية وله قدم راسخ في البلاغة والأدب ومقدرة فائقة في النظم الرائق والنثر الفائق. وكان على جانب كبير من الزهد والتقوى والورع. وقد درس بالمدرسة النجيبية بقوص وباشر القضاء فيها عن المالكية مدة ثم استقر بالقاهرة ودرس بالشافعي ودار الحديث الكاملية والفاضلية. وله مصنفات كثيرة ومفيدة منها: شرح العنوان في أصول الفقه، وشرح مختصر أبي شجاع في فقه الشافعية. وغير ذلك مات سنة ٧٠٢ هـ[(٢)].

٥ ـ **ابن المنيـــر**: هو العلامة ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجذامي الإسكندراني الفقيه المالكي الأصولي المتكلم الأديب الشاعر. ولد سنة

---

(١) فوات الوفيات ١/ ٣٦٦ والشذرات ٥/ ٣٠١ وطبقات ابن السبكي ٥/ ٨٠ والنجوم الزاهرة ٧/ ٢٠٨ ـ ٢١٠ وطبقات الحسيني ٨٥ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٣٥ وحسن المحاضرة ١/ ٣١٤ ـ ٣١٦ ومفتاح السعادة ٢/ ٢١٢ وطبقات المراغي ٢/ ٧٥ ـ ٧٧ والسلوك ١/ ٣١٢، ٤١٦، ٤٧٦ والذيل على الروضتين ٢١٦ ومرآة الجنان ٤/ ١٥٣ ـ ١٥٨ وطبقات ابن هداية ٢٢٢ ـ ٢٢٣ والفكر السامي ٤/ ١٦٩ وظهر الإسلام ٤/ ٢١٣ والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية ١٦٢ ـ ١٦٤ وأعلام العرب للدجيلي ٢/ ٨٢ والوفيات لابن قنفذ ٣٢٧.

(٢) طبقات الأسنوي ٢/ ٢٢٧ ـ ٢٣٣ وطبقات ابن السبكي ٦/ ٢ ـ ٢٢ ومرآة الجنان ٤/ ٢٣٦ ـ ٢٣٨ والوافي بالوفيات ٤/ ١٩٣ ـ ٢٠٩ والشذرات ٦/ ٥ ـ ٦ وطبقات المراغي ٢/ ١٠٦ ـ ١٠٧ والفكر السامي ٤/ ٧٠ والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية ١٦٧ ـ ١٧٠ وتاريخ الخميس ٢/ ٣٨١، وتذكرة الحفاظ ٤/ ٢٦٢ وأعلام العرب للدجيلي ٢/ ١١٥ وهامش الوفيات لابن قنفذ ٣٢٩.

٦٢٠ هـ وأخذ العلم عن جماعة منهم ابن الحاجب، وكان أحد الأئمة المتبحرين في التفسير والفقه والأصلين والنظر والعربية والبلاغة وغيرها من مختلف العلوم، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يقول: الديار المصرية تفتخر برجلين في طرفيها: ابن دقيق العيد بقوص وابن المنير بالإسكندرية. وله مصنفات كثيرة منها: البحر الكبير في نخب التفسير، وأسرار الأسرار، ومختصر التهذيب في الفقه وكتاب الانتصاف من الكشاف، وكتاب الاقتفا في فضائل المصطفى وغير ذلك من الكتب القيمة.

مات سنة ٦٨٣ هـ بالإسكندرية(١).

٦ ـ **ابن الـوراق**: ضياء الدين أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل القرشي المصري المعروف بابن الوراق تفقه على الشهاب الطوسي وكان إماماً عالماً من كبار فقهاء الشافعية.

توفي سنة ٦١٦ هـ(٢).

٧ ـ **تاج الدين الفركاح**: هو شيخ الإسلام أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع الغزاري الدمشقي الفقيه الشافعي. وكان مفركح الساقين فلقب بالفركاح. ولد سنة ٦٢٤ هـ. وتفقه على ابن الصلاح وابن عبد السلام ونبغ في الأصول. وكان إماماً في الفتوى يؤمه المستفتون من جميع أرجاء الدنيا وقد بلغ رتبة الاجتهاد وانتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي. ومن مصنفاته «الاقليد في درر التقليد».

توفي سنة ٦٩٠ هـ بدمشق(٣).

٨ ـ **اللخمـي**: علي بن المفضل بن علي الإمام الحافظ المفتي شرف الدين أبو الحسن اللخمي المقدسي ثم الإسكندراني الفقيه المالكي. ولد سنة ٥٤٤ هـ. تفقه على

---

(١) حسن المحاضرة ١/ ٣١٦ ـ ٣١٧ وطبقات المراغي ٢/ ٨٧ ـ ٨٨ ومرآة الجنان ٤/ ١٩٨ وبغية الوعاة ١/ ٣٨٤ والسلوك ١: ٥٥٣، ٧٢٧ وطبقات المفسرين للداودي ١: ٨٨ ـ ٩٠ وشذرات الذهب ٥/ ٣٨١ والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية ١١٩ ـ ١٢٠ وروضات الجنات ١/ ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٢) حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ وطبقات الأسنوي ٢: ٥٥١ ـ ٥٥٢ وطبقات ابن السبكي ٨: ١٧٦.

(٣) طبقات ابن السبكي ٥: ٦٠ والبداية والنهاية ١٣: ٣٢٥ والنجوم الزاهرة ٨: ٣١ وشذرات الذهب ٥: ٤١٣ وفوات الوفيات ١: ٣١٩ ومرآة الجنان ٤: ٢١٨ وطبقات المراغي ٢: ٩٥.

أبي طالب صالح ابن بنت معافى وأبي طاهر ابن عوف وغيرهما. وكان من أكابر الحفاظ المشاهير في الحديث وعلومه. وسكن في آخر عمره بمصر ودرس بالصاحبية.

مات سنة ٦١١ هـ[١].

٩ ـ ابن يونس: تاج الدين عبد الرحيم بن محمد بن يونس بن محمد بن سعد بن مالك أبو القاسم الموصلي الشافعي. ولد سنة ٥٩٨ هـ كان رجلاً عالماً فقيهاً أصولياً فاضلاً. تولى منصب القضاء بالجانب الغربي ببغداد وأضيف إليه التدريس بالمدرسة البشيرية.

مات سنة ٦٧٩ هـ ببغداد ودفن عند قبة الديلم بالمشهد الفاطمي[٢].

١٠ ـ ابن الحاجب: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الملقب بجمال الدين والمكنى بأبي عمرو والمشتهر بابن الحاجب لأن أباه كان حاجباً للأمير عز الدين يوسف الصلاحي. ولد سنة ٥٧٠ هـ. كان من أئمة الفقه المالكي بارعاً في العربية والقراءات وأصول الفقه وعلم الكلام أديباً شاعراً سافر إلى دمشق سنة ٦١٧ هـ ودرس بزاوية المالكية وذاع صيته بها واشتهر ثم عاد إلى مصر وعكف على الدرس والتأليف. ثم انتقل إلى الإسكندرية حيث واصل جهوده العلمية والدينية هناك. أخذ عنه العلم كثير من العلماء كالقرافي وابن المنير. وله مصنفات كثيرة كلها غاية في الاتقان والتحقيق منها: «الكافية في النحو» و«الشافية» في الصرف و«منتهى السول» في أصول الفقه، و«مختصر منتهى السول».

مات ـ رحمه الله ـ سنة ٦٤٦ هـ بالإسكندرية[٣].

---

(١) النجوم الزاهرة ٦: ٢١٢ والشذرات ٥: ٤٧ ـ ٤٨ ومرآة الجنان ٤: ٢١ وحسن المحاضرة ١: ٣٥٤ والبداية والنهاية ١٣: ٦٨.

(٢) البداية والنهاية ١٣/ ٢٦٥ والنجوم الزاهرة ٧: ٢٤٠ والشذرات ٥: ٣٣٢ والحوادث الجامعة ٣٧٤.

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/ ٢٤٨ والبداية والنهاية ١٣: ١٧٦ والشذرات ٥: ٢٣٤ ـ ٢٣٥ والنجوم الزاهرة ٦: ٣٦٠ وكشف الظنون ٢: ١٤٢٧ ومفتاح السعادة ١: ١٣٨ ـ ١٤٠ وحسن المحاضرة ١/ ٥١ ومرآة الجنان ٤: ١١٤ ـ ١١٥ والذيل على الروضتين ١٨٢ والفكر السامي ٤: ٦٥ وطبقات =

١١ ـ **الإمام النووي**: هو الشيخ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الحزامي الفقيه الشافعي. ولد سنة ٦٣١ هـ بنوا ـ قرية من قرى الشام، ونشأ بها وقرأ القرآن ثم قدم إلى دمشق وأقبل على طلب العلم. فقد كان يقرأ في اليوم والليلة إثني عشر درساً في مختلف العلوم على عدة من المشايخ حتى فاق على أقرانه وأهل زمانه وبلغ مكانة علمية كبيرة تشهد بها مصنفاته الكثيرة التي هي غاية في التحقيق والجودة ومن أشهرها: تهذيب الأسماء واللغات، وتصحيح التنبيه في فقه الشافعية، والمنهاج في شرح صحيح مسلم ابن الحجاج وغيرها.

مات ـ رحمه الله ـ سنة ٦٧٦ هـ[1].

١٢ ـ **ابن التلمساني**: هو شرف الدين عبد الله بن محمد بن علي الفهري المعروف بابن التلمساني.

والتلمساني ـ بكسر التاء المثناة من فوق واللام وسكون الميم وفتح السين المهملة وفي آخرها نون ـ نسبة إلى تلمسان بلدة بإفريقية بين بجاية وفاس. ولد سنة ٥٦٧ هـ. كان إماماً عالماً بالفقه والأصلين. من مشاهير علماء الديار المصرية ومحققيهم ومن كبار فقهاء الشافعية. ومن مصنفاته المفيدة: شرح التنبيه والمجموع في الفقه وغيرهما.

مات سنة ٦٤٤ هـ بالقاهرة[2].

١٣ ـ **ابن قدامة**: هو الشيخ موفق الدين المقدسي أحد الأئمة الأعلام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الحنبلي ولد سنة ٥٤١ هـ. وكان من كبار

= الأصوليين ٢: ٦٧ ـ ٦٨ وبغية الوعاة ٢: ١٣٤ وتاريخ الأدب العربي للزيات ٣٦٨، والحياة العقلية ٢٠٥ ـ ٢٠٩، ومعرفة القراء الكبار للذهبي ٢: ٥١٦ ـ ٥١٧ وطبقات القراء لابن الجزري ١/ ٥٠٨ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروز آبادي ص ١٤٠ والوفيات لابن قنفذ ٣١٩.

(١) طبقات ابن هداية ٢٢٥ ـ ٢٢٧ وانظر الهامش. وشذرات الذهب ٥: ٣٥٤ ـ ٣٥٦ ومرآة الجنان ٤: ١٨٢ ـ ١٨٦ والسلوك ١: ٦٤٨ والنجوم الزاهرة ٧: ٢٧٨، ٣٥٨ وهامشها والفتح المبين في طبقات الأصوليين ٢: ٨٤ ـ ٨٥ والبداية والنهاية ١٣: ٢٧٤ وطبقات ابن السبكي ٨: ٣٩٥ والحياة العقلية ١٣٩ ـ ١٤٣ وتاريخ الخميس ٢: ٣٧٩ وتذكرة الحفاظ ٤: ٢٥٠.

(٢) طبقات ابن السبكي ٥: ٦٠ وحسن المحاضرة ١: ٤١٣ وطبقات الأسنوي ١: ٣١٦ واللباب ١: ١٧٩ وكشف الظنون ٢: ١٧٢٧.

فقهاء الحنابلة منحه الله قوة الحجة والبرهان مع رحابة الصدر وهدوء الطبع. فقد كان يفحم الخصم بالحجج والبراهين دون أن يتحرج أو ينزعج وخصمه يصيح ويحترق. ومن أشهر مصنفاته كتاب المغني في الفقه. وهو كتاب يدل على مكانة هذا الإمام العلمية التي تبلغ درجة الاجتهاد وأنه متمكن من جميع العلوم والفنون من تفسير وحديث وفقه وأصول وفرائض ونحو ومنطق. وغيرها من سائر العلوم الأخرى ومن مصنفاته أيضاً: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. وهو كتاب في غاية النفاسة وإن كان صغير الحجم.

مات سنة ٦٢٠ هـ[1].

١٤ ـ **شهاب الدين الزنجاني**: محمود بن أحمد بن محمود الزنجاني الملقب بشهاب الدين والمكنى بأبي المناقب. والزنجاني ـ بفتح الزاي وسكون النون وفتح الجيم وفي آخرها نون ـ نسبة إلى زنجان وهي: بلدة كبيرة مشهورة بالقرب من أبهر وقزوين. كان إماماً في الفقه والأصول والخلاف علماً من أعلام الشافعية وكوكباً من كواكب المفسرين وحافظاً من الحفاظ المحدثين. استوطن بغداد وذاعت شهرته بين أهلها ودرس بالنظامية وبالمستنصرية. وله مصنفات نفيسة من أشهرها: «كتاب تخريج الفروع على الأصول» و«مختصر الصحاح».

مات ـ رحمه الله ـ شهيداً مدافعاً عن بغداد حين داهمها التتار سنة ٦٥٦ هـ[2].

١٥ ـ **القاضي البيضاوي**: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي. ويلقب بناصر الدين ويكنى بأبي الخير وبأبي محمد ويعرف بالقاضي. ولد بالمدينة البيضاء بفارس قرب شيراز وإليها نسب، كان إماماً في الفقه والأصول والتفسير والحديث وعلم الكلام والأدب والنحو. تولى قضاء شيراز مدة وله مصنفات كثيرة ومفيدة منها: «منهاج الوصول إلى علم الأصول» و«الإيضاح في أصول الدين» و«شرح

---

(١) شذرات الذهب ٥: ٨٨ ـ ٩٢ والنجوم الزاهرة ٦: ٢٥٦ والذيل على الروضتين ١٣٩ ـ ١٤٢ ومرآة الجنان ٤: ٤٧ ـ ٤٨ وطبقات ابن رجب ٢: ١٣٣ والبداية والنهاية ١٣/ ٩٩ وفوات الوفيات ١: ٢٦٠.

(٢) الحوادث الجامعة ١٥٧، ٢٣٧ وطبقات ابن السبكي ٨: ٣٦٨ والنجوم الزاهرة ٧: ٦٨ واللباب ١: ٥٠٩ وطبقات الأصوليين ٢: ٧٢.

الكافية» لابن الحاجب في النحو و«شرح التنبيه في الفقه». وغيرها كثير.
مات ـ رحمه الله ـ سنة ٦٨٥ هـ بمدينة تبريز أو ٦٩١ أو ٦٩٦ أو ٦٤١ هـ[١].

١٦ ـ **ابن تيميــة**: عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن علي بن تيمية الحراني الفقيه الحنبلي الملقب بمجد الدين والمكنى بأبي البركات والمشهور بشيخ الإسلام. وهو جد تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية. ولد سنة ٥٩٠ هـ كان إماماً في الحديث والتفسير والفقه والأصول واللغة وجميع أنواع العلوم وله مصنفات كثيرة من أشهرها: «منتهى الغاية في شرح الهداية» و«كتاب الأحكام الكبرى» في الفقه كما شارك في تصنيف «المسودة» في أصول الفقه.
توفي ـ رحمه الله ـ يوم عيد الفطر بعد صلاة الجمعة سنة ٦٥٢ هـ[٢].

١٧ ـ **محيي الدين ابن العربي**: أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحانفي الطائي الأندلسي العارف الكبير ابن عربي وقال ابن العربي ولد بمرسية سنة ٥٦٠ هـ ونشأ بها ولنتقل إلى أشبيلية سنة ٦٧٨ هـ ثم ارتحل وطاف البلدان ودخل بغداد. وقد نبغ في جميع العلوم وبلغ مبلغ الاجتهاد في الاختراع والاستنباط وتأسيس القواعد وكان إماماً في علوم الحقائق. وقد تعرض لطعن كثير من الفقهاء الذين لا يحسنون السباحة في بحر الحقائق ويكتفون بالوقوف على الشاطىء ويحكمون بالغرق على كل من خاض هذا الخضم العميق وما دروا أن لهذا البحر رجاله يعرفون مخاطره فيجتنبوها ويعرفون درره فيقتنصوها. من أشهر مؤلفاته «فصوص الحكم في خصوص الكلم» و«مفاتيح الغيب» و«تاج التراجم» و«الاصطلاحات الصوفية» وغيرها.

---

(١) السلوك ١: ٧٣٣ وشذرات الذهب ٥: ٣٩٢ ـ ٣٩٣ والبداية والنهاية ١٣: ٣٠٩ ومرآة الجنان ٤: ٢٢٠ وطبقات ابن السبكي ٥: ٥٩ وطبقات الأسنوي ١: ٢٨٣ ـ ٢٨٤ وبغية الوعاة ٢: ٥٠ ـ ٥١ وطبقات المفسرين ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ومفتاح السعادة ٢: ١٠٣ ـ ١٠٥ وهدية العارفين ١: ٤٦٢ ـ ٤٦٣ وطبقات الأصوليين ٢: ٩١.
(٢) شذرات الذهب ٥: ٢٥٧ ـ ٢٥٨ والنجوم الزاهرة ٧: ٣٣ والبداية والنهاية ١٣: ١٨٥ والسلوك ١: ٣٩٥ ـ ٣٩٦ ومرآة الجنان ٤: ١٢٨ والفكر السامي ٤: ١٨٦ وطبقات الأصوليين ٢: ٧٠ ـ ٧١.

مات سنة ٦٣٨ هـ بدمشق ودفن بقاسيون بتربة القاضي محيي الدين بن الزكي[١].

١٨ ـ **ابن الفارض**: شرف الدين أبو القاسم عمر بن علي بن مرشد الحموي الأصل. المصري المولد والدار والوفاة. صاحب الديوان المشهور. كان أبوه يكتب فروض النساء. ولد سنة ٥٧٦ هـ بالقاهرة. كان أديباً فاضلاً جيد النظم شافعي المذهب من كبار الصوفية ورجال الحقيقة، وكان يلقب بسلطان المحبين والعشاق. اشتغل بفقه الشافعي وأخذ الحديث عن ابن عساكر ثم حبب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية.

مات سنة ٦٣٢ هـ بالقاهرة ودفن بسفح المقطم[٢].

١٩ ـ **البوصيري**: هو شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري. صاحب البردة والهمزية. ولد سنة ٦٠٨ هـ بدلاص، ونشأ ببوصير ثم انتقل إلى القاهرة وتعلم علوم العربية والأدب وكان كاتباً شاعراً متصوفاً.

مات بالإسكندرية سنة ٦٩٥ هـ وقبره بها مشهور[٣].

٢٠ ـ **الشاطبي**: هو محمد بن علي بن يوسف بن محمد بن يوسف العلامة رضي الدين

---

(١) الشذرات ٥: ١٩٠ ـ ٢٠٢ والنجوم الزاهرة ٦: ٣٣٩ ـ ٣٤٠ ومرآة الجنان ٤: ١٠٠ ـ ١٠١ وروضة الناظرين ص ٥٠ الوافي بالوفيات ٤: ١٧٣ ـ ١٧٨ والبداية والنهاية ١٣: ١٥٦ والذيل على الروضتين ١٧٠ وظهر الإسلام ٤: ٢٢٢ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣: ١٠٤ وتاريخ فلاسفة الإسلام ص ٢٧٥ وظهر الإسلام ٣: ٧٤ وأعلام العرب للدجيلي ٢/ ٦٣ وروضات الجنان ٨: ٥١ ـ ٦١.

(٢) حسن المحاضرة ١/ ٥١٨ وشذرات الذهب ٥: ١٤٩ وفيه ولد سنة ٥٦٦ هـ. ومرآة الجنان ٤/ ٧٥ ـ ٧٩ والنجوم الزاهرة ٦: ٢٨٨ ـ ٢٩٠ والبداية والنهاية ١٣: ١٤٣ ووفيات الأعيان ٣: ٤٥٤ ـ ٤٥٦، ومفتاح السعادة ١: ٢٤٧ وظهر الإسلام ٤: ٢٢٣ وتاريخ الأدب العربي للزيات ٣٥٠ والأعلام للزركلي ٥: ٢١٦ والمفصل في تاريخ الأدب ٢: ٨٤ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣: ١٧. والمنتخب من أدب العرب ١: ١٧٥ هامش.

(٣) الوافي بالوفيات ٣: ١٠٥ وشذرات الذهب ٥: ٤٣٢ وحسن المحاضرة ١: ٥٧٠ والوسيط في الأدب العربي ٣١٠ ـ ٣١٢ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ٢١٢ وتاريخ الأدب للزيات ٤٠٢ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زبدان ٣: ١٢٦ والوفيات لابن قنفذ ص ٣٣٦.

أبو عبد الله الأنصاري الشاطبي اللغوي. ولد سنة ٦٠١ هـ ببلنسية. وكان عالي الإسناد في القرآن وإمام عصره في اللغة. تصدر بالقاهرة وأخذ الناس عنه.

مات سنة ٦٨٤ هـ بالقاهرة(١).

٢١ ـ **السكاكي**: هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي سراج الدين الخوارزمي. ولد سنة ٥٥٥ هـ. كان حنفياً إماماً كبيراً بارعاً متبحِّراً في شتى الفنون خصوصاً المعاني والبيان والعروض والشعر والنحو والتصريف وعلم الكلام. ومن أشهر مصنفاته: «كتاب المفتاح» فيه إثنا عشر علماً من علوم العربية.

مات بخوارزم سنة ٦٢٦ هـ(٢).

٢٢ ـ **ابن منظور**: محمد بن مكرم بن علي ـ وقيل رضوان بن أحمد بن أبي القاسم بن حقة بن منظور الأنصاري الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل. ولد في المحرم سنة ٦٣٠ هـ كان إماماً بارعاً عارفاً باللغة والنحو والتاريخ والكتابة. وقد اختصر عدة كتب أدبية مخطوطة كالأغاني والعقد والذخيرة ومفردات ابن البيطار وقد قيل إن مختصراته تبلغ خمسمائة مجلد. ومن أشهر مؤلفاته: «لسان العرب» في اللغة الذي جمع فيه بين التهذيب والمحكم والصحاح وحواشيه والجمهرة والنهاية.

مات سنة ٧١١ هـ(٣).

٢٣ ـ **ابن معطي**: هو يحيى بن عبد المعطي بن عبد النور الزواوي الفقيه الحنفي النحوي. الملقب بزين الدين والمكنى بأبي الحسين والزواوي. نسبة إلى زواوة

---

(١) بغية الوعاة ١: ١٩٤ وحسن المحاضرة ١: ٥٣٣ والوافي ٤: ١٩٠ والنجوم الزاهرة ٧: ٥٨ والشذرات ٥: ٣٨٩.

(٢) بغية الوعاة ٢: ٣٦٤ وشذرات الذهب ٥: ١٢٢ وتاج التراجم لوحة ٢٨ ـ ب وتاريخ الأدب العربي للزيات ٣٧٣ وروضات الجنات ٨: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٣) بغية الوعاة ١: ٢٤٨ وحسن المحاضرة ١: ٥٣٤ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ٢١٣ وتاريخ الأدب للزيات ٤٠٦ والفضل في تاريخ الأدب ٢: ٢٦٤ والحياة العقلية ٢٢٩ ـ ٢٣٠ وأعلام العرب للدجيلي ٢: ١١٩ والجاسوس على القاموس وفيه ولد سنة ٦٩٠ هـ ومات سنة ٧٧١ هـ، وإعجام الأعجام ص ٣٩ وروضات الجنات ٨: ٨٦ ـ ٨٧.

قبيلة كبيرة بأعمال إفريقية. ولد سنة ٥٦٤ هـ. وقرأ العربية مدة بمصر ودمشق وهو أجلّ تلامذة الجزولي وقد انفرد بعلم العربية وصنف فيه عدة مصنفات. من أشهرها: «الألفية» في النحو التي أشار إليها ابن مالك في ألفيته. و«العقود والقوانين في النحو» و«كتاب شرح الجمل» في النحو. وغيرها كثير.

مات بمصر سنة ٦٢٨ هـ. وقبره قريب من الإمام الشافعي ـ رضي الله عنهما ـ[1].

٢٤ ـ **ابن مالك**: هو محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائي جمال الدين أبو عبد الله. ترجمان الأدب وحجة لسان العرب. ولد سنة ٦٠٨ هـ أو ٦٠١ هـ. كان إماماً في اللغة إماماً في حفظ الشواهد وضبطها إماماً في القراءات وعللها. وله من التصانيف: «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد» و«الكافية والشافية وشرحها» وعدة اللافظ وعمدة الحافظ. وهو مقدمة في النحو و«كتاب التصريف وشرحه في الصرف»... و«الألفية» و«التسهيل وشرحه» وشواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح شرح فيه المشكل من إعراب ما ورد في صحيح البخاري من الأحاديث.

توفي سنة ٦٧٢ هـ بدمشق[2].

٢٥ ـ **القرطبي**: هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح ـ بسكون الراء والحاء المهملة ـ الأنصاري الخزرجي المالكي أبو عبد الله القرطبي. ولد بقرطبة ثم وفد إلى مصر واستقر في الصعيد. كان إماماً من الأئمة الغواصين على معاني الحديث

---

(١) شذرات الذهب ٥/ ١٢٩ والنجوم الزاهرة ٦/ ٢٧٨ وهامشها ومرآة الجنان ٤/ ٦٦ وبغية الوعاة ٢/ ٣٤٤ والذيل على الروضتين ص ١٦٠ وتاريخ ابن خلكان ٦/ ١٩٧ والبداية والنهاية ١٣/ ١٢٩.

(٢) طبقات ابن السبكي ٥/ ٢٨ ومرآة الجنان ٤/ ١٧٢ ـ ١٧٣ وطبقات الأسنوي ٢/ ٤٥٤ ـ ٤٥٥ وبغية الوعاة ١/ ١٣٠ ـ ١٣٧ والوافي بالوفيات ٣/ ٣٥٩ ـ ٣٦٤ والنجوم الزاهرة ٧/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤ وشذرات الذهب ٥/ ٣٣٩ والسلوك ١/ ٦١٣ والفكر السامي ٢/ ١٠٥ وظهر الإسلام ٣/ ٩٣ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ص ٢١٣ وتاريخ الأدب للزيات ص ٤٠٣ والمفصل في تاريخ الأدب ٢/ ٢٦٢ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٦٧ والحياة العقلية ص ٢٠٩ ـ ٢١٥ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروز آبادي ص ٢٢٩ وطبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة ص ١٣٣ ومقدمة تحقيق كتابه «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد» والوفيات لابن قنفذ ص ٣٣٢ وروضات الجنات ص ٨/ ٧٦ ـ ٨١.

ومن عباد الله الصالحين والعلماء العارفين الورعين الزاهدين في الدنيا. له تصانيف مفيدة منها: تفسيره المشهور «جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمن من السنة وآي الفرقان» ومنها: «كتاب التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة» و«كتاب شرح أسماء الله الحسنى» وغير ذلك من المؤلفات النفيسة.

مات سنة ٦٧١ هـ بمصر(١).

٢٦ ـ ابن النجار البغدادي: هو محمد بن محمد بن الحسن بن هبة الله بن محاسن محب الدين أبو عبد الله بن النجار البغدادي الحافظ الكبير. ولد سنة ٥٧٨ هـ كان ثقة متقناً واسع الحفظ. شرع في كتابة التاريخ وعمره خمس عشرة سنة، واشتملت مشيخته على ثلاثة آلاف شيخ وتغرب في طلب العلم ثماني وعشرين سنة. وله مصنفات كثيرة: منها: «كتاب الذيل على تاريخ مدينة السلام في ستة عشر مجلداً». و«أخبار مكة والمدينة وبيت المقدس» وغرر الفوائد.

مات ببغداد سنة ٦٤٣ هـ. وله من العمر خمس وسبعون سنة، وكان ينادى حول جنازته هذا حافظ حديث رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الذي كان ينفي الكذب عنه(٢).

٢٧ ـ ابن الأثير: علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري الحافظ المؤرخ الشافعي المكنى بأبي الحسن والملقب بعز الدين وهو أخو المحدث اللغوي مجد الدين صاحب النهاية وجامع الأصول. وأخو الوزير الأديب ضياء الدين صاحب المثل السائر. ولد بالجزيرة العمرية سنة ٥٥٥ هـ. وسمع من خطيب الموصل أبي الفضل ومن أبي الفرج يحيى الثقفي ومسلم بن علي المنجي. وسمع ببغداد من عبد الوهاب بن سكينة ويعيش بن صدقة الفقيه. وغيرهما. وأقبل في

---

(١) طبقات المفسرين للداودي ٢/ ٦٥ ـ ٦٦ والديباج المذهب ٣١٧ والوافي ٢/ ١٢٢ ـ ١٢٣ وشذرات الذهب ٥/ ٣٣٥ والحياة العقلية ص ١١٦ ـ ١١٩ وأعلام العرب للدجيلي ٢/ ٩١ والتفسير والمفسرون للشيخ الذهبي ١١٢٣.

(٢) البداية والنهاية ١٣/ ١٦٩ وشذرات الذهب ٥/ ٢٢٦ ومرآة الجنان ٤/ ١١ وطبقات ابن السبكي ٨/ ٩٨.

أواخر عمره على الحديث. وله مصنفات كثيرة: منها: «الكامل في التاريخ» و«مختصر الأنساب لابن السمعاني» و«أسد الغابة» وغير ذلك كثير.

توفي في رمضان سنة ٦٣٠ هـ[١].

٢٨ ـ **ابن خلكان**: هو قاضي القضاة: شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي الأربلي الشافعي. ولد سنة ٦٠٨ هـ باربل وتفقه بالموصل على كمال الدين بن يونس وبالشام على ابن شداد. وكان له قدم راسخ في الأدب ويجيد قول الشعر. وقد سكن مصر مدة وناب في القضاء ثم تولى قضاء الشام عشر سنين. ومن مصنفاته: «كتاب وفيات الأعيان» وهو كتاب جليل يقع في ثمان مجلدات. مات سنة ٦٨١ هـ بدمشق[١].

٢٩ ـ **ياقوت الحموي**: هو ياقوت بن عبد الله الرومي الجنس الحموي المولد البغدادي الدار، والملقب شهاب الدين المكنى بأبي الدر وبأبي عبد الله، ولد سنة ٥٧٤ هـ ببلاد الروم وقد أخذ من بلاده صغيراً وابتاعه ببغداد رجل تاجر يعرف بعسكر الحموي وأدخله في الكتاب لينتفع به في ضبط تجارته لأن عسكر الحموي لا يحسن الخط، وسخره في أعمال التجارة فكان يتردد إلى نعمان والشام ثم حصل بينه وبين مولاه ما اقتضى عتقه فأعتقه، واشتغل بالنسخ بالأجرة وقد استفاد من مهنته هذه مادة علميّةً غزيرة، فأصبح إماماً من الأئمة الكبار في التاريخ والأدب

---

(١) طبقات ابن السبكي ٥/ ١٢٧ ومرآة الجنان ٤/ ٧٠ وشذرات الذهب ٥/ ١٣٧ ووفيات الأعيان ٣/ ٣٤٨ ومفتاح السعادة ١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤ وتذكرة الحفاظ ٤/ ١٨٥.

(٢) طبقات ابن السبكي ٥/ ١٤ وفوات الوفيات ١/ ٧٠ والبداية والنهاية ١٣/ ٣٠١ وشذرات الذهب ٥/ ٣٧١ والنجوم الزاهرة ٧/ ٣٥٣، ٣٥٦ وحسن المحاضرة ١/ ٥٥٥ وطبقات الأسنوي ١/ ٤٩٦ ـ ٤٩٨ ومفتاح السعادة ١/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧ ومرآة الجنان ٤/ ١٩٣ وظهر الإسلام ٤/ ٢١٦ والوسيط في الأدب العربي ٣٠٣ والمجمل ص ٢١٤ وتاريخ الأدب للزيات ٤٠٣ والمفصل في تاريخ الأدب ٢/ ٢٦٧ والحياة العقلية ٢٧٨ ـ ٢٨٠ ووفيات الأعيان ٧/ ١٧ ت الدكتور إحسان عباس مقدمة التحقيق التعليقات السنية للكندي ص ١١ وخاتمة الوفيات ٧/ ٤٢١ وجواهر البحار ٣/ ٢٧٤ وأعجام الأعلام ص ١٧ وجواهر الأدب ٢/ ٢٠٩ وروضات الجنات ١/ ٣٢٠ ـ ٣٢٥ ومعجم المؤلفين لرضا كحالة ٢/ ٥٩.

والأنساب، له مصنفات مفيدة وشهيرة منها: «معجم البلدان» و«معجم الأدباء» و«معجم الشعراء، والمشترك وضعاً المختلف صقعاً» وغيرها كثير.
توفي سنة ٦٢٦ هـ في الخان بظاهر مدينة حلب[١].

٣٠ ـ **القفطي**: بكسر القاف وسكون الفاء. نسبة إلى قفط بالطاء المهملة. بلد بصعيد مصر. هو علي بن يوسف الشيباني القفطي الوزير جمال الدين أبو الحسن أو الحسين ولد سنة ٥٦٣ هـ بقفط كان عارفاً باللغة والنحو والفقه والحديث وعلوم القرآن والأصول والمنطق والحكمة والنجوم والهندسة والتاريخ وكان أحد الكتاب المبرزين في النثر والنظم لا يحب من الدنيا سوى الكتب ولم تكن له دار ولا زوجة. من مؤلفاته: «إنباه الرواة على أنباه النحاة». وكتاب «الدر الثمين في أخبار المنتمين»، وكتاب «الكلام على صحيح البخاري»، وكتاب «نزهة الناظر ونزهة الخاطر»، وغيرها من الكتب النفيسة.
مات سنة ٦٤٦ هـ بحلب[٢].

---

(١) شذرات الذهب ٥/ ١٢١ ـ ١٢٢ ووفيات الأعيان ٦/ ١٢٧ ـ ١٣٩ ومرآة الجنان ٤/ ٥٩ ـ ٦٣ والحياة العقلية ص ١٨٥ ـ ٢٨٦ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/ ٩٢ ومعجم الأطباء ص ٥.
(٢) معجم الأطباء ص ٦ وشذرات الذهب ٥/ ٢٣٦ ومرآة الجنان ٤/ ١١٦.

الباب الأول

في التعريف بالأرموي،

والكلام عن حياته العلمية

وفيه فصول ثلاثة



الفصـــل الأول
فـي بيـان نسـب الأرموي ومولده ونشـأته

تمهيــــد:

على كل من أراد أن يدرس كتاباً من الكتب أن يهتم أولاً وبالدرجة الأولى بالتعريف بصاحب ذلك الكتاب والترجمة له.

إذ بقدر وقوف القراء على أخبار مؤلف الكتاب تكون ثقتهم في ذلك الكتاب، وبقدر إلمامهم بأحوال مصنفه يكون اطمئنانهم لما يرد فيه من أبحاث، وما يشتمل عليه من مسائل ومعلومات.

وإيماناً مني بهذا كله حرصت كل الحرص على أن نلم بجل أخبار الإمام الأرموي إذا ما تعذر الإلمام بجميعها، وقد أخذت الأشواق لذلك تنشطني، والإشفاق من عدم تيسره يثبطني.

فطفقت أطوف بين مراجع التاريخ، وأتنقل بين كتب التراجم، وقد فوجئت بأمر أذهلني، وضايقني، وأحزنني. فوجئت بأن هذا الإمام العظيم كان قليل الحظ عند كل من كتبوا من الأعلام وترجموا لمشاهير الرجال. إذ إن أغلبهم أغفله ولم يتعرض له في كتابه إطلاقاً، وبعضهم تعرض له ولكن باختصار بالغ وإيجاز شديد يكاد يكون غير مجد ولا مفيد. فلم يذكر من أخباره إلا الشيء اليسير، ولم يدون من سيرته إلا النزر القليل. الأمر الذي ضايقني جداً، وحيرني حقاً، وكلما حاولت أن أصبر نفسي على ذلك خانني صبري، وضاقت حيلتي، وتقسم فكري وعقلي. بل سمحت لمهجتي وحشاشتي ثمناً للحصول على شيء من أخباره ونبذة من معلومات سيرته وأحواله. ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه، ولا كل ما يطلبه يجده، ولا كل ما يسعى إليه يناله. فقد باءت آمالي

بالفشل وكللت مساعي بخيبة الأمل. ولكم تحسرت على ذلك وتأسفت. ويعلم الله أني قد عشت في دوامة مظلمة، وتململت في رمضاء لاذعة محرقة.

وسـل الفـؤاد فـإنـه لـي شـاهـد　　　إن كـان جفني بـالـدمـوع بخيـلا

وإنه لم يخفف علي من آلام ذلك وهوله، ولم يهون علي من حرارته ومرارته إلا كلمات أستاذي الفاضل الأستاذ الشيخ / عبد الغني عبد الخالق. التي لا زال صوتها يرن في أذني حتى الآن، فقد كنت أشكو إليه حزني، وأصارحه بما أعانيه من ألم يعصر نفسي، وأكابده من حسرة تأكل قلبي فيطمئنني بكلمات هي كالدواء يصيب محل العلة فيزيلها. فكان يقول لي: لا تتضايق يا بني فأنت لست مكلفاً بأن تخلق له تراجم، ولا مطالباً بأن توجد له أثراً غير موجود. وإنما عليك بالبحث والاستقصاء بقدر المستطاع فقط.

ورغم أنني أجد عزاء في هذه الكلمات، وسلوى وشفاء في هذه العبارات. فإن قلبي ما زال يذوب حسرة وحزناً على عدم وجود تراجم وافية لهذا الإمام الفاضل وإن جفوني ما زال يقرحها سيول من الدمع غزيرة بكاء من إهمال المؤرخين لهذا العالم الجليل.

وهكذا أصبح الصراع في نفسي حاداً وعنيفاً بين رغبتي الصادقة في أن يطيب عرف هذا البحث، ويتأرج بالحديث عن أخبار هذا المجتهد الكبير. وهذه الرغبة تدفعني للعزم على الكتابة عنه، والتعريف به مهما كان حجم تلك الكتابة وكيفما كان نوع ذلك التعريف.

وبين ضيق التراجم وقلة المراجع الكافية، وهذا شيء يجعلني أثني العزم وأعزم على ترك التعرض للحديث عنه. ولكن كلما أثنيت العزم تعثرت بأذيال الأمل، وجددت العزم على الإقدام، وما أن أعقد العزم حتى أجد الباب محكم القفل أكثر من ذي قبل.

تـدفـع الـوقـت بـالـرجـاء ونـاهيـ　　　ـــك بقلـــب غـــذاؤه التعليـــل
كلمـا ذاق كـأس يـأس مـريـر　　　جـاء كـأس مـن الـرجـا معسـول

وهكذا مكثت أياماً بادي الحزن شديد الكآبة، وظللت مدة أعيش بين اليأس والطمع والصبر والقلق حتى سلمني اليأس إلى هذا الواقع الأليم فألقيت بحبل الأمل على غارب الواقع وأقدمت حيث لا مفر من الإقدام.

وأقـدم لمـا لـم يجـد ثـم مـذهبـا ومن لم يجد بداً من الأمر أقدما

فأخذت أعيد النظر في مراجع التاريخ، وأطيل البحث في ثنايا الأخبار، وأكثر التفتيش بين طيات التراجم عساي أظفر ولو بالقليل من أخباره، وأحظى ولو باليسير من آثاره. كي يطمئن قلبي ويهدأ بالي وتستريح نفسي. بل قد أعيد النظر في الكتاب الواحد مرات عديدة لأنني كلما فتحت كتاباً من كتب التراجم اعتقدت أنني أجده حافلاً بذكر أخبار إمامنا الفاضل.

فلما لم أجد شيئاً من ذلك تعلوني الدهشة ويتملكني الاستغراب وأتساءل بحيرة: كيف يُغَفل مثل هذه الشخصية اللامعة في سماء المعرفة؟ وكيف يهمل مثل هذا الكوكب المنير الذي أضاء الدنيا بسناَء علمه ونور معارفه وتزين جبين الحياة بجميل مناقبه وكريم شمائله؟. وليس أمامي أي جواب عن هذه التساؤلات إلا أن أتهم نفسي إما بالتقصير في البحث عنه، وإما بعدم الدقة والتأني في البحث. ثم لا أجد ما يبرىء نفسي من هذا الاتهام إلا المزيد من الاطلاع، وإعادة النظر بكل روية وأناة.

وهكذا بقيت أنفق من الوقت الكثير وأحصل من أخباره على القدر الضئيل. وسوف أسجل ثمرة هذا البحث الطويل، وحصيلة هذا العناء الشاق، رغم أنني على يقين بأن هذا المجهود لم يوصل إلى الغرض المنشود، ولكنني على يقين ـ أيضاً ـ بأنه سوف يضيء السبيل للسائرين، ويفتح الطريق أمام الباحثين وحينئذ فإذا ما بدا مني أي تقصير في أي جانب من الجوانب فحسبي من العذر ما ذكرت إذ لم أذكره خروجاً من ضيق الاغترار إلى فسحة الاعتذار ـ كما يقولون ـ وإنما ذكرته تعبيراً عن واقع مر عشته زمناً غير قليل، وما زالت آثاره في نفسي، وحتى يكون العذر واضحاً ومقبولاً، واللوم مد حوضاً ومردوداً، وحتى يتبين صدق ما ادعيته، وحقيقة ما قلته. أذكر هنا جملة من التراجم التي اطلعت عليها بنصها، وكما هي. وهي تعتبر أطول تلك التراجم وأشملها وأوسعها.

وأريد أن أنبه هنا إلى أنني سوف أضع فهرساً خاصاً بالكتب التي ترجمت له وأكتفي بذلك عن الإحالة على كل مرجع بمفرده فراراً من التكرار الممل.

يقول ابن الفوطي في كتابه: «الحوادث الجامعة» ص ٣١٠: وفيها ـ يعني سنة ٦٥٣ هـ توفي الشيخ تاج الدين محمد بن الحسن الأرموي مدرس الشرقية التي بناها الشرابي ببغداد وقد جاوز عمره ثمانين سنة وكان وحيد عصره فضلاً وفريد داره علماً قرأ على الإمام فخر الدين الرازي وصحبه وكان متواضعاً لمن دونه مترفعاً على من فوقه وكان عريض النعمة واسع الجاه بوجود الشرابي يستكثر من المماليك الحسان الترك وغيرهم وكان أهل بغداد يتحدثون فيه فلا يعبأ بحديثهم ولا يكترث لذلك حكى عنه بعض أصحابه قال: قلت له يوماً: إن الناس قد أكثروا القول في هؤلاء المماليك فقال: ألست تعلم أن الإنسان يجب أن يسكن أحسن الدور، ويلبس أفخر الثياب، ويأكل أطيب المأكل، ويركب أجمل المراكب؟ قلت: بلى. قال: فلم لا يكون من يلي خدمتي[1] به ويقرب منه على أحسن صورة؟ وإن شئت أريتك من بداري من الجواري الحسان فأمسكت عنه وعرفت أنه كذا ينبغي للعاقل أن يفعل. وقيل له يوماً: إن جاريتك فلانة تحب مملوكك فلاناً وكانا في غاية الحسن والجمال فقال الآن ثبت عندي صحة عقلها. ودفن في قبة بنيت له بالشونيزي[2].

وقال ابن السبكي في طبقاته الوسطى ج ١ الورقة ٦٧: «الأرموي هو محمد بن الحسين بن عبد الله الأرموي تاج الدين أبو الفضائل صاحب الحاصل مختصر في أصول الفقه وأحد الأعيان من تلامذة الإمام فخر الدين ابن الخطيب والفضلاء من أصحابه ذكره الحافظ أبو محمد أحمد عبد المؤمن بن خلف الدمياطي في معجمه وأسند عنه أبياتاً للإمام فخر الدين توفي ببغداد قبل واقعة التتار. وكانت واقعة التتار في المحرم سنة ٦٥٦ هـ ست وخمسين وستمائة».

---

(١) لعل الصواب: من يلي خدمته ويقرب منه.

(٢) الشونيزي: هي مقبرة الجنيد البغدادي ـ بجانب الكرخ. أنظر اللباب ٢/ ٣٣ وهامش المدارس الشرابية ١٤٦ وهامش طبقات الصوفية ٣٤٩.

وفي التحفة البهية في طبقات الشافعية لابن حجازي[1] ص ١٢٥ ـ ١٢٦: «تاج الدين أبو الفضائل محمد بن الحسين بن عبد الله الأرموي كان من أكبر تلامذة الإمام فخر الدين بارعاً في العقليات واختصر «المحصول» وسماه «الحاصل» وكانت له حشمة وثروة ووجاهة. وفيه تواضع. استوطن بغداد، ودرس بالمدرسة الشرقية وتوفي بها سنة ثلاث وخمسين وستمائة. وذلك قبل واقعة التتار فإنها كانت في المحرم سنة ٦٥٦ هـ».

وجاء في كشف الظنون في المجلد الثاني ص ١٦١٥ في معرض الحديث عن «المحصول» للإمام «فخر الدين الرازي»: «ومختصر آخر منه مسمى بـ «الحاصل» وهو للقاضي تاج الدين محمد بن حسين الأرموي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ست وخمسين وستمائة كما ذكره الأسنوي والسيوطي[2] أوله:

الخير دأبك اللهم والشر قضاؤك. . . . وسميته «الحاصل» من «المحصول» وأتمه في ذي القعدة سنة ٦١٤ هـ أربعة عشرة وستمائة هـ».

هذه هي أطول التراجم وأشملها بالنسبة للتراجم التي اطلعت عليها. ولعل من وقف على هذه التراجم يقتنع ـ تمام الاقتناع ـ بأنها في غاية الإيجاز ونهاية الاختصار وأنها لا تعطي الصورة الكاملة ولا تقدم الفكرة الكافية عن حياة إمام عظيم ومحقق كبير كإمامنا الأرموي بل هي دائرة ضيقة لا يمكن التحرك فيها لأي باحث يريد أن يخرج تلك الشخصية في ثوبها اللائق بها ويضعها في المكانة المناسبة لها.

ولعله أيضاً يتمثل تلك الحيرة التي عشتها، والآلام التي قاسيتها، ويدرك بأنني معذور حقاً فيقبل عذري فإن أعقل الناس أعذرهم للناس.

---

(١) هو عبد الله بن حجان بن إبراهيم الشهير بشرقاوي المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ.

(٢) قلت: هذا النقل غير صحيح إذ الأسنوي لم يقل: إنه توفي سنة ٦٥٦ هـ. بل قال: توفي قبل واقعة التتار وكانت واقعة التتار سنة ٦٥٦ هـ ثم قال: وفي حفظي أنه توفي سنة ثلاث وخمسين وستمائة. أما السيوطي فلم يترجم لتاج الدين الأرموي أصلاً في كتبه التي أمكنني الاطلاع عليها». وأنظر طبقات الأسنوي ١/ ٤٥٢.

وبعد عرض هذه التراجم التي تعتبر أطول التراجم وأشملها بالنسبة للتراجم التي اطلعت عليها ـ كما قلت ـ لم يبق إلا أن أقدم تلك الصورة التي استخلصتها منها ومن غيرها من التراجم التي هي أشد اختصاراً منها فضلاً عن أنها لم تضف جديداً.

أقدم هذه الصورة وإن كانت ضيقة لا يتسع حجمها لمقام إمامنا العظيم. قاتمة معتمة لم تتجل فيها شخصيته كما هي. ولكنني أبرزها كيفما كان حجمها ومهما كان وضوحها. فشيء خير من لا شيء، وما لا يدرك كله لا يترك جلّه. وربما يهيىء الله ـ سبحانه وتعالى ـ من يكبر حجم هذه الصورة، ويزيدها وضوحاً وجلاءً.

إن من أراد أن يكتب عن شخصية مثل شخصية الإمام الأرموي يقف حائراً كيف يبدأ الحديث؟ إذ الجوانب متعددة ومتكافئة ومتزاحمة ومتدافعة، والقلم والبيان عاجزان فلا يعرفان ماذا يسجلان، ولا فيما يتحدثان، أفي علمه؟ أم في خلقه؟ أم في حلمه وتواضعه؟ فكل جانب من هذه الجوانب يسابق الآخر ويزاحمه.

وسوف أتكلم عن كل جانب من تلك الجوانب بما يسمح به الوقت ويتسع له الإمكان راجياً من المولى جل شأنه أن يجعل التوفيق حليفي، والتأييد رفيقي، والإخلاص غايتي وهدفي، والإجادة والإتقان والإصابة ثمرة جهدي، فهو حسبي ونعم الوكيل وعليه اعتمادي وبه أستعين.

نســـبه وموطنــه:

الأرمــوي: هو الإمام الكبير والعالم الفاضل الجليل المحقق المدقق الحبر المفيد الذي فاق جميع الأقران، وسارت بمحاسنه الركبان، واشتهرت فضائله في سائر البلدان.

محمد بن الحسين أو الحسن بن عبد الله العلامة تاج الدين أبو الفضل الأرموي.

فلقبه تاج الدين، وكنيته أبو الفضل، أو أبو الفضائل، واختلف في اسم أبيه والذي اتفق عليه أكثر المؤرخين أن اسمه «الحسين»، ويذهب بعضهم إلى أن اسمه «الحسن».

والأرموي - بضم الهمزة وسكون الراء - نسبة إلى أرمية - بضم الهمزة وسكون الراء وفتح الياء مخففة بعدها هاء - وهي مدينة عظيمة قديمة بأذربيجان وقد شاركه في النسبة إليها جماعة كثيرون سيأتي التعريف بهم في فصل خاص.

فأرمية بلد الإمام الأرموي ومسقط رأسه. فيها ولد وعليها نما وترعرع وبها نشأ وتربى.

فالإمام الأرموي فارسي الأصل نشأ من سلالة غير عربية، وتربى في بيئة أعجمية. ولكنه كان يأوي إلى ركن شديد من شرف حسبه وكرم نسبه. وقد انعكست على نفسه خصائص تلك الأرومة وطباع ذلك النسب فكان يمتاز بنبالة النفس وسخاء الكف وحسن التواضع ونزاهة اللسان ونقاء السيرة وطهارة الجنان متأدباً متعففاً كثير الوفاء لأخلائه وأصحابه لطيف المعاشرة لأصدقائه وأحبابه حسن الصحبة معهم محمود العشرة بينهم عزيز النفس جم المروءة شريف الطبع عالي الهمة رحب الصدر سهل الخلق. له خلق نقي واضح عذب شهي لؤلؤي أرق من النسيم وأعذب من السلسبيل، إنه كان كثير الإحسان جم الفضل كثير الخير واسع الكرم محسناً إلى الناس وافر الحرمة عظيم الجاه جليل القدر شهير الذكر بعيد الصوت أبي النفس غزير الفضل وافر العلم براً زكياً تقياً متقمصاً بأثواب الورع والتقى متمسكاً بأسباب الرقي فارتقى جريئاً يقول الحق ويصدع بأمر الله لا يخاف في الله لومة لائم راجحاً في موازين العقل سابقاً في ميادين الفضل. بل هو للفضل كعبة يفرض حجها على من استطاع إليها سبيلاً. يصدق عليه قول ابن الوردي:

كان والله فقيهاً نزهاً	وله عرض عريض ما اتهم
كان لا يدري ومداراة الورى	ومداراة الورى أمر مهم

فإمامنا الأرموي من فضلاء عصره الذين طبعهم الله على الخير، وجبلهم عليه، وجعل الفضل من جبلتهم وخليقتهم، ومن جلة السادات الذين سار ذكرهم في الآفاق، وانتشر أمرهم في الخافقين، وأحد مشاهير أقطار الأرض، وأئمة الدنيا، وعظماء العالم الذين بخل الزمان أن يجود بأمثالهم، وعقمت الأيام أن تنجب أشباههم، ومن النجباء

الأذكياء أصحاب العقل والرأي والدهاء، وأهل التحقيق والاتقان، والعرفان والإيقان.

إنه جمع أشتات الفضائل والفواضل، وبلغ في مجده إلى مكانة يقصر عنها المتطاول فمكانته واضحة الغرر، بادية الحجول، لائحة على صفحات الدهر، لقد كانت تعلوه مهابة ووقار، وتحيا بمجالسه النفوس، فهو بحق قليل المثيل عديم النظير فضلاً ونبلاً ورأياً وحزماً وذكاءً وبهاءً وعفةً ونزاهةً وعقلاً ومهابةً.

وجملة القول فيه أنه معدن المحاسن والفخار، ومجموعة الفضائل والمكارم والمناقب وغرة في جبين الزمان، وسنة يقتدي بها من عشق المكارم وأحب الفضائل، ونور حدقة أوانه، وإنسان عين زمانه.

هذا وإن مناقبه أجل من أن تحصر أو تعد، وفضائله أسمى من أن تحصى أو تحد. وإن الكلام ليطول، وإن الحديث ليتشعب لو أردنا استقصاء محاسنه البديعة، وسرد مكارمه العظيمة، وحصر مناقبه الحميدة. على أنه أكبر من أن يدل عليه مثلي فميدان محاسنه فسيح، وجواد بياني كسيح.

تاريخ ميلاده:

ولكن متى ولد؟ وفي أي سنة اكتحلت عيناه بنور الوجود، واستضافته الحياة لتقدمه للعالم أستاذاً ومعلماً وإماماً ومربياً، وكاتباً محققاً، ومجتهداً مجدداً، يحمل رسالته في هذه الحياة سامية شريفة، ويؤديها كاملة حافلة بكل أنواع الخير وألوان الفضيلة؟.

إنَّ الجواب عن هذا صعب ومحيِّر، فإن كل الكتب التي ترجمت له واطلعت عليها أغفلت ذكر تاريخ ميلاده ولم تتعرض له إلا المدارس الشرابية. فإن مؤلفه ذكر أنه من مواليد سنة ٥٧٣ هـ ثلاث وسبعين وخمسمائة. ونحن إذا علمنا ـ كما سيأتي بيانه في تاريخ وفاته ـ أنه مات سنة ٦٥٦ هـ ست وخمسين وستمائة كما ذهب إلى ذلك بعض المؤرخين، وأشار إليه بعض كتب التراجم، وأنه مات عن سن عالية، وأنه عاش نيفاً وثمانين سنة. كما هو مصرح به في بعض كتب التراجم. أمكننا أن ندرك بأنه ولد بعد

سنة ٥٧٠ هـ سبعين وخمسمائة. ولكن لا يمكننا بعد ذلك معرفة السنة التي ولد فيها على وجه التحديد.

ولعل صاحب المدارس الشرابية عثر على مرجع تاريخي تعرض لبيان تاريخ ميلاده على وجه التحديد وإن كان فضيلته لم يشر إلى ذلك. وعلى كل فمن عرف حجة على من لم يعرف.

نشـــأتـه:

ولعل الذي عجن طينته بهذا الماء الذهبي، وصاغها في هذا القالب العجيب، والشكل الغريب، هو نشأته بأرمية، فقد كان لتلك النشأة الصالحة والتربية النقية الصافية الأثر البالغ الكبير، والدور العظيم الخطير في تكوين هذه الشخصية الفذة اللامعة تكويناً غريب الشكل، عجيب الصنع تكاملت فيه كل جوانب الخير والفضيلة.

فأرمية زرعت فيه هذه الأخلاق الفاضلة الجميلة، وغرست فيه تلك الصفات السامية النبيلة، وتعهدتها حتى آتت ثمارها طيبة كريمة، وتفتحت أكمام أزهارها عن رياحين العلم، وعبير المعرفة. إنه نشأ بأرمية وهي آنذاك مجمع الفقهاء، ومنتدى العلماء، لذلك: فقد ربته تربية هيأته لأن يصبح من أكابر العلماء، وجلة العظماء.

فقد ربت فيه نفساً كبيرة تسعى إلى الكمال، وهمة عالية تسمو إلى غايات المعالي.. حتى يقال: أين سمو النجم من همته؟ وكونت له نفساً عصامية تتمثل دائماً بقول الشاعر:

بلغنـا السمـاء مجـدنـا وسنـاءنـا ... وإنـا لنبغـي فـوق ذلـك مظهـرا

وبهذا الطموح الكبير، والهمة العالية، والعزيمة الصادقة، تعرض لنفحات ربه فأفاض عليه بجوده التأييد والتسديد، وقذف في قلبه نور العلم والمعرفة. فأصبح بحراً زاخراً، وروضاً زاهراً، وبدراً باهراً، ينير العالم بأشعة معارفه، ويضيئه بأنوار علومه، ويعطر الحياة بعرف أفكاره، ويرصعها بدرره وجواهره.

الفصـــل الثانـــي

في طلبه للعلوم المختلفة ومنزلته بين علماء عصره

درج الإمام الأرموي في عش العلم، وشب في ربوع المعرفة، ونما وترعرع في بيئة تعج بجهابذة العلماء، وفطاحل الحكماء، وتزخر بصنوف العلم، وألوان الثقافة المختلفة.

فنشأ مولعاً بمعرفة تلك العلوم، شغوفاً بتلك الثقافات، تؤوقاً لتلك المعارف، مغرماً بالوقوف على أسرارها ودقائقها. فاتجه إلى حلقات العلم ينهل منها، وانقطع إلى مجالس العلماء يغترف من معارفهم، ويتزود من علومهم ويرتوي من مناهلهم، وأكب على تحصيل العلم، وجد في طلبه والازدياد منه. فقرأ الكتب، ووعى المسائل، ومحص الحقائق، واختلط بالعلماء، وأوغل في التنقيب عنه، وعكف على البحث فيه والتحقيق، وانقطع لدراسته يشبع نهمه، ويروي حرقته مستسهلاً في سبيل ذلك كل مصعب، مستعذباً كل مر. يرى أن لذة العلم تكبر كل لذة، وحلاوته تفوق كل حلاوة، كما هو شأن كل من ذاق حلاوته فإنه يصبر على مرارة تعلمه.

لقد كان يرحل للتتلمذ على الأئمة والعلماء محتملاً في سبيل ذلك شظف العيش وخشونته، غير مبال بما يجشمه ذلك من مشاق، ويكلفه من جهد مضن وعناء ولا مكترث بما يلاقيه في سبيله من نصب وتعب وشقاء. يساعده على ذلك عقله المبتكر، وذكاؤه الحاد الذي به استطاع أن يستغل ذاكرته استغلالاً فاق فيه أقرانه. هذا فضلاً عن همته العالية، وروحه الأبية، ونفسه الكبيرة التي تعشقت المعرفة، وشغفها حب العلم، وآمنت كل الإيمان بأنه لن يخضع لها إلا إذا تجردت له، وأمضت فيه بياض النهار وسواد الليل في غير كلل ولا ملل بل في حب لا يفوقه حب، ولذة لا تدانيها لذة. لقد كان

شغفه بالعلم شديداً، وحبه له عظيماً، وقد دفعه هذا الشغف الشديد، والحب المفرط للعلم على الدأب والمثابرة، والسعي والجد والسهر والتحمل والبحث والتحقيق والتنقيح والتدقيق والتمحيص والتفتيش والتنقيب، وكأنه يتمثل قول الزمخشري:

سهري لتنقيح العلوم ألذ لي ... من وصل غانية وطول عناق

وتمايلي طرباً لحل عويصة ... أشهى وأحلى من مدامة ساقي

وصرير أقلامي على أوراقها ... أحلى من الدوكاء والعشاق[1]

وألذ من نقر الفتاة لدفها ... نقري لألفي الرمل عن أوراقي

أأبيت سهران الدجى وتبيته ... نوماً وتبغي بعد ذلك لحاقي؟

لقد اشتدَّ طموح الإمام الأرموي إلى اتقان علم الأصول والتبحر فيه فيمم وجهه شطر قبلة الأصول وكعبته ومرفئه ومنارته. ذلكم الذي طبق شرق الأرض وغربها ذكره، ولم يخف على أحد عرف أخبار الناس أمره، وسارت الركبان تذيع شهرته، وتعلن خبره، الإمام الأجل والمجتهد الكبير الإمام فخر الدين الرازي. فلازمه فترة طويلة يحضر حلقات درسه، وينهل من معينه الصافي، ويحتسي من رحيقه المختوم حتى أنفد ما عنده، كما تردد على غيره من جهابذة الأصول فجثا بين أيديهم، واقتبس منهم، وأخذ عنهم. تعمَّق في علم الأصول وسبر أغواره وأدرك أسراره، ونال حظاً وافراً منه. بل مد في مداركه باعاً وذراعاً، وتوغل في مسالكه علماً وطباعاً. حتى أخذ ينبوعه يسيل على لسانه.

كما أكثر من الاختلاف إلى حلقات المتكلمين ومجالسهم باذلاً جهده في طلب علم الكلام، مستفرغاً وسعه في تحصيله، مستغرقاً وقته في تحقيقه حتى نبغ فيه، وأحصى مسائله، وتمكن منه، وتغلغل في أعماقه، وفاق فيه أهل زمانه، وبزَّ سائر أقرانه.

وبحكم تثقفه بعلم الكلام. نظر في الفلسفة وما اتصل بها من منطق. إذ كان المتكلم لا يتمكن من هذا العلم ولا يجمع أفكاره حتى يكون الذي يحسنه من الفلسفة والمنطق في وزن الذي يحسنه من علم الكلام. وإن عباراته في كتابه «الحاصل» تدل دلالة واضحة على أنه وقف وقوفاً دقيقاً على أسرار المنطق، ودقائق الفلسفة، ونال حظاً عظيماً منهما، وتقدم فيهما على أقرانه من الأئمة الكبار أولى النفع والانتفاع.

---

(١) نغمتان في الموسيقى.

وهكذا بدت على إمامنا الأرموي مخايل الذكاء والنبوغ منذ طفولته، وأخذت مواهبه تتسع لكل ما يقرأ ويدرس، وعقليته تتفسح لكل ما يلقى في تلك الحلقات التي كان يختلف إليها، والدروس التي كان يحضرها، حتى نبغ في كثير من العلوم، واستبطن دخائل الكثير من الفنون، وجمع في عقله كل ثقافة عصره، وأصبح دائرة معارف زمانه، وأعجوبة دهره، ونادرة الفلك في أوانه، وتكونت له ملاذ عقلية شغلت وقته، وحببته في الكتب، وفرغته للبحث والاستقصاء. حتى أصبح إماماً فاضلاً، ومجتهداً كبيراً. يعد بحق في مصاف زعماء المعقول ويعتبر بصدق ممن ملكوا زمام المنقول.

اخترقت مؤلفاته حجب الزمان والمكان، واشتهر شهرة واسعة، وكانت تسبقه شهرته إلى كل مكان يحل فيه. وقد ضارع شيخه الرازي في تلك الشهرة وإن لم يكن نظيراً له ولا نداً.

ولما نضج علمه، واستوت معارفه جذبته بغداد فيمن جذبت من العلماء فغادر أرمية مسقط رأسه، وترك أذربيجان موطنه الأصلي. وقدم إلى بغداد مبعث العلم، وبيئته الصالحة، وأرضه الزكية. ولعل الذي حمله على عزم الرحلة إلى بغداد، والقدوم إليها كونها ميداناً لتسابق جياد الفحول في كل فن، وكون سوق العلم فيها نافقة آنذاك، وكونها أهم مركز للحركة الفكرية في المملكة الإسلامية لتفوقها في كل ناحية من نواحي العلم، وإحرازها قصب السبق في كل ميدان من ميادينه، وكونها مهد العلم، وعش العلماء، ومستقرهم، ولأن ـ خزائنها بالكتب معمورة، ومجالسها بالعلم والأدب مأهولة، ولأنها حاضرة الخلافة، وكعبة القصاد.

وما إن أحس البغداديون بمقدمه حتى تقاطروا إلى لقائه ظمأً إلى علمه، وتعطشاً إلى معارفه، فاستقبله من أكابرها وعظمائها جملة موفورة، ومن علمائها وأصحاب محابرها طوائف كثيرة. واقترن مقدمه بإعجابهم به، وتقديرهم له، وتوثقت الصلاة بينهم وبينه.

وما إن دخل بغداد حتى حمل لواءها، وملأ أرضها وسماءها واستتبع سادتها وكبراءها، وأصبح في العلم والأخلاق جمالها وإمامها، وعاش فيها ـ ما عاش ـ مبجلاً مفضلاً نافذ الأمر، مطاع الإشارة، تميل إليه القلوب، وتلهج بذكره الألسن، يعيش في ظلال العلم وادع النفس، رغد العيش، ولا غرابة أن يعيش في بغداد تلك المعيشة الوادعة الهنيئة. فبغداد كما قيل فيها:

بغـداد دار لأهـل المـال طيبـة　　　وللمفاليس دار الضنك والضيق

وإمامنا الأرموي كان من أهل المال والثراء فقد انهالت عليه الدنيا وأقبلت عليه بخيراتها، وفتحت في وجهه كل أبواب خزائنها.

وبجانب هذه الثروة العظيمة الهائلة، والأموال الجمة الطائلة، منحه الله خفة في الروح، وظرفاً في الطبع، واعتدالاً في المزاج، مما أعده لتكثير مطيباته، ووفقه لأن يظهر أثر نعمة الله عليه فيحظى بمرضاته، فكان يعطي لنفسه حظها في الحياة. مترفاً ينعم بالطيبات، فلا يأكل إلا ليناً، ولا يشرب إلا بارداً، ولا يلبس من الثياب إلا ما كان ناعماً فاخراً، ولا يركب من الدواب إلا ما كان نفيساً جيداً، كما كان بيته مكتظاً بالجواري الحسان والتركيات الملاح.

وربما تحدث أهل بغداد في هؤلاء المماليك، وأكثروا القول فيهم، ولكنه كان لا يعبأ بحديثهم، ولا يكترث له.. لأنه مقتنع بأن الإنسان كما يجب أن يسكن أحسن الدور، ويلبس أفخر الثياب، ويأكل أطيب المآكل، ويركب أجمل الراكب. فكذلك ينبغي أن يكون من يلي خدمته ويقرب منه على أحسن صورة، وأجمل هيئة.

وهو بهذا كله: لم يخرج عن سيرة العلماء المستقيمة، ونهجهم الصحيح لأن تمتعه بملاذ الحياة كان في حدود ما أباحه الشرع، وإعطاء نفسه الحرية في التمتع بالطيبات من الرزق كان في إطار الدين، وداخل حدود الإسلام. فقد كان يحتفظ لنفسه بالوقار والإحساس غير القليل بكرامته، يروضها على التواضع والانكسار حتى إنه كان يشتري حاجته بنفسه ويباشر مطالب الحياة بيده، وهو لم ينس ـ في هذا المال العظيم ـ حق الله. فقد كان في ماله حق معلوم للسائل والمحروم. كان يقصده ذوو الحاجة، ويؤمه ذوو الخلة فيعودون ظافرين بحاجتهم من يد سخية، وكف جواد البذل ويعشق العطاء ويمتد بالانفاق والسخاء، ويتمثل بقول الشاعر:

فلا الجود يفني المال والجد مقبل　　　ولا البخل يبقي المال والجد مدبر

وبهذه الروح الطيبة، وتلك النفس الكريمة، والأخلاق الفاضلة، وذلك السلوك الرفيع. تبوأ إمامنا الأرموي مكانة مرموقة في قلوب أهل بغداد، ونال الحظوة عندهم،

وذاع صيته في أرجاء بغداد، وانتشرت شهرته العلمية في آفاقها، وشغل سنى المراتب، ورفيع المناصب فيها.

فقد عيّنه شرف الدين إقبال الشرابي[١] مدرساً بمدرسته التي أسسها ببغداد[٢] فرنَّ صوته في جنبات تلك المدرسة بدروس الفقه والأصول وغيرهما من فروع العلم وصنوف المعرفة.

---

(١) الشرابي - بفتح الشين والراء وسكون الألف وفي آخرها باء موحدة هذه النسبة إلى الشراب واشتهر بهذه النسبة جماعة كان أجدادهم يصنعون الشراب ويحفظونه - والشرابي مؤسس هذه المدرسة هو: أبو الفضائل شرف الدين إقبال الشرابي المتوفى سنة ٦٥٣ هـ ثلاث وخمسين وستمائة.

وللشرابي هذا أثر فعال في تسيير شؤون الخلافة العباسية في عهد الخليفة العباسي المستنصر بالله وابنه المستعصم بالله إذ كان مقدم الجيوش العباسية على عهدهما. وقد تصدى للتتار وحاربهم خلال ربع قرن من الزمن - فلم يتمكنوا من احتلال بغداد إلا بعد ثلاث سنوات من وفاته كما أن له دوراً كبيراً في تمكين المستعصم بالله من الخلافة بعد وفاة أبيه المستنصر بالله. وقد اعترف المستعصم بالله بهذه اليد عليه فكافأه على صنيعه ونال عنده حظوة عظيمة وبلغ مكانة سامية.

وكان الشرابي محباً للعلم وأهله مقرباً للعلماء وقد دفعه هذا الحب الشديد لإنشاء المدارس العلمية فأنشأ مدرسة ببغداد هي التي عين تاج الدين الأرموي مدرساً بها. وأنشأ مدرسة بواسط ومدرسة بمكة. كما كان محباً للأفعال الخيرية ولذلك أنشأ جامعاً بواسط ورباطاً بمكة وحياضاً وبركاً للماء وعنى بوجه خاص بعين عرفة لينتفع بها الحجاج إلى غير ذلك من الأعمال الخيرية الدالة على شرف نفسه وعلو همته وكرمه وحبه للخير ولقد أنفق جل ما يملكه من الأموال الطائلة على تلك الأعمال الخيرية والمدارس العلمية التي أنشأها.

له ترجمة في البداية والنهاية ١٣/ ١٦١ واللباب ٢/ ١٥ والشذرات ٥/ ٢٦١ والحوادث الجامعة ٣٠٨ والمدارس الشرابية ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٧٣، ٧٤، وتاريخ علماء المستنصرية ٢/ ١٩٩ والنجوم الزاهرة ٧/ ٥١.

(٢) وتسمى هذه المدرسة بالمدرسة الشرابية أو الشرفية أو الإقبالية نسبة إلى مؤسسها أبو الفضائل شرف الدين إقبال الشرابي. وقد أنشأ الشرابي هذه المدرسة للشافعية كما أنشأ لهم مدرسة أخرى بواسط وبالعراق ومدرسة في الحجاز بمكة. والذي تولى بناءها هو شمس الدين أبو الأزهر أحمد بن الناقد وكيل الخليفة المستنصر بالله. وتم بناؤها في خلافة المستنصر بالله في شهر شوال سنة ٦٢٨ هـ ١٢٣٠ م. وبدأت الدراسة بها في آخر شوال من تلك السنة واحتفل بافتتاحها احتفالاً رائعاً وعظيماً وكان يوم افتتاحها يوماً مشهوداً اجتمع فيه جميع المدرسين والمفتيين ببغداد وعمل بصحنها اقباب =

وكان إذا جلس للدرس خيل إلى سامعه أنه يغرف من بحر. إذ هو ـ في علمه ـ معين لا ينضب، وفي معارفه ـ مدد لا ينفد ـ، إنه يموج بالعلوم كأنه البحر تتلاطم أمواجه ولكن ليس للبحر ما عنده من جواهر. وفضلاً عن غزارة علمه، وسعة مداركه، وهبه الله أسلوباً يمتزج بأجزاء النفس لطافة، وبالهواء رقة، وبالماء عذوبة وسلاسة. فكان إذا تكلم إنما هي الحديقة تتفتح أحداق وردها، أو هو البحر يلفظ بالعنبر والجوهر واللآلىء والدرر. وبجانب هذا كله كان نفاعاً بعلمه، شديد الرغبة في نشره وتعليمه. ربما استغرق كل نهاره، وقطع جل ليله في الدرس والشرح والبيان، والتأليف والتدوين والتصنيف. ولذلك فقد انتفع به الجم الغفير واستفاد منه الخلق الكثير، والعدد الكبير من رواد العلم وعشاق المعرفة على اختلاف طبقاتهم، وتنوع مذاهبهم.

وكان محل إعجابهم، ومضرب أمثالهم في حل الإشكال، وشرح عويص المسائل، وحل معضلاتها، وتوضيح غامضها، مرضي الطريقة عندهم، مهيباً بينهم يسود

= الحلوى فحمل منها إلى جميع المدارس والربط ورتب فيها خمسة وعشرين فقيهاً من بينهم الشيخ تاج الدين الأرموي.

وخلع عليهم وعلى جميع الحاشية ومن تولى عمارتها وقرئت الختمة وألقى الإمام تاج الدين الأرموي دروساً أربعة أعرب فيها عن غزارة فضله وسعة علمه.

وكان عدد الطلبة الذين كانوا يتفقهون فيها على المذهب الشافعي خمسة وعشرين فقيهاً. وهكذا ظلت عامرة بالتدريس فيها غاصة بحلقات العلم.

ولكن إلى متى كان ذلك؟ يقول صاحب المدارس الشرابية ص ١٤٥: «إننا لا نعرف الوقت الذي انقطعت فيه هذه الدراسة وجل ما نعرفه عن ذلك أخبار مقتضبة جداً وردت في بعض المراجع تشير إلى أن التدريس كان مستمراً في أواخر القرن السابع حتى آخر الربع الأول من القرن الثامن الهجري. وأما بالنسبة لموقعها ببغداد فقد ذكر ابن العماد الحنبلي أنها بنيت في سوق السلطان وقال ابن الفوطي إن بناءها كان في سوق العجم بالشارع الأعظم بالقرب من عقد سور سوق السلطان (باب المعظم) مقابل درب الملاحين وقال أيضاً: «وبنى ـ الشرابي ـ ببغداد مدرسة في سوق السلطان وقال النعيمي: إنها بنيت بسوق العجم من بغداد. وقد نقل صاحب المدارس الشرابية هذه النقول واستنتج منها أن موقعها هو ما يسمى الآن بـ «القصر العباسي» وأيد هذا الاستنتاج بأدلة فنية تثبت أن القصر العباسي كان مدرسة عباسية وأنها هي المدرسة الشرابية وترد على من خالف هذا. انظر شذرات الذهب ٥/ ٢٦١ والحوادث الجامعة ص ٢٤ و٣٠٨ والدارس في تاريخ المدارس ١/ ٢٥٩ والمدارس الشرابية ص ١٣٥، ١٣٦ وصفحات أخرى.

مجلسه الوقار، ويحوط درسه الهيبة والإكبار، لما يتمتع به من كمال المروءة، وحلاوة المنظر، وجمال الأخلاق، وشدة التواضع، والحرمة الوافرة، والتبحر في العلم، والفصاحة، والبراعة، ودقة الفهم، والغوص على المعاني، والقدرة الخارقة على البحث والاستنتاج والاستنباط والتطبيق والتنظير.

لذا: انتهت إليه الرحلة من أقطار الأرض، وقصده طلاب العلم من كل ناحية، وأقبلوا عليه من كل حدب وصوب، يتمتعون بنتائج بديهته، ويتيمّنون بعالي آرائه. ووفد عليه رواد المعرفة، والتفوا حوله، وأحاطوه كما تحيط الهالة بالقمر. متعطشين لقطرات من أمواج بحره العذب الفرات. فهبّوا يكرعون من حياضه، ويقطفون من رياضه، ويلتقطون من شاطئه الدرر، ويجتنون الجواهر.

فقد كان ما يلقيه إليهم من صنوف العلم، وأنواع المعرفة، وألوان الثقافة ـ يقع من قلوبهم موقع الزلال البارد من الظمآن والطعام الشهي من الجوعان. بل إنه وقع منهم موقع قميص يوسف في أجفان يعقوب. وقد فتح الأبواب واسعة أمامهم كي يبحثوا ويحصلوا ويتعمقوا وكان بجانب هذا يحسن إليهم بماله ويعينهم بجاهه مع التواضع الزائد، والعظمة في نفوسهم، ماضياً معهم على طريقة السلف في طرح التكلف حتى تخرج به جماعة تصدروا في حياته وانتشرت تلاميذه، وصاروا أئمة فضلاء، وأصبحوا كواكب العصور المتأخرة، فدونوا العلم، وحفظوه لمن أتى بعدهم ممن نشأوا في العصور المظلمة.

كما فتح بابه للعلماء والفلاسفة فكان بيته محط رحالهم، وكعبة آمالهم فيه يلتقون، وعنده يجتمعون، يتناظرون في قضايا العلم، ويتباحثون في مسائله، مقرين لإمامنا بالفضل معترفين له بسعة الاطلاع، وغزارة المادة، وسرعة البديهة، وصفاء الخاطر، وقوة الحافظة، وطول البحث، وعمق النظر، وجودة القريحة، وبتضلعه في كل فن من الفنون، وخاصة العلوم العقلية، وعلى الأخص علم الجدل والمناظرة.

فهو متمكن منه ماهر فيه نظار لا يكاد ينقطع في المباحث فصيح العبارة يحسن التعبير عن الأشياء الدقيقة بالألفاظ الرشيقة له القدرة الفائقة على إبداء الحجة المسرعة، وله الشهرة الذائعة بحسن المناظرة وإلجام الخصوم والوثوب على النظير في مجالس

النظر حتى لكأنه صاحب ثأر، وهو في ذلك كله يصدر عن قريحة وقادة، وبصيرة نفاذة، وذهن متوقد كأنه شعلة نار.

وهكذا أقام ببغداد يعيش معيشة العلماء محبوباً عند أهلها يِحل عندهم في المكان الأسمى، وفي درجة من الاجلال والتعظيم تجل عن الوصف.

ولا عجب أن يتعلق به طلبة العلم إلى هذا الحد، فقد كان محققاً مدققاً حافظاً مطلعاً باحثاً متعمقاً نادرة في الذكاء غاية في جمع العلوم متأدباً كثير الوفاء لتلاميذه بسيط الكف رحب الصدر موطأ الأكناف سهل الخلق كريم الطباع فضاض المشكلات وبدر المدلهمات وحامل لواء المعقولات ورافعاً راية المنقولات بل كان نجمة لامعة في سماء الأصول، وبدراً منيراً في آفاق المعقول، ودرة مرصعة في تاج الفلسفة، وجوهرة ساطعة في جيد الكلام.

ولا غرابة أن يرتبط به عشاق المعرفة إلى هذا المستوى فقد كان من مشاهير زمانه وأحد أفذاذ العالم بعيد الغور متوقد الخاطر شديد التعمق غزير العلم قوي الحجة باحثاً مستفيضاً متبحراً في العلوم العقلية مشاركاً في سائر العلوم الأخرى مشاركة محقق ضليع.

وفوق هذا وذاك فالأرموي ممن وهبهم الله ذوقاً مرهفاً ومنحهم عقلاً بصيراً يعرف كيف يفيد من كنوز المعرفة وممن أعطاهم أسلوباً فضفاضاً جذاباً سهلاً عذباً غير ممل قرب به الأصول إلى الأذهان وجلا به غامضه وأوسع ضيقه وجعله في متناول كل ذهن يفهم وأقنع عقول قوم لم يكن يقنعهم القول الموجز والتعبير المجمل.

ومن منحهم لفظاً رشيقاً فخماً ومعنى ظاهراً مكشوفاً وقريباً معروفاً وعبارة منقحة مصفاة محررة معتدلة مستوية ليس فيها أي اعوجاج أوانحراف وإنما فيها التناسق الكامل الذي يفتن قارئه بدقة تعبيره وروعة تصويره وباتساع جنباته وقوة بنائه. فقد كان يغوص على المعاني الدقيقة ويصوغها في أحسن لفظ وأجمل بيان.

وما هذا إلا دليل يقيني، وبرهان قطعي على حدة ذهن إمامنا الأرموي، وصفاء قريحته وقوة عبقريته، وسعة اطلاعه، واستقلاله في التفكير، وعلى طبعه السليم، وفهمه المستقيم، واتساع باعه في أنواع العلوم كلها. فكأنه المعنى بقول الشاعر:

كم مقفل ضل فيه العقل فانفرجت أرجاؤه لحجاه عن معانيه

وعلى الجملة فقد كان تاج الدين الأرموي من العلماء القليلين الذين لهم أثر واسع، ومن الأئمة المخلصين الذين حفظوا العلم للخلف وسهلوا سبله للمتأخرين، ومن أساطين الأصول الذين غرسوا له جناناً ناضرة وشادوا له ربوعاً عامرة بل هو فارس الأصول المجلى وجامع جوامعه وإمامه المحلى.

وحري بنا أن نقف قليلاً عند كتابه ـ الحاصل ـ فإننا نجده برهاناً بيناً على دقة عقله، ودليلاً صادقاً على إرهاف حسه وغزارة علمه وجزالة صياغته وقدرته الفائقة على الإيجاز والاختصار مع أداء الغرض والإيفاء بالمعنى المطلوب.

وحجة ناطقة بجودة قريحته وحدة ذكائه وفطنته ووفور فضله وكمال عقله وعلو همته التي تربو على همم أهل زمانه، ووقاره الذي يسمو فيه على أقرانه.

إن من يعيش مع كتاب «الحاصل» ويقف عند كل دقيقة من دقائقه ويتأمل كل مسألة من مسائله تتضح له الصورة الحقيقية التي كان عليها مؤلفه من رجاحة العقل وعمق التفكير وحرية الفهم والمقدرة النادرة على تصوير المسائل وتوضيحها والمهارة الفائقة على عرضها وتحليلها.

إنك إذا وقفت أمام أي بحث من أبحاثه واستعرضت أية صفحة من صفحاته فكأنما أنت واقف أمام مائدة جمعت كل الأصناف وحفلت بكل ما لذّ وطاب. بل إنك لتحس، بأنك ضيف عزيز في ساحة شخص كريم يطوف عليك بأكواب من الذهب وأطباق من الزمرد فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين.

فإمامنا الأرموي إذا ما أراد أن يصور مسألة أصولية أضاف عليها من بيانه وكأنه يسيغ اللقمة الجافة بمسوغ شهي وطيب لذيذ، وما أن يحس القارىء باختناق في جو تصور هذه المسألة حتى يقفز به الأرموي على جواد خياله ويطير به على صهوة بيانه إلى جو هادىء طاهر نقي معطر بنسمات فهمها مؤرج بعرف إدراكها وتصورها.

وما أن يشعر القارىء بتصارع مع موجات تعقيدها وانجذاب إلى أعماق بحر خطورتها حتى يجد يد الأرموي ممدودة لإنقاذه وانتشاله إلى حيث شاطىء التمتع

بجمالها ونور وضوحها ثم يمسح عليه بأنامل أسلوبه وريق يراعه وبلسم بيانه فينسيه ذلك الجهد ويذهب عنه ما لاقاه من نصب في تصورها وعناء في تصديقها.

وهكذا كتب كتابه الحاصل بأسلوب يجلو صدأ الأذهان ويكشف واضح البرهان لأنه نظمه أحسن نظم ورصفه أحسن رصف وكساه أجزل لفظ، ونقحه أجمل تنقيح إن أسلوبه يقود سامعيه إلى السجود ويجري في القلوب جري الماء في العود. بقدر ما كان معناه لطيفاً تنجذب إليه النفس ويجتمع فيه الحس ويميل إليه السر ويجول فيه الفكر مع حسن تفصيل وإصابة تمثيل وتمكن ترتيب ولطافة تهذيب وجودة إيضاح، فكأنه وهو يكتبه يتمثل بقول البحتري:

في نظام من البلاغة ما شـ	ـك امرؤ أنه نظام فريد
حزن مستعمل الكلام اختيارا	وتجنبن ظلمة التعقيد
وركبن اللفظ القريب فأدركـ	ـن به غاية المراد البعيد

وإنك من خلال معايشتك لهذا الكتاب تستطيع أن تعرف المبدأ الذي اختاره الأرموي لنفسه، في الكتابة والطريق الذي رسمه للتصنيف والمنهج الذي رضيه للتأليف.

لقد سلك منهج التحرر من كثير من القيود التي تقيد بها علماء عصره ورفض لزوميات مؤلفي أهل زمانه. إنه تحرر من ثقل الغموض فعمد إلى الوضوح في التعبير كما جافى التكرار الذي تمجه النفوس وتلفظه العقول ويوجب في التصنيف دخلاً ويكسب التأليف خللاً وكثيراً ما بليت به مؤلفات عصره. كما تحرر من الاستطراد المعيب فلم يذكر مسألة في غير محلها ولم يقحم بحثاً في غير موضعه بل كان يزن كل كلمة قبل أن يضعها ويقيس كل جملة بالمقياس الدقيق لتكون لفق أختها.

لقد آمن بالفلسفة والمنطق كسلاحين ضروريين لمن أراد الدفاع عن حمى الدين والذب عن بيضة الإسلام والذود عن تراثه العظيم فاستخدم الكثير من الأدلة المنطقية والأساليب الفلسفية مع سياسة علمية تتمثل في ملاينته ورده على الخصوم في هدوء وأدب واحترام وهو بهذا المنهج الذي التزمه والطريق الذي سلكه قد نقل إلى كتاب

«الحاصل» عصارة ما في كتب الأصول الأخرى التي تقدمته وعلى الأخص ومنها: كتاب المحصول للإمام الرازي صنع هذا كله دون أن يصيب أسلوبه ضعف أو وهن إذ كان يفقه أسرار اللغة فقهاً دقيقاً ويعرف كل ما يتصل بتلك الأسرار من رونق وبهاء وجمال. لذلك رتفع أسلوبه في جميع مراحل الكتاب عن الخلل والتعقيد وتجافى عن الركاكة والتعسف والإبهام، وابتعد عن التقعير والتقعيب والكلام الوحشي الغريب وأخذ من صناعة البديع بنصيب فكان كاللؤلؤة المضيئة تزهر وتنير.

إنه التزم في كتابه الأسلوب الرصين والتعبير الفصيح واللفظ العربي الأصيل فجاءت معانيه أجلى من الصبح وألفاظه أحلى من الظفر بالنجح وكان كتاباً أحلى من أمن بعد خوف وبرء بعد سقم ومن خصب بعد جدب وغنى بعد فقر ومن برد الشراب على الأكباد الحرار.

توليـــه القضـــاء:

وهكذا ظل الإمام الأرموي يتدرج في مدارج الرقي ويتنقل في معارج الشرف ويتقلد شريف الأعمال حتى ساقه القضاء إلى القضاء دون أن يسعى إليه أو يتمناه لما يعلم فيه من مخاطر، ولمتوليه من مهالك فباشر منصب القضاء عهداً طويلاً وسار فيه سيرة مرضية زكية تدل على حذقه وكمال فضله، وعظم قدره فكان مثلاً رائعاً للعدالة والنزاهة مشهوراً بنفاذ الأحكام وعدم المحاباة متثبتاً في أحكامه متئداً فيها لعلمه بأن القضاء مزلقة قدم لا بد من الاتئاد فيه.

وقد كان لتوليه القضاء أثر كبير في بناء شخصيته العلمية وتوسيع مداركه الفقهية إذ في القضاء امتحان للنظريات العلمية وصهر لها في بوتقة العمل ومواجهة لمشاكل عملية لا يدركها من اقتصر على النظر وفيه مقابلة الصعاب في طرق المرافعات ممن له البينة ومن عليه اليمين وما إلى ذلك من الفوائد العلمية التي لا يفكر فيها من يستفتى ولا تخطر ببال من يصنف، ولا تمر بخاطر من يدرس أو يؤلف. كما أنه يستطيع بجانب ذلك أن يعرف من شؤون الدولة ومناحيها في التفكير والعمل وما يعرض لها من مشاكل وكيف تحل ما لا يعرفه غيره. وكل هذا يكسبه نظراً جديداً ورأياً في مسائل لا يراها من يقيس

أو يستحسن بين جدران أربعة أو في حلقة المسجد.

وعلاوة على هذا فإن فيه امتحاناً خطيراً وابتلاءً كبيراً لرصيد الشخص الديني ومقدار ما يتمتع به من أمانة ونزاهة وعفة وعدالة إذ قد يعرض عليه من القضايا ما يكون أحد طرفيها ممن له تأثير على شخصيته لأي اعتبار من الاعتبارات التي قد يزل معها قدم القاضي عادة وينزلق في وحلها المدنس لمحيا الكرامة والملوث لجبين الشرف والمروءة والعدالة وما أكثر انزلاق القضاة في مثل هذه المهاوي وما أكثر ارتطامهم في حمأتها وما أكثر ما ذبحوا أنفسهم بدون سكين وما أكثر نصيبهم في جهنم وما أقله في عليين ولكن الله حفظ إمامنا من ذلك الخطر وحماه من الوقوع في تلك المزالق وعصمه من التردي في تلك المهالك وثبت أقدامه على صراطه المستقيم. فكان مفرد الثلاثة ـ إن شاء الله ـ بعلمه وعدله وخلقه وفضله وتأييد الله له وتوفيقه إياه.

لقد اجتاز هذا الامتحان الخطير وخرج من هذا الابتلاء العسير بكل نجاح وتفوق فرفع راية العدالة عالية خفاقة في سماء بغداد واضعاً نصب عينيه ذلك الدستور الرائع الذي وضع مواده للقضاة إمام العدالة وحامل لوائها الخليفة الثاني سيدنا عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه.

فما كان ليطمع صاحب جاه أو سلطان في انحراف الإمام الفاضل والقاضي الجليل العادل ـ عن الحق أو عدوله عنه أو محاباته له.

لقد كان مع الحق حيث دار ولمن كان لا يخشى فيه لومة لائم ولا يخاف فيه غير الله.

وما كان لييأس فقير أو مسكين من استخلاص حقه وأخذه كاملاً في ظل عدالته كيفما كان نوع ذلك الحق ومهما كانت منزلة من ترتب عليه. إنه لم يخرج في يوم من الأيام عن جادة الحق فيتبع هواه ولم يحد في قضية من القضايا عن منهج العدل فيحكم بغير بينة أو حجة أو سنة ماضية. بل كان مثلاً رائعاً في العدل والنزاهة وأسوة حسنة للقضاة الصالحين.

وهو بذلك كله يطلب وجه الله ورضوانه غير منتظر أي جزاء مادي أو متاع دنيوي.

وبعد فهذه لمحة سريعة عن حياة الأرموي العلمية وعجالة مستعجلة عن مكانته التي تبوأها بين علماء عصره ونبذة قصيرة عن منزلته التي احتلها في نفوس تلاميذه وفكرة موجزة مختصرة عن أسمى المراتب التي نالها والمناصب التي تولاها. وقد يطول بنا القول لو تحدثنا عن ذلك بالاستقصاء والتفصيل فاجتزأنا بهذا القدر. على أنه ليس في مقدور هذا القلم العاجز أن يصول تلك المكانة العلمية التي منحها الله لهذا الإمام الفاضل الجليل والعالم المجتهد الكبير الذي كان وادياً من العلم زاخراً ونهراً من المعارف طافحاً بل بحراً طامياً لا يشق لجه ولا تكدره الدلاء ولا يعرف لجواهره أول من آخر.

الفصـــل الثـالـث

في التعريف ببعض جماعة اشتهروا بالنسبة إلى أرمية

لقد اشترك مع مؤلفنا ـ تاج الدين الأرموي ـ في النسبة إلى أرمية جماعة كثيرون. مما أوقع بعض من ترجموا له في الخطأ ظانين أن المعنى بهذه النسبة هو الأرموي ـ صاحب الحاصل ـ أينما ذكرت.

لذا: أريد أن أعرف ببعض هؤلاء حتى يعلم أنها ليست خاصة به، وأنه إذا وجد ذكر الأرموي في أي مقام يجب أن نتثبت وندرك على وجه الدقة من هو المراد منهم. كي لا نقع فيما وقع فيه ذلك البعض.

وإذا كنت لم أستطع حصر أسماء كل المشتركين في هذه النسبة لصعوبته فحسبي ذكر بعضهم فإنه كاف في الإعلام بأنها مشتركة بين عدد غير قليل دون أن يغلب إطلاقها على واحد منهم.

وهذه هي ترجمة من استطعت العثور على اسمه والترجمة له:

١ ـ أبو الغنائم الأرمــوي:

هو: غانم بن حسين الموشيلي الأرموي الأذربيجاني.

كان فقيهاً بارعاً مناظراً ورد بغداد وتفقه بالشيخ أبي إسحاق الشيرازي. ثم رحل إلى نيسابور وجلس إلى إمام الحرمين وسأله أن يقرأ عليه شيئاً من علم الكلام فنهاه عن ذلك وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما قرأته.

توفي بأرمية في حدود سنة ٥٢٥ هـ وعمره تسعون سنة[١].

---

(١) طبقات الأسنوي ١/ ١٠٣ ـ ١٠٤ واللباب ٣/ ١٨٩.

٢ ـ ابن يونس الأرمــوي:

هو: الشيخ عبد الله بن يونس الأرموي، الزاهد صاحب الزاوية بجبل قاسيون كان أحد أعلام الفقهاء الحنفية صالحاً متواضعاً له أحوال ومجاهدات. مات سنة ٦٣١ هـ[(١)].

٣ ـ محمد بن الحسين أبو بكر الأرمــوي:

هو: أبو بكر محمد بن الحسين بن عمر الأرموي الأذربيجاني. دخل بغداد سنة ٤٦٥ وتفقه على الشيخ أبي إسحاق الشيرازي. وكان عارفاً بالمذهب جميل السيرة مرضي الطريقة.

توفي سنة ٥٣٧ هـ[(٢)] ودفن بالكرخ.

٤ ـ ابن الشويخ الأرمــوي:

هو: أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن الحسين بن الشويخ الأرموي. كان فقيهاً شافعياً سمع وحدث توفي بمصر بعد الستين وأربعمائة[(٣)].

٥ ـ أبو الفضل الأرمــوي:

هو: القاضي أبو الفضل محمد بن عمر بن يوسف الأرموي الشافعي البغدادي. ولد سنة ٤٥٩ هـ ببغداد. كان فقيهاً إماماً صالحاً كثير التلاوة تفقه على الشيخ أبي إسحاق الشيرازي وسمع من كثيرين وسمع عنه كثيرون أيضاً. توفي في رجب سنة ٥٤٧ هـ[(٤)].

---

(١) شذرات الذهب ٥/ ١٤٥ ـ ١٤٦ ومرآة الجنان ٤/ ٧٥ وفيها: عبد الله بن يونس الأرموي. والنجوم الزاهرة ٥/ ٢٨٥ وفيها: عبد الله الأرمني.

(٢) طبقات الأسنوي ١/ ١٠٦ ـ ١٠٧ وطبقات ابن السبكي ٦/ ٩٨.

(٣) طبقات الأسنوي ٢/ ٩٢ واللباب ١/ ٣٥ وحسن المحاضرة ١/ ٤٠٤ وفيه: أبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن الحسين بن شريخ الأموي كان فقيهاً شافعياً سمع وحدث وتوفي بمصر في سنة ستين وأربعمائة. ومعجم البلدان لياقوت الحموي ـ المجلد الأول ص ١٥٩.

(٤) طبقات الأسنوي ١/ ١١٢ ومرآة الجنان ٣/ ٢٨٥ والوافي بالوفيات ٤/ ٢٤٥ وطبقات ابن السبكي ٦/ ١٦٥ ومعجم البلدان لياقوت الحموي ص ١٥٩.

٦ ـ **السـراج الأرمـوي:**

هو: القاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي صاحب التحصيل واللباب مختصر الأربعين في أصول الدين. ولد سنة ٥٩٤ هـ وقرأ بالموصل على الكمال بن يونس وولي القضاء بقونية وتوفي بها سنة ٦٨٢ هـ[(١)].

٧ ـ **شرف الدين الأرمـوي:**

علي بن الحسين بن علي بن الحسين بن خلف بن محمد الحسيني الأرموي الملقب بشرف الدين والمكنى بأبي الحسن نقيب الأشراف المعروف بابن قاضي العسكر. ولد سنة ٦٩١ هـ وتفقه على مذهب الشافعي وبرع في العربية والأصول ودرس بالمشهد الحسيني. توفي سنة ٧٥٧ هـ[(٢)].

٨ ـ **صفي الدين الهندي الأرمـوي:**

هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الشيخ صفي الدين الهندي الأرموي الشافعي. المكنى بأبي عبد الله ولد ببلاد الهند سنة ٦٤٤ هـ. كان إماماً في أصول الفقه وأحد أئمة الأشاعرة في علم الكلام رحل إلى اليمن سنة ٦٦٧ وقدم إلى مصر ثم سار إلى الروم ثم استقر به النوى في دمشق فاستوطنها واشتغل بالتدريس في مدارسها. ومن مؤلفاته في علم الكلام: «الزبدة» و«الفائق» وفي أصول الفقه: «النهاية» و«الرسالة «السيفية».

توفي سنة ٧١٥ هـ بدمشق ودفن بها وعمره ٧١ سنة[(٣)].

٩ ـ **صفي الدين الأرموي البغدادي:**

هو صفي الدين عبد المؤمن بن يوسف بن فاخر. المولود سنة ٦١٣ هـ. كان كثير الفضائل له إلمام كبير بعلم التاريخ وعلم الخلاف وعلم الموسيقى وعلم الإنشاء والعلوم العربية جملة. وكان يجيد نظم الشعر بالغ الغاية في تجويد الخط وقد اشتغل بضرب العود وكانت قابليته فيه أعظم من الخط، وقد نال به حظوة كبيرة عند الخليفة

---

(١) طبقات الأسنوي ١/ ١٥٥ وطبقات ابن السبكي ٨/ ٣٧١ وروضات الجنات ٨/ ١١٨.
(٢) طبقات ابن السبكي ٦/ ١٤٦ وحسن المحاضرة ١/ ٤٩٦ وطبقات الأصوليين ٢/ ١٧٧.
(٣) طبقات ابن السبكي ٥/ ٢٤٠ والشذرات ٦/ ٣٧ والوافي بالوفيات ٣/ ٢٣٩.

المستعصم. كما عاش به مترفاً منعماً في عهد «هولاكو» وله من المؤلفات «كتاب الأدوار» مات سنة ٦٩٣ هـ وعمره نحو ٨٠ سنة[١].

١٠ ـ قاضي العسكر الأرمـــوي:

هو: محمد بن الحسين بن محمد بن الحسين بن ظفر القاضي شمس الدين أبو عبد الله العلوي الحسيني الأرموي. المصري المعروف بقاضي العسكر ولد سنة ٥٧٨ هـ كان إماماً فقيهاً أصولياً نظاراً ديناً درس بالشريفية وشرح المحصول وفرائض الوسيط. وولي نقابة الأشراف وقضاء العسكر وهو الذي وهم فيه محقق طبقات الأسنوي وفهم أنه هو صاحب الحاصل ـ كما أسلفنا. مات سنة ٦٥٠ هـ وعمره قد جاوز السبعين[٢].

١١ ـ أبو الطيب الأرمـــوي:

هو: أبو الطيب نعيم بن مسافر بن جعفر الأرموي[٣]. كان عالماً فاضلاً فقيهاً ورعاً تفقه ببغداد وسمع وحدث. لم يتعرض الأسنوي في طبقاته لذكر تاريخ ميلاد أبي الطيب ولا لتاريخ وفاته ولم أعثر له على ترجمة في غير طبقات الأسنوي.

١٢ ـ صفي الدين الأرمـــوي:

محمد بن أبي بكر بن محمد الأرموي القرافي. الشيخ الفقيه الصالح اللغوي صفي الدين. ولد سنة ٦٤٧ هـ تقريباً طلب الحديث بنفسه وقرأ وسمع كثيراً من الكتب المطولة. من ذلك مسند الإمام أحمد قراءة على المسلم بن علان بسنده. وسمع على النجيب عبد اللطيف الحراني وناصر الدين بن المنير. وغيرهم. كان من كبار الصوفية يؤثر الانقطاع وملازمة الاشتغال ولا سيما في لغة الحديث والفحص عنه حتى جمع في اللغة كتاباً حافلاً جمع فيه ما في الصحاح و«التهذيب» و«المحكم» وله ذيل كبير على

---

(١) الحوادث الجامعة ص ٤٨٠ وتاريخ علماء المستنصرية ١/ ٢٦٥ ـ ٢٧٤.

(٢) الوافي ٣/ ١٧ والسلوك ١/ ٢٧٣، ٣٠٧، ٣٨٥ وحسن المحاضرة ١/ ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٣) طبقات الأسنوي ١/ ٩٩.

النهاية لابن الأثير. سمع عنه ابن جابر يسيراً وتناول من يده وأجازه إجازة عامة في كل ما تصح فيه الإجازة ولم يذكر وفاته في مشيخته[1].

١٣ ـ الشيخ الأرموي:

هو الشيخ الصالح القدوة العارف أبو إسحاق إبراهيم بن الشيخ الصالح أبي محمد عبد الله بن يوسف بن يونس بن إبراهيم بن سلمان الأرموي. كان فيه عبادة وانقطاع وله أدوار وأذكار وكان محبباً إلى الناس توفي سنة ٦٩٢ هـ[2].

---

(١) درة الحجال ٢/ ٣٢٠ ـ ٣٢١ وتذكرة الحفاظ ٤/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣ وفيه: مات في سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة عن بضع وسبعين سنة.

(٢) شذرات الذهب ٥/ ٤٢٠ ومرآة الجنان ٤/ ٢٢٠.



الباب الثاني

في

الكلام على شيوخ الأرموي وأقرانه
وعلى تلاميذه وأصحابه

وفيه فصول ثلاثة



الفصـــل الأول

فـــي
شيوخه وأقرانه والترجمة لأهمهم وأشهرهم

من الواضح والبديهي أن الإمام الأرموي لم يصل إلى هذه المكانة العلمية الكبيرة التي تبوأها إلا بعد تلمذة طويلة وملازمة كبيرة لكبار العلماء وأجلائهم، وإلا بعد أن أخذ عن الكثير من أولئك العلماء، وتلقى عنهم وجثى بين أيديهم وجالسهم وتردد عليهم واتصل بهم.

وقد وددت أن تزودني كتب التراجم بمعلومات وافية عن هؤلاء العلماء، وتعطيني أخباراً مستفيضة عنهم حتى يتسنى لي التعريف ببناة شخصية إمامنا الأرموي الفذة الذين شادوا صرحها الشامخ وساهموا في إنشائها إنشاءً مدهشاً ومذهلاً. هذه الشخصية التي ساهمت مساهمة فعالة ولعبت دوراً خطيراً في بناء النهضة العلمية الكبيرة في عصر هو أزهى العصور الإسلامية نتاجاً وتأليفاً وأحفلها بالعلماء والمؤلفين، وهو العصر العباسي الثاني فقد كان لتاج الدين الأرموي، دور عظيم وكبير في نشر العلم وتعليمه في ذلك العصر. فلقد أخذ عنه الكثيرون وتتلمذوا عليه.

وكنت حريصاً أشد الحرص على أن أظفر بأسماء أبرز هؤلاء التلاميذ وأشهرهم حتى يمكنني التعريف بأهمهم والترجمة له ليتبين لنا بصورة أوضح وأجلى مدى مشاركة تلك الشخصية في بناء الحركة العلمية ومقدار مساهمتها في نشر التراث الإسلامي وليتضح لنا بشكل أشد جلاء مدى تأثرها وتأثيرها في تلك الحقبة التي عاشتها، والعصر الذي نشأت فيه.

كل هذا كان موضوعاً في خطة البحث على أساس أن كتب التاريخ تكفل تحقيق هذا المطلب، وتساعد على الإيفاء بهذا الغرض، وكنت ظننته سهلاً ميسوراً، لم يتطلب مني أكثر من بذل الجهد في الاطلاع على تلك الكتب. وهذا شيء موضوع في تقديري منذ تسجيل هذه الرسالة. ولكن الأمر تجلى عن خيبة الرجاء وتكشف عن ضيعة الأمل، وتحول إلى أحلام لا أمل في تحقيقها ولا طمع في حصولها حيث إن كتب التراجم التي تعرضت للكتابة عن الإمام الأرموي والتعريف به ضنت علينا ببيان مشايخه الذين تتلمذ عليهم وأخذ عنهم وتأثر بهم فلم تذكر لنا منهم سوى الإمام الرازي، كما بخلت علينا أيضاً بذكر تلاميذه الذين أخذوا عنه وتتلمذوا عليه وتأثروا به فلم تذكر منهم إلا عدداً قليلاً جداً لا يكاد يذكر. على الرغم من أن هذه الكتب تصرح بأن الإمام الأرموي تولى التدريس بالمدرسة الشرابية زمناً طويلاً، وهذا بالضرورة يقتضي أنه تتلمذ عليه أعداد كبيرة، وأخذ عنه جموع وفيرة، ولكن أين هي هذه الأعداد؟ ومن هم هؤلاء التلاميذ الذين تلقوا عنه وتأثروا به؟.

هذا ما كنا نتطلع إليه ونحرص على معرفته، ولكن ضيق المراجع ـ كما سبق أن ذكرت ـ حال بيني وبين تحقيقه، ونحن لا نحمل كتب التاريخ كل المسؤولية، وإنما نحملها لتلك الأحداث التي تلت وفاة الأرموي فقضت على كل آثاره ومضت بكل أخباره، كما مضت بأخبار الكثيرين من أضرابه.

وعلى كل حال فإنني لا أدعي أني استقصيت كل ما كتب عن الأرموي كما لا أدعي أنني استوعبت كل كتب التاريخ، واطلعت على كل كتب التراجم فهذه دعوى واسعة لا يمكنني ادعاؤها ولا إقامة الدليل عليها.

وإنما الذي أستطيع أن أدعيه هو أنني بذلت جهدي واستفرغت وسعي واطلعت على عدد غير قليل من كتب التاريخ ولكن رجعت منها بخفي حنين، فلم تقدم لي ما يشفي الغليل، ولم تمدني بما فيه الكفاية. وإنما قدمت لي نتفاً صغيرة ومعلومات ضئيلة لا تسمن ولا تغني من جوع. وسوف أقدم هذه النتف كما تلقيتها على الرغم بأني غير راضٍ عنها ولا مرتاح إليها ولكن ليس في الإمكان أبدع مما كان وبصيص من النور خير من الظلام.

شيوخه:

من أكبر شيوخ الأرموي الذين تتلمذ عليهم وأخذ العلم عنهم ـ الإمام فخر الدين الرازي والإمام الرازي من الأعلام البارزة والشخصيات الواضحة فهو معروف لدى كل من عنده مسكة من عقل وذرة من علم فالتعريف به يكاد يكون من تحصيل الحاصل. ولكن تيمناً بذكر أمثال هذا الإمام الجليل من علماء الإسلام المخلصين الذين حملوا رايته ووقفوا حماة محنكين يدافعون عن قضيته العادلة وجنوداً متفانين في رد هجمات أعدائه الحانقين المغرضين الذين حاولوا ـ جادين ـ أن يغمزوه أو يخدشوه أو يشوهوا صورته اللامعة المشرقة.

سوف أعرف بالإمام الرازي وأترجم له. رغم يقيني بأنه أشهر من أن يعرف به وأغنى من أن يترجم له.

الإمام فخر الدين الرازي ـ هو: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي. الإمام فخر الدين بن خطيب الري. إمام الدنيا في العلوم العقلية وأحد الأئمة في العلوم الشرعية. ولد بالري سنة ٥٤٤ هـ، وقيل سنة ٥٤٣ هـ.

والري مدينة كبيرة مشهورة من بلاد الديلم. وأصله من طبرستان وهو قرشي النسب. أخذ العلم أولاً عن والده ضياء الدين عمر. ثم لما مات أبوه اشتغل مدة على كمال الدين أحمد بن زيد أبو نصر السمناني. ثم اشتغل على المجد الجيلي كما أخذ عن غيرهم من جلة العلماء.

وكان الإمام الرازي شديد الحرص على تحصيل العلم متفانياً في طلبه يقضي فيه كل أوقاته ويتأسف على الوقت الذي يقضيه في تحصيل ضرورياته كتناول الأكل ونحوه لأنه يضيع دون أن يطلب فيه علماً ويزداد فيه معرفة.

وقد وصل ـ بهذا الحرص الشديد ـ إلى مكانة علمية كبيرة وقد أفاد بعلمه العدد الكبير من رواد العلم وعشاق المعرفة الذين قصدوه من كل حدب وصوب وجاءوه من كل فج عميق ليقتنصوا من درره النفيسة وجواهره الكريمة. وبهذه المكانة العلمية نال درجة رفيعة من التقدير والاحترام والتعظيم والإجلال عند كل الناس وفي نفوس كل

الطبقات فقد كان يجله الحكام والأسراء، ويحترمه الجهلة والعلماء وكان تقديرهم له وإعجابهم به يشدهم إلى حضور درسه واستماع مواعظه مهما كلفهم ذلك من مشقة ولاقوا في سبيله من عناء.

وهو بما وهبه الله من فصاحة وبيان وقوة حجة وسلامة منطق استطاع أن يبطل ما يثار من شبه حول الإسلام وأن يفضح دسائس أعداء الإسلام ويدحض تزييفاتهم، ولذلك فقد هدى الله به أقواماً كانت الأباطيل قد أعمت بصائرهم وحجبت عنهم نور الحق واليقين.

ولم يقتصر نشاط الإمام فخر الدين الرازي العلمي على الدرس والوعظ فقط. بل تعداه إلى التدوين والتأليف والكتابة والتصنيف فله من المؤلفات المفيدة في مختلف العلوم والفنون ما لا حصر له.

وقد حظيت هذه المؤلفات بعناية الله فحفظ معظمها من الضياع، وتحدَّت تلك الأحداث والكوارث وانتشرت في أرجاء الدنيا وعبر الأزمان. وأقبل عليها طلاب العلم ينهلون من مواردها الصافية، ويرتوون من رحيقها المختوم، ومن أشهر هذه المؤلفات: «المحصول في أصول الفقه» الذي اختصر منه تاج الدين الأرموي كتابه «الحاصل» الذي هو موضوع رسالتنا.

ومن أشهر مصنفاته أيضاً «التفسير الكبير» وهو كتاب مطبوع ومتداول ومعروف. ولا أريد أن أتمادى في سرد مؤلفاته فهي كثيرة. ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالقسم الدراسي من رسالة الدكتور طه جابر فياض.

هذه لمحة سريعة عن حياة الإمام الرازي الذي ملأت سمعته كل أنحاء الدنيا ولكن:

كل حي إلى الممات مآبه ومدى عمره سريع ذهابه

فقد توفي الإمام الرازي يوم عيد الفطر سنة ٦٠٦ هـ ست وستمائة بمدينة هراة، ودفن في الجبل المقابل لقرية مزداخان.

له ترجمة في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٦٢ ـ ٤٧٠ والنجوم الزاهرة ٦/ ١٩٩، وطبقات الأصوليين للمراغي ٢/ ٤٨ ـ ٥٠ والوافي بالوفيات ٤/ ٢٤٨ وطبقات ابن السبكي ٥/ ٣٣ ـ ٤٠ وطبقات الشافعية الوسطى لابن السبكي ١/ ١٤ ـ ٢١ وشذرات الذهب ٥/ ٢١ واللباب ١/ ٤٥٠ وطبقات الأسنوي ٢/ ٢٦٠ وطبقات المفسرين للداودي ٢/ ٢١٣ ـ ٢١٧ وطبقات ابن هداية ٢١٦ ـ ٢١٨ ومرآة الجنان ٤/ ٧ ـ ١١ ووفيات الأعيان ٤/ ٢٤٨ ـ ٢٥٢ والذيل على الروضتين ص ٦٨ والبداية والنهاية ١٣/ ٥٥ وميزان الاعتدال ٣/ ٣٤٠ ومفتاح السعادة ٢/ ١١٦ ـ ١٢٣ وهدية العارفين ـ المجلد الثاني ص ١٠٧ وكشف الظنون المجلد الثاني ١٥٧٧ ـ ١٥٧٨. ومقدمة كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» لـ علي سامي النشار ص ١٧ والفكر السامي ٤/ ١٦٧ وظهر الإسلام ٤/ ٨٨ والمفصل في الأدب العربي ٢/ ١١١، وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/ ٩٨ والقسم الدراسي من رسالة الأستاذ طه جابر فياض ص ٩ والأعلام للزركلي ٥/ ٣٣٦ وأعلام العرب للدجيلي ٢/ ٣٦ والجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير ٩/ ٣٠٦ وهامش شرحي ألفية العراقي ١/ ١٢٩ والكنى والألقاب لعباس القمي ٣/ ١٣ وطبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة ص ٢١٥ والفخر الرازي لفتح الله خليفة والتفسير ورجاله للشيخ الفاضل بن عاشور ص ٦٥ وما بعدها والوفيات لابن قنفذ ص ٣٠٨، وروضات الجنات ٨/ ٣٩ ـ ٤٨ ومعجم المؤلفين لرضا كحالة ١١/ ٧٩.

أقــرانـــه:

لتاج الدين الأرموي من الأقران ما يفوق الحصر، كلهم علماء أجلاء، وأئمة فضلاء، غصت المكتبات العلمية بآثارهم ومؤلفاتهم ونتاجهم العلمي الضخم وملأت شهرتهم كل الآفاق، وتردد ذكرهم على كل الألسنة وقرع كل الأسماع ومن أشهر هؤلاء الأعلام:

١ ـ عبد الحميد بن الحسن بن شاهي: كان من أصدقاء تاج الدين الأرموي ورفقائه في الاشتغال على فخر الدين الرازي.

توفي سنة ٦٥٣ هـ بدمشق. وكانت وفاته بعد تاج الدين الأرموي وقد رثاهما أبو المعالي القاسم بن أبي الحديد بقصيدة طويلة: يقول فيها:

رحــل الأرمــوي عنــا رحيــلا زاده فيــه علمــه بــالــوجــود
أغفلـت بعـده العلـوم وضـاقـت طرق الفقه عـن سلوك المريـد
إن حال العراق بعدك حال الشـ ـام من بعد موت عبد الحميد
إن بكـت بعـده دمشـق فبغـدا د لهــا عبـرة بغيـر جمـود
كــوكبـا بلــدتيــن غــابــا وأمسيــا فــي سعــود
إن حــظ الــذكــي فيمــا أراه عند ذي العرش فوق حظ البليد

له ترجمة في الحوادث الجامعة ص ١١٣.

٢ ـ القطب المصري: هو قطب الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي الحكيم المعروف بالقطب المصري. كان من كبار أصدقاء الأرموي وأقرانه ورفاقه في الأخذ عن الإمام الرازي. ويعتبران من أكبر تلاميذه.

وأصل القطب المصري ـ مصري مغربي ثم قصد بلاد فارس للتتلمذ على الإمام الرازي وله مصنفات كثيرة في الطب والحكمة، منها: شرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا. قتله التتار بمدينة نيسابور سنة ٦١٨ هـ.

له ترجمة في حسن المحاضرة ١/ ٥٤٠ وعيون الأنباء ص ٤٧١ وطبقات ابن السبكي ٨/ ١٢١ ومعجم الأطباء ص ٥٨.

٣ ـ شمس الدين الخويي: بضم الخاء المعجمة وفتح الواو وتشديد الياء الأولى نسبة إلى خوي بضم الخاء المعجمة وفتح الواو بعدها ياء، وهي مدينة بأذربيجان من إقليم تبريز. واسمه أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر بن عيسى المهلبي وكنيته أبو العباس. ولقبه شمس الدين.

ولد في شوال سنة ٥٨٣ هـ وتتلمذ على الإمام الرازي، وقيل إنه قرأ الأصول على القطب المصري تلميذ الفخر الرازي، وقرأ علم الجدل على علاء الدين الطوسي، وكان شافعياً عالماً نظاراً خبيراً بعلم الكلام والحكمة والطب فصيح اللسان جيد التعبير متواضعاً ديناً كثير الصلاة والصيام.

تولى قضاء قضاة الشام واشتغل بالتدريس والتأليف، ومؤلفاته في غاية الجودة والاتقان. من مؤلفاته: تتمة تفسير القرآن للإمام الرازي ـ وكتاب في

النحو ـ وآخر في الأصول. وغيرها في العروض. وشرح كتاب الإرشاد للعميدي المتوفى سنة ٥١٥ هـ. في علم الخلاف والجدل توفي بدمشق في سابع شعبان سنة ٦٣٧ هـ وله خمس وخمسون سنة.

له ترجمة في شذرات الذهب ٥/ ١٨٣ و٤٢٣ والبداية والنهاية ١٣/ ١٥٥ وعيون الأنباء ص ٦٤٦ واللباب ١/ ٣٩٦ والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية لأحمد بدوي ص ١٨٦، ١٨٧ ومرآة الجنان ٤/ ٢٢٢ وطبقات الأسنوي ١/ ٥٠٠ والنجوم الزاهرة ٦/ ٣١٦ وطبقات ابن السبكي ٨/ ١٦ ومعجم الأطباء ص ١٠٦ وطبقات ابن شهبة ص ٤٥ على ما في معجم الأطباء.

٤ ـ ابن أبي الحديد: عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين أبو حامد بن أبي الحديد عز الدين المدائني.

ولد بالمدائن سنة ٥٨٦ هـ ثم صار إلى بغداد فكان أحد الكتاب والشعراء بالديوان الخليفتي وكان ذا حظوة عند الوزير ابن العلقمي لأنهما يتفقان في النزعة الشيعية المغالية. من مؤلفاته: «شرح نهج البلاغة» و«الفلك الدائر على المثل السائر» و«نظم كتاب الفصيح لثعلب». مات ببغداد سنة ٦٥٥ هـ.

له ترجمة في البداية والنهاية ١٣/ ١٩٩ والسلوك ١/ ٤٠٨. وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/ ٤٣ ومقدمة تحقيق كتابه «شرح نهج البلاغة» ١/ ١٣.

٥ ـ شمس الدين الخسروشاهي: عبد الحميد بن عيسى بن عمرية بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزي. نسبة إلى تبريز وهي مدينة في بلاد إيران.

ولد سنة ٥٨٠ هـ تتلمذ على الإمام فخر الدين الرازي، وأكثر الأخذ عنه وكان يعظم الرازي كثيراً على عادة تلاميذه. وكان فقيهاً أصولياً متكلماً محققاً بارعاً في المعقولات متميزاً في العلوم الحكمية محرراً للأصول الطبية متقناً للعلوم الشرعية. من مصنفاته: «مختصر المهذب في الفقه» و«مختصر المقالات لابن سينا». و«تتمة الآيات البينات» وغيرها من الكتب النفيسة.

مات بدمشق سنة ٦٥٢ هـ ودفن بجبل قاسيون.

له ترجمة في البداية والنهاية ١٣/ ١٨٥ وشذرات الذهب ٥/ ٢٥٥ واللباب ١/ ١٦٨ وعيون الأنباء ص ٦٤٨ وطبقات الأسنوي ١/ ٥٠٣ وطبقات ابن السبكي ٨/ ١٦١.

٦ ـ محب الدين بن النجار: هو أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن النجار محب الدين البغدادي. ولد سنة ٥٧٨ هـ. وتفقه بابن الجوزي وغيره، وكان ثقة متقناً واسع الحفظ شافعي المذهب رحل في طلب العلم رحلة عظيمة استمرت سبعاً وعشرين سنة طاف فيها عدداً من البلدان واتصل بكثير من العلماء.

ومن تصانيفه: كتاب القمر المنير في المسند الكبير ـ وكتاب كنز الأنام في السنن والأحكام، وكتاب جنة الناظرين في معرفة التابعين، وكتاب الكمال في معرفة الرجال، وذيل على تاريخ بغداد للخطيب في ستة عشر مجلداً، وكتاب المستدرك على تاريخ الخطيب في عشر مجلدات، وكتاب الدرة الثمينة في أخبار المدينة، وكتاب نزهة الورى في أخبار أم القرى، وغيرها من الكتب النفيسة. توفي في بغداد سنة ٦٤٣ هـ.

له ترجمة في شذرات الذهب ٥/ ٢٢٦ ومرآة الجنان ٤/ ١١١ والبداية والنهاية ١٣/ ١٦٩ وفيه: «ولد سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة» وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٣/ ٧٣.

٧ ـ البيلقانـي: بفتح الباء وسكون الياء وفتح اللام والقاف آخره نون ـ هو: أبو أحمد زكي بن الحسن البيلقاني نسبة إلى البيلقان مدينة بالدربند ولد سنة ٥٨٢ هـ وكان من كبار تلاميذ الإمام الرازي الذين لازموه مدة طويلة وأخذوا عنه علوماً كثيرة. وكان من كبار فقهاء الشافعية متكلماً عارفاً بالعقليات مناظراً.

قدم دمشق تاجراً سنة ٦٣٦ هـ ثم توجه إلى اليمن وانتصب فيها لإقراء الناس مدة طويلة إلى أن توفي بثغر عدن سنة ٦٧٦ هـ.

له ترجمة في طبقات الأسنوي ١/ ٢٧٩ ومرآة الجنان ٤/ ١٨٧ واللباب ١/ ١٦٣ وشذرات الذهب ٥/ ٣٥٢ وطبقات ابن السبكي ٨/ ١٤٦.

٨ ـ أفضل الدين الخونجي: بخاء معجمة مضمومة ثم واو بعدها نون ثم جيم هو: أفضل الدين أبو عبد الله محمد بن ناماوار الخونجي نسبة إلى خونجان من قرى أصبهان ولد سنة ٥٩٠ هـ بمدينة خونج، وهي مدينة من أعمال أذربيجان.

درس في بلاد العجم ووجه همته إلى دراسة الفلسفة ولا سيما المنطق حتى قالوا إنه تفرد برئاسة ذلك في زمانه وصار أوحد وقته فيه مع دراسته للعلوم الشرعية والطب وقد درس عليه ابن أبي أصيبعة بعض الكليات من كتاب قانون ابن سينا.

وكان يعرض له ذهول في بعض الأحيان لكثرة اشتغال ذهنه بالعلم وانصراف فكره إليه ولاه الصالح نجم الدين قضاء مصر سنة ٦٣٨ بعد أن عزل عز الدين بن عبد السلام نفسه. كما أنه درس في المدينة الصلاحية وغيرها.

وله من المؤلفات كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، في علم المنطق وكتاب الموجز في المنطق، وكتاب الجمل الذي اختصره من كتاب أستاذه ابن مرزوق التلمساني المسمى «نهاية الأمل» في المنطق أيضاً، وكتاب أدوار الحميات في الطب وشرح ما قالة ابن سينا في النبض ومقالة في الحذور والوروم. مات بالقاهرة سنة ٦٤٦هـ وقد رثاه الشيخ عز الدين محمد بن حسن الفنوي الضرير الإربلي بقصيدة يقول فيها:

قضى أفضل الدنيا فلم يبق فاضل ومات بموت الخونجي الفضائل

إلى أن قال:

فإن غيبوه في الثرى عن عيوننا فما علمه خاف ولا الذكر خامل
وإن أفلت شمس المعالي بموته فما علمه عن طلب العلم زائل
وما كنت أدري أن للشمس في الثرى أفولاً وأن البدر في الترب نازل
إلى أن رأيناه وقد حل قبره قضينا بأن البدر في اللحد حاصل

له ترجمة في عيون الأنباء ص ٥٨٦ والشذرات ٥/ ٢٣٦ والبداية والنهاية ١٣/ ١٧٥ وحسن المحاضرة ١/ ٥٤١ وفيه «مات سنة إثنتين وأربعين وستمائة» والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية ص ٢٩٦، ٢٩٧ وطبقات الأسنوي ١/ ٥٠٢ وطبقات ابن السبكي ٨/ ١٠٥ وشذرات الذهب ٥/ ٢٣٦.

٩ ـ القاضي نجم الدين القوساني: هو القاضي نجم الدين عبد الله بن كامل بن محمود القوساني. في المدارس الشرابية ص ١٤٧: «نجم الدين القوساني المتوفى بعد سنة ٦٧٦ هـ وهو القاضي نجم الدين عبد الله بن كامل بن محمود القوساني. ورد ذكره بين العلماء البغداديين الذين سمعوا «المقامات الزينية» على منشئها شمس الدين المعروف بابن الصيقل الجزري البغدادي المتوفى سنة ٧٠١ هـ وكان قد ألفها سنة ٦٧٢ هـ وقدمها إلى علاء الدين الجويني فأثابه عليها بألف دينار وجاء في الإجازة التي منحها ابن الصيقل الجزري لعلماء بغداد أن نجم الدين القوساني مدرس المدرسة الشرابية قد سمعها منه في رواق المدرسة المستنصرية سنة ٦٧٦ هـ وسمع منه ما فاته منها برباط القصر حيث سمع الخطبة والمقامة الثامنة والأربعين الجوينية الجمالية.

له ترجمة في المقامات الزينية لابن الصيقل الجزري على ما في المدارس الشرابية ٩٤٧ هامش. وأنظر تاريخ علماء المستنصرية ٢/ ٢٢٩.

١٠ ـ الحافظ الدمياطـي: بكسر الدال المهملة وسكون الميم وفتح الياء المثناة من تحتها وبعد الألف طاء مهملة ـ هذه النسبة إلى دمياط وهي بلدة مشهورة من ديار مصر على ساحل البحر.

هو: الشيخ شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن بن خلف بن أبي الحسن الدمياطي. ولد بدمياط سنة ٦١٣ هـ.

كان إمام أهل الحديث في زمانه. فقيهاً أصولياً نحوياً لغوياً أديباً شاعراً. رحل عدة رحلات في طلب العلم. رحل إلى القاهرة وإلى الحجاز والشام وإلى بغداد مرتين وأسند عن تاج الدين الأرموي أبياتاً للإمام فخر الدين الرازي.

من مصنفاتـه: السيرة النبوية في مجلد. وكتاب في الصلاة الوسطى. وكتاب الخيل. وكتاب التسلي والاغتباط بفوات من تقدم من الأفراط. توفي سنة ٧٠٥ هـ.

طبقات الأسنوي ١/ ٥٥٢ واللباب ١/ ٤٢٥ وشذرات الذهب ٦/ ١٢ ومرآة الجنان ٤/ ٢٤١ وتاريخ علماء المستنصرية ١/ ٣٤٠ وهامشها وهامش ٣٥١ من

المرجع نفسه. وبغية الوعاة ج ١ هامش ص ١٤٦ وطبقات المفسرين الجزء الثاني هامش ص ١٧١ وطبقات ابن السبكي الوسطى ج ١ الورقة ٦٧ وتذكرة الحفاظ ٤/ ٢٥٨.

١١ ـ شرف الدين المرسي: هو محمد بن عبد الله بن محمد السلمي شرف الدين بن أبي الفضل المرسي الأندلسي. ولد بمرسية سنة ٥٧٠ هـ.

كان فقيهاً محدثاً أصولياً نحوياً أديباً زاهداً متعبداً وقد رحل عدة رحلات في طلب العلم وتردد على بغداد مرات عديدة وسمع من شيوخها. له تصانيف منها التفسير الكبير يزيد على عشرين جزءاً والأوسط عشرة والصغير ثلاثة والكافي في النحو وكتاب في البديع والبلاغة وفي أصول الفقه والدين توفي سنة ٦٥٥ هـ.

طبقات ابن السبكي ٨/ ٦٩ وشذرات الذهب ٥/ ٢٦٩ وتاريخ علماء المستنصرية ٢/ ٢٠٩ وبغية الوعاة ١/ ١٤٤ ومرآة الجنان ٤/ ١٣٧ وطبقات المفسرين ٢/ ١٦٨ والبداية والنهاية ١٣/ ١٩٧.

الفصـــل الثـانـي

فـي تلاميـذه وأصحابـه

من أشهر تلاميذ تاج الدين الأرموي وأبرزهم وألمع أصحابه وأكبرهم:

١ ـ **شمس الدين الأصفهاني**: أبو عبد الله محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلي. ينتهي نسبه إلى أبي دلف.

ولد بأصبهان سنة ٦١٦ هـ وكان والده نائب السلطان فيها. واشتغل بأصفهان في جملة من العلوم في حياة أبيه. ولما استولى العدو على أصفهان رحل إلى بغداد فاشتغل في الفقه على سراج الدين الهرقلي وفي العلوم على تاج الدين الأرموي. ثم غادرها إلى الروم حيث اجتمع بأثير الدين الأبهري الحكيم فأخذ عنه الجدل والحكمة وارتحل منها إلى القاهرة فولاه تاج الدين ابن بنت الأعز قضاء قوص فانتفع به خلق هناك وعاد فولي تدريس الصاحبية والشافعي ومشهد الحسين وأخذ عنه جماعة وقيل إن ابن دقيق العيد كان يحضر درسه بقوص وكان من كبار فقهاء الشافعية ومن الأئمة المبرزين في علم الأصول والكلام وممن لهم إلمام واسع باللغة والشعر ومن المشاركين في البحث والتأليف.

فله مؤلفات كثيرة ومفيدة منها: «كتاب غاية المطلب» في المنطق و«القواعد في العلوم الأربعة» الأصلين والخلاف والمنطق و«شرح المحصول» إلا أنه مات قبل إكماله.

مات بالقاهرة ليلة الثلاثاء في العشرين من رجب سنة ٦٨٨ هـ ثمان وثمانين وستمائة، وقيل ٦٧٨ هـ ثمان وسبعين وستمائة. ومات عن إثنتين وسبعين سنة ودفن بالقرافة.

له ترجمة في شذرات الذهب ٥/ ٤٠٦، ٤٠٧ والبداية والنهاية ١٣/ ٣١٥ وطبقات الأسنوي ١/ ١٥٥ ـ ١٥٧ وبغية الوعاة ١/ ٢٤٠ وحسن المحاضرة ١/ ٥٤٢، ٥٤٣ وطبقات الأصوليين للمراغي ٢/ ٩٣ والحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية ص ١٨٣ وأعلام العرب في العلوم والفنون لعبد الصاحب عمران الدجيلي ٢/ ١٠٧ وتاريخ علماء المستنصرية ١/ ٢٦٠.

٢ ـ **جمال الدين بن إياز**: هو الحسين بن بدر بن إياز بن عبد الله أبو محمد العلامة جمال الدين.

كان أوحد زمانه في النحو والتصريف، وكان دمث الأخلاق، وكان من ضمن العلماء الذين سمعوا المقامات الزينية الخمسين على صاحبها الوزير شمس الدين بن صيقل الجزري سنة ٦٢٦ هـ برواق المستنصرية. وقد ولي مشيخة النحو بالمستنصرية. وله مصنفات كثيرة ومفيدة منها: كتاب «قواعد المطارحة» و«الإسعاف في الخلاف» و«آداب الملوك» و«المأخذ المتبع» و«مسائل الخلاف» في النحو. وغيرها من الكتب النفيسة. توفي في الثالث عشر من ذي الحجة سنة ٦٨١ هـ.

له ترجمة في الحوادث الجامعة ص ٤٢٦ وبغية الوعاة ١/ ٥٣٢ وتاريخ علماء المستنصرية ٢/ ٢٠ و٢٢٤ والمدارس الشرابية ص ١٤٦.

٣ ـ **ابن أبي أصيبعة**: هو أحمد بن قاسم بن خليفة الخزرجي المكنى بأبي العباس والملقب بموفق الدين والمعروف بابن أبي أصيبعة الحكيم الفاضل.

ولد بالقاهرة سنة ٥٩٥ هـ ودرس دراسة علمية وعملية، وأخذ الطب عن كبار أطباء عصره وحذقه علماً وعملاً وكتب تاريخه المعروف بـ «عيون الأنباء» الذي انتهى بتراجمه إلى سنة ٦٦٧ هـ. أي قبل وفاته بعام واحد، وله تاريخ الأطباء في عشر مجلدات. كما ألف ثلاثة كتب أخرى. وهي: كتاب حكايات الأطباء في علاج الأدواء وكتاب إصابات المنجمين وكتاب التجارب والفوائد. ولكن هذه الكتب الثلاثة لم تصل إلينا. توفي بالصرخد سنة ٦٦٨ هـ ثمان وستين وستمائة وعاش أكثر من تسعين عاماً.

له ترجمة في شذرات الذهب ٥/ ٣٢٧ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٥٧ وتاريخ

الأدب للزيات ص ٤٠٣ ومقدمة تحقيق كتابه «عيون الأنباء» للدكتور نزار رخاص ٥ وفيها: ولد في مدينة دمشق في عام ٦٠٠ ومات سنة ٦٦٨، ومعجم الأطباء ص ١١٤ وفيه: مات سنة ٦٦٨ وقد نيف على سبعين سنة وأعلام العرب للدجيلي ٢/ ٨٩ وروضات الجنات ١/ ٣١٣.

ونريد هنا أن ننبه إلى أن هذه التراجم كلها لم تشر إلى أن ابن أبي أصيبعة تتلمذ على الأرموي وإنما استفدت ذلك من قوله في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص ٤٧٠: ووجدت شيخنا الإمام العالم تاج الدين محمد الأرموي قد نقلها ـ يعني الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية التي ألفها الإمام فخر الدين الرازي باللغة الفارسية لكمال الدين محمد بن ميكائيل ـ إلى العربية في سنة خمس وعشرين وستمائة بدمشق.

فكلام ابن أبي أصيبعة هذا يشعر بأنه تتلمذ على تاج الدين الأرموي. ولعل مما يعضده أنه تتلمذ على شمس الدين الخويلي وأفضل الدين الخونجي وهما من رفاق الأرموي في الاشتغال على الإمام الرازي كما هو معروف. فتلمذته حينئذ على تاج الدين الأرموي ممكنة وغير مستبعدة وإن كنت لا أستطيع الجزم بها عن طريق هذا النص الذي ذكرته لاحتمال أن يريد من قوله: «شيخنا» مجرد التعظيم فقط.

هؤلاء هم بعض تلاميذ الإمام الأرموي الذين أمكنني التعريف بهم، ولا شك أن له تلاميذ آخرين غير من ذكروا إذ لا يتصور إطلاقاً أن ينحصر عدد تلاميذ إمام من الأئمة الكبار ـ كإمامنا الأرموي ـ في مثل هذا العدد القليل جداً. وقد بذلت قصارى جهدي في التعرف عليهم لأترجم لهم ولكني لم أستطع ذلك حيث إن كتب التراجم ومراجع التاريخ التي تيسر لي الاطلاع عليها لم تذكر سوى من ترجمت لهم ومهما كان الأمر فإن الشيء المسلم به هو أن الأرموي باشر التدريس زمناً طويلاً وأخذ عنه العلم عدد كبير من مختلف الطبقات.

الفصـــل الثـالـث

فـي تـاريـخ وفاتــه

لقد ظل الإمام الأرموي طيلة حياته العلمية معيناً يتدفق بالمعارف يرد شرعته كل من تعطش لها، وروضاً تتفتح أكمامه عن رياحين العلم فيجتني أزهاره كل من عشقها وتاق إليها، ونجماً لامعاً يهتدي بسناه كل رواد الحق وطلاب الصواب.

حتى طوى الموت صفحة حياته واختار جوار ربه فنضب ذلك المعين وأصبح ماؤه غوراً، وذبلت أزهار ذلك الروض، وصافت وروده، وأفل ذلك النجم اللامع، واختفى ذلك البدر الساطع، ورجعت تلك النفس المطمئنة إلى ربها راضية مرضية، وفجع العالم بموت ذاك الإمام الفاضل الذي نعته مجالس العلم وبكته الدفاتر والمحابر، ولبست ثياب الحداد عليه حلقات الدرس والمنابر وجلب موته على المسلمين من الهم والأسى والغم والحزن ما قطع كل قلب وأذاب كل كبد وصغرت الدنيا في عيني كل عاقل تذكر أن التراب قد أكل أمثال هذا العالم المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في جميع العلوم.

فإن مواعظ الموت بليغة وأبلغها ما كان في علماء الإسلام، وورثة الأنبياء والمرسلين. فرحم الله إمامنا ونضره ثم السبيل إلى الجنة يسره، وطيب الله ثراه، ونفح بماء الرحمة مثواه.

هــــذا:

وأما تاريخ وفاته فقد اضطرب فيه المؤرخون اضطراباً كبيراً واختلفوا اختلافاً

شديداً، فقيل أنه توفي سنة ٦٥٣ هـ[١]، وقيل سنة ٦٥٥ هـ[٢]، وقيل سنة ٦٥٦ هـ[٣]، ونقل الأسدي في طبقاته[٤] أن الذهبي ذكره فيمن توفي سنة ٦٥٩ هـ، وهذا النقل غير صحيح لأمرين:

١ ـ الأمـــر الأول: أن الذهبي صرح في سير أعلام النبلاء[٥] بأنه توفي سنة ٦٥٥ هـ.

٢ ـ الأمـــر الثاني: أن كل الكتب التي ترجمت له واطلعت عليها تفيد أنه توفي قبل واقعة التتار.

وواقعة التتار كانت سنة ٦٥٦ هـ وإن كان بعض الكتب عينت سنة الوفاة وبعضها لم يعين هذه السنة. وإذا كانت كتب التاريخ مجمعة على أن واقعة التتار كانت سنة ٦٥٦ وأن الإمام الأرموي مات قبل تلك الواقعة فيغلب على الظن أن ما في طبقات الأسدي من أن الذهبي ذكره فيمن توفي سنة ٦٥٩ هـ هو محض تصحيف من النساخ ويستبعد جداً أن يقع مثل الأسدي في هذا الخطأ البين.

وتصرح بعض التراجم[٦] بأن وفاته كانت قبل واقعة التتار وأن واقعة التتار كانت سنة ٦٥٦ هـ ولم تذكر هذه التراجم سنة الوفاة على وجه التحديد. وهذه القبلية تصدق بعدة احتمالات كلها ظاهرة وجلية. وقد نقل محقق طبقات الأسنوي في هامش ج ١ ص ٤٥٢ عن كتاب السلوك أنه مات في شوال سنة ٥٦٠ وهذا نص عبارته: «في السلوك مات في شوال سنة ٥٦٠ هـ».

---

(١) الحوادث الجامعة ص ٣١٠ والمدارس الشرابية ص ١٤٥ والوافي بالوفيات ٢/ ٣٥٣ وطبقات ابن حجازي ص ١٢٥ ـ ١٢٦ وطبقات الأسنوي ١/ ٤٥١.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٣/ ٦١٠ والوافي بالوفيات ٢/ ٣٥٣ في أحد القولين.

(٣) هدية العارفين ٦/ ١٢١ وطبقات ابن قاضي شهبة ق ١٤٢ وكشف الظنون المجلد الثاني ١٦١٥.

(٤) الورقة ٥٣.

(٥) ١٣/ ٦١٠.

(٦) طبقات الشافعية الوسطى لابن السبكي جـ ١ ق ٦٧ ـ ب ومعجم الدمياطي على ما في طبقات الأسنوي ١/ ٤٥١.

وهذا النقل خطأ لأن المذكور في السلوك ليس هو تاج الدين الأرموي. صاحب الحاصل كما ظنه الناقل بل المذكور في السلوك هو: الشريف شمس الدين أبو عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد العلوي الحسيني الأرموي المعروف بنقيب الأشراف وقاضي العسكر. على أن المذكور في السلوك هو أنه مات سنة ٦٥٠ هـ وهذه عبارة السلوك بنصها: قال في ج ١ ص ٣٨٥: «وتوفي نقيب الأشراف وقاضي العسكر ومدرس المدرسة الشريفية بمصر ـ الشريف شمس الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين بن محمد العلوي الحسيني الأرموي في ثالث عشر شوال سنة خمسين وستمائة. وكان إماماً في الفقه والأصول مناظراً تفقه على الصدر بن حمويه وشرح المحصول ومات عن نيف وسبعين سنة».

فكلام السلوك واضح في أن المتحدث عنه هنا لم يكن هو تاج الدين الأرموي صاحب «الحاصل» وإنما هو شخص آخر اتفق معه في اسمه واسم أبيه وفي النسبة إلى أرمية.

ولعل الاتفاق في هذه الأمور هو الذي أوقع الناقل في هذا الخطأ.

وأياً ما كان: فما حصل من الأستاذ الفاضل لا يعدو أن يكون مجرد سهو إذ المسألة في غاية البداهة والبساطة والجلاء والوضوح فلا تخفى على أمثاله.

على أنه ليس هو وحده الذي وقع في الخطأ بل إن أغلب من ترجموا للأرموي لم يسلموا من الخطأ وإن اختلفوا في محل الخطأ. فقد أخطأ الصفدي حيث قال في كتابه الوافي بالوفيات ٢/ ٣٥٣ في معرض الحديث عن تاج الدين الأرموي: «... وهو صاحب كتاب «التحصيل»». ومعلوم أن كتاب التحصيل إنما هو لسراج الدين الأرموي لا لتاج الدين الأرموي صاحب «الحاصل». فقد التبس الأمر على الصفدي فنسب كتاب التحصيل إلى تاج الدين الأرموي خطأ.

كما أخطأ أحمد بن محمد الأسدي حيث نسب إلى الذهبي أنه ذكره فيمن توفي سنة ٦٥٩ هـ مع أن الذهبي صرح بأنه توفي سنة ٦٥٥ هـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

كما أخطأ صاحب كشف الظنون أيضاً حيث نسب إلى الأسنوي والسيوطي القول بأن تاج الدين الأرموي مات سنة ٦٥٦ هـ مع أن الأسنوي يقول في طبقاته ١/ ٤٥١:

«وفي حفظي أنه توفي سنة ٦٥٣ هـ»، والسيوطي لم يترجم له أصلاً فيما اطلعت عليه من مؤلفاته التاريخية.

والمترجم له في حسن المحاضرة[1] إنما هو: نقيب الأشراف وقاضي العسكر.

ويبدو أن صاحب كشف الظنون اختلط عليه الأمر ـ كما اختلط على غيره ـ فظن أنه هو تاج الدين الأرموي لوجود التشابه بين الشخصين، وقد وقع في نفس الخطأ أيضاً محقق كتاب الوفيات لابن قنفذ ففهم ـ خطأ ـ أن تاج الدين الأرموي هو الأرموي المعروف بقاضي العسكر المصري. ونقل عن الصفدي أنه توفي سنة ٦٥٠ هـ، وأمر بالنظر في جـ ٣ ص ١٧ من كتاب الوافي بالوفيات ولو نظر سيادته إلى جـ ٢ ص ٣٥٣ من الكتاب المذكور لما وقع في هذا الخطأ ولكن جل من لا يسهو وسبحان من لا يخطىء.

(١) ١/ ٤١٣ ـ ٤١٤.

الباب الثالث

فــي
الكلام على آثار الأرموي ومؤلفاته

ويقع هذا الباب في قسمين



القســم الأول

فـي آثـاره ومؤلفاته بوجه عام

لم يقتصر نشاط الإمام الأرموي في نشر العلم على الدرس والوعظ فحسب. بل تعداه إلى التأليف والتصنيف. فقد اشتغل بتأليف الكتب الجليلة وتصنيف المصنفات المقيدة المحررة الدقيقة، وكتابة المباحث المدققة الحميدة، كما قام بترجمة بعض الكتب من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية حيث نقل الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية ـ للإمام فخر الدين الرازي التي ألفها بالفارسية لكمال الدين محمد بن ميكائيل ـ إلى اللغة العربية[1].

وبهذا ترك نتاجاً علمياً ضخماً في شتى أنواع العلوم ومختلف ألوان المعرفة، ولكن رغم هذا فإن ما وصل إلينا مما تركه يعتبر ضئيلاً جداً بالنسبة لمكانته العلمية. ولعل السر في هذا: هو أن إمامنا الأرموي لم يكن مهتماً بالكم والعدد، وإنما كان كل اهتمامه منصباً على الكيف، ومركزاً على النوع.

ولهذا: جاءت كتبه في غاية الجودة والاتقان، والدقة والإحكام. تتلألأ تلألؤ القمر وضوحاً، وتتلاطم تلاطم الأمواج غزارة، ولا غرابة في ذلك فإنه كان يصدر في تأليفه عن تأن وروية وتثبت وطول بحث وعمق نظر واستعمال فكر.

والفكر كما يقولون ـ بحر لؤلؤه الحكمة. إنه كان ينهج في تأليفه نهج أستاذه الرازي في تقرير المسائل وتحريرها، ويحذو حذوه في توضيحها وتصويرها بحرية علمية تامة، واستخدام للعقل، كآلة للفهم ووسيلة لاكتشاف الحقيقة وأداة هدم لحصون التقليد

---

(١) الوافي بالوفيات ٤/ ٢٥٥ وعيون الأنباء.

والجمود ومنارة هداية لمعالم الحق. رافعاً عن قلبه حجاب التقليد ومتدرعاً جلباب الاجتهاد والتجديد.

وليس بالأمر العجيب ولا بالشيء الغريب أن يتأثر إمامنا الأرموي بأستاذه الرازي إلى هذا الحد فهو تلميذه ونفحة من نفحاته. فضلاً عن أن الإمام الرازي قدوة طيبة لكل من جال في هذا المضمار، وأسوة حسنة لكل من سلك هذا المنهج، ودليل رائد لكل من رام هذا المهيع.

فمؤلفات الإمام الأرموي ـ بما انطبعت به من طابع النصاعة والإيجاز والتركيز والدقة والوضوح والجمال ـ تعكس الصورة الحقيقية لذلك الجو العلمي الذي كان ببغداد، والمستوى الثقافي الذي كانت عليه مدرسة الشرابي بها، ووفرة المصادر العلمية العربية والإسلامية التي استقى منها معلوماته وغذى بها معارفه كما تشير إلى تلك المكانة العلمية التي كان عليها أولئك العلماء الأجلاء والأئمة الفضلاء الذين أخذ عنهم وتأثر بهم.

إن هذه المؤلفات ـ لو كتب لها البقاء وقدر لها الانتشار والاشتهار لكانت ـ بما حوته من مادة علمية خصبة وجمال عرض وحسن ترتيب وجودة صناعة ـ صاحبة الصدارة في كل المكتبات العلمية ولكانت غذاءً عقلياً دسماً ورصيداً فكرياً هائلاً وعظيماً في مصرف التراث الإسلامي.

ولكن الدر إذا خرج من الصدف تعرض للتلف، فبعد أن اشتهرت مؤلفات الأرموي في حياته وحفظت جاءت حادثة التتار المروعة فضاع أغلب تلك المؤلفات وفقد معظمها وانطفأت كأن لم تكن وشاء الله لكتاب الحاصل أن يسلم من تلك الكارثة المرزئة. فحفظ من الضياع ولكن حكم عليه بالإقامة الجبرية والاختفاء في غياهب المكتبات وبين جدرانها وتحت ستار غبار تلك الأتربة المتراكمة وتهديدات الأرضة[1] وأخطارها. وهو يئن ويستغيث ويصرخ بصوت يسمعه كل شيء غير المسلمين الذين ملأت آذانهم نعقات الغرب وأراجيفهم فلم تترك فرصة لسماع صرخات تراثهم الإسلامي.

---

(١) الأرضة: دويبة تأكل الخشب. المصباح المنير ١/ ٢٢.

تلك الصرخات التي تقرع أسماعهم صباح مساء مهيبة بهم أن يفيقوا من غفلتهم ويصحوا من نومتهم ويفتحوا أعينهم على نور هذا التراث العظيم الخالد. فإنه يخرجهم من هذه الحيرة ويهديهم إلى الصراط المستقيم، وكفل لهم ما ينشدونه من عزة ويستهدفونه من سعادة ورقي.

لقد ظل العالم الإسلامي محروماً من هذا الجوهر المكنون طيلة سبعة قرون. وهو حرمان عظيم كبير، وقاس، مرير، وإن كان لا يدركه ولا يقدره إلا من عرف قيمة هذا الكتاب القيم وأدرك قدر هذا الأثر النفيس. والحمد لله على أن وفقني لإحياء هذا الكنز الدفين، وألهمني لنشر هذا التراث العظيم.

وأرجو الله أن يأخذ بيدي ويساعدني على إخراجه في صورة ترضي الله وترضي العلم وتنفع المسلمين، وإنني أعاهدك يا إمامنا الأرموي أن أبذل جهدي مع كتابك حتى أخرجه للناس في شكل يعكس ما كنت عليه من إخلاص للعلم وتفان في خدمته وحرص على النفع به والله المستعان وهو حسبي ونعم الوكيل.

القســم الثاني

في
الكلام على «الحاصل» بوجه خاص

وهو يتناول بيان محتوياته، وبيان نسخه، وبيان الكتب التي تأثر بها والتي تأثرت به، وما إلى ذلك كله. وبيان صنيعنا في تحقيقه.

قد أتم الأرموي كتاب الحاصل في ذي الحجة سنة ٦١٤ هـ أربع عشرة وستمائة هـ، كما صرح بذلك صاحب كشف الظنون في المجلد الثاني ص ١٦١٥.

وقد جمع في هذا الكتاب من مسائل الأصول ما فيه غناء لكل طالب، وكفاية لكل راغب، وحاجة لكل عالم ومتعلم. إنه استغرق كل أبحاث الأصول، واستوعب كل مسائله، وضم شارده، وجمع متبدده، بأسلوب متساوق الأغراض، محكم السبك.

فهو كتاب زاخر بما يدل على أن مؤلفه انقض على معارف عصره انقضاضاً، حتى تمثلها تمثلاً دقيقاً، وخاصة علم الأصول والفلسفة والمنطق والكلام والعلوم العقلية جملة، وأنه يتمتع بثقابة الذهن، ولطف الغوص على المعاني الجليلة الشريفة الدقيقة، حتى يخرج من ذلك بنتيجة تلذ القارىء، وتغذي العقل وأنه ينعم بقريحة صافية، وفطنة مستقيمة.

لقد أتى فيه بالعجائب التي تشهد بفضله ومقدرته وكفايته وحذقه وسعة علمه، وكثرة إطلاعه على دقائق الأصول، وغامضاته، وتسجل بأن أهل عصره لم يبلغوا إلى غايته، ولم يدركوا شأوه.

فكتاب الحاصل ـ مع إيجازه واختصاره ـ مشتمل على مادة أصولية قوية وغزيرة، وأبحاث علمية مستفيضة وكثيرة، نافعة ومفيدة، دقيقة وخطيرة. ربما تقصر الأفهام عن إدراكها. وتعجز العقول عن سبر أغوارها، وتحير في فك رموزها، وفهم إشاراتها، وحل ألغازها.

ما ينقسم الخصم إلا أنه عسر	وكل عالي المعاني شاع بالعسر
هل يستطيع الذي يخفي فضيلته	يخفي ظهور ضياء الشمس والقمر
كأنه السحر في تحسين صنعته	والبحر فيما حوى من فاخر الدرر

أقول: لو لم يكن للإمام الأرموي من المؤلفات إلا كتاب الحاصل، لكفاه ذلك فخراً. فهو من الكتب التي سار ذكرها، وتألق نجمها، وأعجب بها الناس، حيثما كانت، وتدارسوها في كل مكان لما اشتملت عليه من اللفظ المنتقى والمعنى المشرق.

وحسبه أنه الآن يأخذ مكانه في أكبر المكتبات الأوروبية ويشغل حيزاً كبيراً فيها، توليه عنايتها، وتفخر وتتشرف بوجوده فيها، إنه يتربع على عرش أكبر مكتبات ليدن بهولندا. وأي دليل أصدق من هذا على مكانة هذا الكتاب القيم الجليل؟. وأية حجة أفظع من هذه الحجة على قيمة هذا الكنز الثمين والانتاج العلمي العظيم؟. وأي برهان أقنع من هذا على نفاسة هذا التبر المصفى ونقاء هذا العسجد المسبوك؟. إنه كتاب كامل في فنه، ممتع لمحاسنه. فوائده جليلة، ومقاصده شريفة، وشأنه عظيم، ومنزلته عالية. يرد شرعته كل من تعطش لعلم الأصول، وينهل من موارده كل من رام غذاء العقول، ويرتع في رياضه كل من تاق إلى اقتطاف أزهار المعقول، وتطلع إلى جني أثمار المنقول.

بيـــان
ما احتوى عليه كتاب الحاصل من الأبحاث الأصولية

يعتبر كتاب الحاصل من كتب الأصول المهمة التي اشتملت على كل ما يحتاج إليه الدارس لعلم الأصول، من أبحاث ومسائل أصولية.

وقد رتبه مؤلفه تاج الدين الأرموي على النحو التالي:

بدأ كتابه بالكلام في المقدمات، وذكر فيها فصولاً ستة: ذكر في الفصل الأول تعريف أصول الفقه بالمعنى الإضافي، والمعنى اللقبي، وبين محترزات التعريف.

وتكلم في الفصل الثاني على المقدمات التي يحتاج إليها أصول الفقه: كالعلم والظن والنظر، والإمارة والحكم والدليل. وقد عقد لذلك أبحاثاً خمسة:

١ ـ البحث الأول: تعرض فيه لبيان الفرق بين العلم والجهل والظن والشك والوهم والتقليد.

٢ ـ البحث الثاني: بيّن فيه أنه ليس كل تصور بمستفاد، وإلا لدار أو تسلسل.

٣ ـ البحث الثالث: تعرض فيه لتعريف الظن، وبين أنه لا سبيل إلى تعريف العلم، لأن طبيعة التعريف أنه كشف عن المعرف، وأن العلم يكشف عما عداه. فلو عرف العلم لزم الدور.

٤ ـ البحث الرابع: ذكر فيه تعريف النظر والدليل والأمارة.

٥ ـ البحث الخامس: في تعريف الحكم الشرعي، وعرفه عند أهل السنة بأنه: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير.

وقد اشتمل هذا التعريف على الأحكام الخمسة، وهي: الوجوب، والحرمة والكراهة والندب والإباحة.

وقد ذكر إشكالات المعتزلة الثلاثة التي أوردوها على التعريف المذكور للحكم، وأجاب عنها.

وفي الفصل الثالث تعرض لتقسيم الأحكام ومتعلقاتها: فقسم الخطاب ـ من حيث الاقتضاء والتخيير ـ إلى الوجوب والحرمة والكراهة والندب والإباحة، وبين ماهية كل واحد من هذه الخمسة.

ثم ذكر أنه لا فرق بين الفرض والواجب عند الشافعية. وأما عند الأحناف فالواجب: ما ثبت بدليل ظني، والفرض، ما ثبت بدليل قطعي. ثم بين أن النزاع في هذه المسألة لفظي.

وبين في التقسيم الثاني أن الفعل ينقسم إلى حسن وقبيح. ثم ذكر تعريفات أبي الحسين البصري المعتزلي لكل من الحسن والقبيح، وبين أن الحسن عند أهل السنة ما لا يكون منهياً عنه شرعاً، وأن القبيح عندهم: ما نهى عنه شرعاً.

وفي التقسيم الثالث تناول خطاب الوضع، وعرفه بأنه جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً. وبين أنه إن أريد بالسببية الاعلام فهو حق، وإن أريد بها التأثير فباطل لوجهين معروفين.

وفي التقسيم الرابع بين أن الأفعال ـ باعتبارها متعلق الأحكام ـ قد توصف بالصحة والبطلان والفساد والإجزاء وعدم الإجزاء، والمراد بالصحة في العبادات ـ عند المتكلمين ـ موافقة الأمر، وعند الفقهاء: ما أسقط القضاء. والبطلان مقابلها على الرأيين.

وفي المعاملات: ترتب آثارها عليها، والبطلان: عدم ترتب آثارها عليها.

ولا فرق بين الباطل والفاسد، إلا عند أبي حنيفة، فإنه قال: الباطل هو الذي لم يشرع بأصله ووصفه، كبيع الملاقيح والمضامين. وأما الفاسد فهو ما شرع بأصله دون

صفة، وذلك كالربويات، فإنها مشروعة من حيث إنها بياعات ممنوعة من حيث اشتمالها على الزيادة.

وعرف الإجزاء: بأنه الأداء الكافي في سقوط التعبدية. وأبطل تعريف من عرفه بأنه عبارة عن إسقاط القضاء. ثم بين أن الفعل لا يوصف بالإجزاء إلا إذا أمكن وقوعه على وجهين: كالصلاة. وأما إذا كان لا يمكن وقوعه إلا على وجه واحد فقط كمعرفة الله تعالى، فلا يوصف بالإجزاء.

وفي التقسيم الخامس تكلم على العبادة من حيث الوقت المضروب لها وقسمها بهذا الاعتبار إلى ما ليس لها وقت معين: كالتسبيحات والأذكار. وهذا النوع من العبادة لا يوصف بالأداء ولا بالقضاء.

وإلى ما لها وقت معين كالصلاة مثلاً. وهذا القسم من العبادة إما أن يؤدى خارج الوقت المحدد له، فيسمى قضاء. وإما أن يؤدى داخل الوقت، وهذا الأداء إما أن يكون مسبوقاً بأداء مختل، فيسمى إعادة، أو لا يكون مسبوقاً بذلك، فيسمى أداء.

ثم تعرض لبحث مسألة ما إذا ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت. وبين أن العبادة لا توصف بالقضاء، إلا إذا وجد سبب وجوبها ولم يوجد أداؤها.

أما التقسيم السادس فقد تعرض فيه لبيان تعريف الرخصة والعزيمة. وذكر أقسام الرخصة.

وأما الفصل الرابع فقد جعله في تحسين العقل وتقبيحه، وبين أن الحسن والقبح قد يراد بهما الملاءمة، والمنافرة الطبيعيتان، وهما بهذا المعنى عقليان باتفاق أهل السنة والمعتزلة.

وقد يراد بهما صفات الكمال والنقص، كقولنا العلم حسن، والجهل قبيح. وهما عقليان أيضاً باتفاق.

وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح أو الذم عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً. وهذا هو محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة: فأهل السنة يذهبون إلى أن الحسن والقبح ـ بهذا المعنى ـ شرعيان، والمعتزلة يقولون إنهما عقليان.

وقد ذكر أدلة المعتزلة على ما ذهبوا إليه: من أن الحسن والقبح عقليان. ونقض هذه الأدلة.

ثم عقد الفصل الخامس في أن المنعم لا يجب شكره عقلاً عند أهل السنة، خلافاً للمعتزلة. وقد استدل لأهل السنة بوجهين إثنين، ثم ذكر مناقشة المعتزلة لأدلة أهل السنة، وأجاب عن تلك المناقشة.

وبعد الفراغ منها، عقد الفصل السادس في حكم الأفعال الاختيارية قبل الشرائع، وذكر في ذلك مذاهب ثلاثة للعلماء:

١ ـ المذهب الأول: أنها مباحة، وهو مذهب معتزلة البصرة، وبعض فقهاء الشافعية، وفقهاء أبي حنيفة.

٢ ـ المذهب الثاني: أنها محرمة، وهو مذهب معتزلة بغداد، وبعض الإمامية، وأبي علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعية.

٣ ـ المذهب الثالث: التوقف، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري، وأبي بكر الصيرفي.

وفسر التوقف مرة بأنا لا ندري الحكم، ومرة بعدم الحكم.

واختار الأرموي التفسير الثاني، وقال عنه: هو الحق. وأيد ما ذهب إليه بأن أحكام الشرع متلقاة من الشرع، وحيث لا شرع فلا حكم. ثم ذكر أدلة القائلين بالإباحة، والقائلين بالتحريم.

وبعدها بين ما احتج به الفريقان على فساد ما ذهب إليه هو، ثم أجاب عن ذلك الاحتجاج.

وبذلك انتهى الكلام عن المقدمات، وانتقل إلى الكلام في اللغات وعقد له أبواباً تسعة:

١ ـ **البـــاب الأول**: في أبحاث كلية، وتناول هذه الأبحاث في أنظار خمسة:

١ ـ النظـــر الأول: في الكلام، وبين فيه أن الكلام مشترك عند أهل السنة بين الكلام النفسي واللفظي، وأن محل بحث الأصوليين إنما هو الكلام اللفظي فقط.

ثم ذكر تعريف أبي الحسين البصري للكلام اللفظي، وهو ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني وشرح قيود التعريف وبين ما يقتضيه هذا التعريف من مخالفة مذهب النحاة والأولى مساعدتهم، فيعرف الكلام بأنه الجملة المفيدة.

ثم بين ما يخرج به الكلام عن كونه كلاماً، وذلك إما بالنقصان كإسقاط زيد من «قام زيد»، أو بالزيادة كزيادة «إن» في قولنا: إن قام زيد.

٢ ـ النظـــر الثاني: تكلم فيه على الواضع، وعرض مذاهب العلماء في ذلك، وهي أربعة:

١ ـ المذهب الأول: مذهب عباد بن سليمان، ومفاده: أن دلالة الألفاظ ذاتية.

٢ ـ المذهب الثاني: أن دلالة الألفاظ على المعاني توقيفية، وإلى هذا ذهب أبو الحسن الأشعري وابن فورك.

٣ ـ المذهب الثالث: أنها اصطلاحية، وهو مذهب أبي هاشم الجبائي.

٤ ـ المذهب الرابع: البعض توقيفي، والبعض الآخر اصطلاحي، وهذا المذهب مركب من مذهبين: مذهب يقول: الابتداء من الناس والتتمة من الله، وإليه ذهب قوم من العلماء، ومذهب يعكس هذا فيقول: الابتداء من الله والتتمة من الناس وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

وبعد عرض هذه المذاهب بين أن المحققين متوقفون في كل هذه المذاهب إلا في مذهب عباد فإنهم جزموا بفساده. ثم ذكر دليل فساد هذا المذهب.

ثم أخذ في عرض أدلة كل مذهب من المذاهب المذكورة: فذكر دليل عباد على ما ذهب إليه، وأجاب عنه.

ثم ذكر أدلة القائلين بأن البعض توقيفي والبعض الآخر اصطلاحي وبعده أخذ في تقرير أدلة القائلين بالتوقيف، وذكر لهم أدلة خمسة: الثلاثة الأول أدلة نقلية، والدليلان الآخران عقليان.

ثم احتج للقائلين بالاصطلاح بدليلين عقليين.

وبعد الفراغ من تقرير الأدلة شرع في الإجابة عنها.

٣ ـ النظــر الثالث: في الموضوع، (وهو: اللفظ). تحدث في هذا النظر عن الحاجة إلى الوضع.

ثم بين وجه اختيار وضع الألفاظ على غيرها من الحركات والإشارات والنقوش لأن الألفاظ أيسر وأفيد، وقد شرح السبب في أنها أيسر وأفيد.

٤ ـ النظــر الرابع: في الموضوع له. وجعل الكلام فيه، في أبحاث ثلاثة:

١ ـ البحث الأول: بيّن فيه أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ. وذكر العلة في ذلك.

ثم قسم المعاني إلى قسمين بالنسبة للحاجة إليها:

١ ـ القسم الأول: المعاني التي تكثر الحاجة إليها. وهذا القسم من المعاني لا يخلو عن الألفاظ، لأن الداعي إلى وضع الألفاظ حاصل، والمانع زائل. فيجب الوضع.

٢ ـ القسم الثاني: المعاني التي تندر الحاجة إليها، وهذا القسم من المعاني، يجوز أن يكون له ألفاظ، وأن لا يكون. فوجود الألفاظ ليس ضرورياً له.

٢ ـ البحث الثاني: بيّن فيه أنه ليس الغرض من الوضع إفادة المعاني المفردة، وإلا لزم الدور.

بل الغرض منه إفادة المركبات. ثم استشعر إشكالاً بأن هذا الدور لازم في المركبات. ودفع ذلك الإشكال بوجود الفرق بين المفردات والمركبات.

٣ ـ البحث الثالث: وقد عقد هذا البحث لبيان أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية لا الماهيات الخارجية سواء بالنسبة للمفردات أو المركبات واستدل على ذلك في المفردات بأن اللفظ يتغير حسب تغير الصورة. وفي المركبات أن من قال: قام زيد مثلاً لم يدل على قيام زيد في الخارج وإلا لكانت كل الأخبار صدقاً وهو باطل.

٥ ـ النظــر الخامس: تحدث في هذا النظر عن طريق معرفة الوضع، وذكر أن الحاجة داعية إلى تعلم اللغة العربية باعتبارها وسيلة لفهم الكتاب والسنّة وحصر طرق تعلمها في ثلاثة أمور.

١ ـ الأول: العقــل.

٢ ـ الثاني: النقــل.

٣ ـ الثالث: المركب من العقل والنقل.

ثم بيّن أنه لا مجال للعقل في اللغة لكون دلالة الألفاظ وضعية، وحينئذ فطرق التعلم إما النقل المتواتر، وإما نقل الآحاد، وإما المركب من النقل والعقل.

ثم أورد إشكالات على كل واحد من هذه الطرق الثلاث، وأجاب عنها. وبذلك يكون قد فرغ من الكلام على الباب الأول.

البــاب الثاني: في تقسيم الألفاظ. وقد تناول هذا التقسيم من وجهين:

١ ـ الوجه الأول: تعرض فيه لأقسام اللفظ من حيث دلالته على ماهيته وقسمه بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ القسم الأول: أن يدل اللفظ على تمام الماهية، وتسمى تلك الدلالة بالمطابقة.

٢ ـ القسم الثاني: أن يدل اللفظ على جزء الماهية وتسمى الدلالة التضمنية.

٣ ـ القسم الثالث: أن يدل على أمر خارج عن الماهية لازم لها، وتسمى تلك الدلالة الالتزامية.

ثم بين أن دلالته على تمام الماهية دلالة وضعية، وأما دلالته على جزئها أو على لازمها فهي دلالة عقلية، وأنه يشترط في الدلالة التضمنية تركب الماهية كما يشترط في الدلالة الالتزامية أن تكون الماهية ملزومة، وأن المعتبر في الدلالة الالتزامية إنما هو اللزوم الذهني فقط. وأما اللزوم الخارجي فغير معتبر.

ثم قسم الدال بالمطابقة إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ القسم الأول: أن يدل كل واحد من أجزاء المسموع على كل واحد من أجزاء المعقول (وهو المركب).

٢ ـ القسم الثاني: أن لا يدل (وهو المفرد).

٣ ـ القسم الثالث: أن يدل بعض أجزائه دون بعض وقد نفى وجود هذا القسم لأنه ضم مهمل إلى مستعمل.

ثم أخذ في تقسيم المفرد وقسمه باعتبارات مختلفة إلى ثلاثة تقسيمات:

١ ـ التقسيم الأول: باعتبار كون تصور معناه مانعاً من وقوع الشركة فيه أو غير مانع.

وقسمه بهذا الاعتبار إلى قسمين:

١ ـ ما كان تصوره مانعاً من وقوع الشركة فيه: وهو الجزئي.
٢ ـ ما كان تصوره غير مانع من ذلك: وهو الكلي.

ثم قسم الكلي تقسيمات فرعية أخرى.

٢ ـ التقسيم الثاني للمفرد: باعتبار استقلاله بالمفهومية وعدم استقلاله بها. وقسمه بهذا الاعتبار إلى: اسم، وفعل، وحرف. ثم قسم الاسم من وجهين:

الوجه الأول:

بالنظر إلى مسماه وقسمه بهذا الاعتبار إلى قسمين: القسم الأول: ما كان مسماه جزئياً وحصره في نوعين:

١ ـ الأول: أن لا يستقل بالدلالة: وهو المضمرات.
٢ ـ الثاني: أن يستقل بالدلالة: وهو الأعلام.

القسم الثاني: ما كان مسماه كلياً، ويندرج تحته قسمان:

١ ـ الأول: أن يدل على الماهية، وهو اسم الجنس عند النحاة.
٢ ـ الثاني: أن يدل على موصوفية الماهية بصفة دون خصوصيتها وهو المشتق.

الوجه الثاني:

لتقسيم الاسم من حيث دلالته على الزمان، وقسمه باعتبار هذه الحيثية إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ الأول: أن يكون المسمى نفس الزمان ومثل له بالزمان والأمس واليوم.
٢ ـ الثاني: أن يكون الزمان أحد أجزاء المسمى ومثل له بالاصطباح.
٣ ـ الثالث: أن لا يكون المسمى زماناً ولا مركباً من الزمان ومثل له بالسواد.

٣ ـ التقسيم الثالث: من تقاسيم اللفظ المفرد. وقد تعرض في هذا التقسيم إلى توضيح المراد بالكلمات الآتية: المضمر ـ العلم ـ المتواطىء ـ المشكك ـ الأسماء المتباينة ـ الأسماء المترادفة ـ المرتجل ـ المنقول ـ المجاز ـ المشترك ـ المجمل ـ النص ـ الظاهر ـ المؤول ـ المحكم ـ المتشابه.

وبعد أن انتهى من بيان المراد بهذه الكلمات وشرح هذه المصطلحات، تكلم عن اللفظ المركب، وبين أن الحاجة إليه هي: الإفهام ـ ثم قسم المركب المفهم إلى قسمين رئيسيين:

١ ـ القسم الأول: ما أفاد بالذات طلباً أولياً وقسمه إلى قسمين:

١ ـ أن يفيد طلب ماهية الشيء وهو الاستفهام.
٢ ـ أن يفيد طلب وجود الشيء وذلك إما أن يكون على سبيل الاستعلاء وهو الأمر. أو التساوي: وهو الالتماس. أو التسفل: وهو السؤال.

٢ ـ ما لا يفيد طلباً أصلاً. وهو لا يخلو من أمرين:

الأمر الأول: أن يحتمل الصدق والكذب، وهو الخبر.

الأمر الثاني: أن لا يحتمل شيئاً من ذلك، وهو التنبيه ويشمل التمني والترجي والقسم والتعجب والنداء. وهذه التقسيمات لدلالة المطابقة.

ثم أخذ في تقسيم دلالة الالتزام فقسمها باعتبار المعنى المستفاد منها إلى قسمين:

١ ـ القسم الأول: أن يكون المعنى مستفاداً من لفظ مفرد، ويسمى بـ «الاقتضاء» علم ذلك عقلاً أو شرعاً.

٢ ـ القسم الثاني: أن يكون المعنى مستفاداً من لفظ مركب وقسمه إلى ما كان من متممات معنى المركب وإلى ما ليس من متمماته ثم بين أن ما ليس من متممات معنى المركب إما أن يكون وجودياً أو عدمياً وقد وضح ذلك كله بالمثال.

الوجه الثاني من وجهي تقسيم الألفاظ: تقسيم اللفظ باعتبار مدلوله، وقد قسمه بهذا الاعتبار إلى قسمين:

١ ـ القسم الأول: أن يكون مدلوله معنى.

٢ ـ القسم الثاني: أن يكون مدلوله لفظاً وهذا اللفظ المدلول إما مفرد أو مركب وعلى التقديرين فإما أن يدل أو لا يدل فالأقسام أربعة. وقد مثل لجميعها إلا القسم الرابع وهو: اللفظ الدال على لفظ مركب غير دال فإنه لم يمثل له، وقال الأشبه أنه غير موجود وعلل ذلك بأن التركيب للإفادة فحيث لا إفادة فلا تركيب.

الباب الثالث: في المشتق تحدث في هذا الباب:

أولاً ـ عن ماهية الاشتقاق فذكر تعريف الميداني للاشتقاق، وبين أركانه الأربعة.

وثانياً: عن أحكام الاشتقاق وحصر ذلك في مسائل أربع:

١ ـ المسألة الأولى: وفيها بين أن صدق المشتق مشروط بصدق المشتق منه وقد خالف في ذلك الجبائيان فلم يشترطا هذا الشرط. ثم استدل للجمهور على اشتراطهم.

٢ ـ المسألة الثانية: ذكر في هذه المسألة أن صدق المشتق مشروط بدوام أصله خلافاً لما ذهب إليه ابن سينا من الفلاسفة، وأبو هاشم من المعتزلة من عدم اشتراط هذا الشرط.

ثم ذكر دليل القائلين بهذا الشرط وأورد عليه مناقشة المخالفين وأجاب عنها.

٣ ـ وفي المسألة الثالثة تحدث عن حكم الاشتقاق من المعاني القائمة بمحالها وقسم هذه المعاني إلى قسمين:

١ ـ القسم الأول: ما ليس لها أسماء مثل أنواع الطعوم والروائح وهذه لا يشتق منها اتفاقاً.

٢ ـ القسم الثاني: أن يكون لها أسماء وقد اختلف في أنه هل يجب أن يشتق لمحالها منها أسماء أم لا؟.

ذهب أهل السنة إلى وجوب ذلك، وخالفهم المعتزلة. كما اختلفوا أيضاً في أنه هل يجوز أن يشتق لغير محالها منها أسماء أم لا؟ منع أهل السنة ذلك وجوزه المعتزلة. ثم ذكر أدلة المعتزلة على رأيهم في المسألتين وناقشها.

٤ ـ وفي المسألة الرابعة بيّن أن المشتق لا يدل على خصوصية الماهية وإنما يدل على اتصافها بالمصدر وذكر دليلاً لذلك.

الباب الرابع: في الترادف والتوكيد:

تناول في هذا الباب تعريف الترادف، ثم بين محترزات التعريف وأوضح الفرق بين الترادف والتوكيد. وبين الترادف والتابع. ثم ذكر خمس مسائل:

تحدث في المسألة الأولى عن إثبات الترادف وذكر أن بعضاً من الناس أنكره ثم بين أن الترادف جائز وواقع.

وفي المسألة الثانية بيّن سبب الترادف وفائدته. ثم ذكر أن بعضاً من الناس ذهبوا إلى أن الترادف على خلاف الأصل لوجهين.

وتكلم في المسألة الثالثة عن حكم قيام أحد المترادفين مقام الآخر.

وذكر في المسألة الرابعة أن أحد المترادفين قد يكون أجلى من الآخر فيكون شرحاً للآخر الخفي وقد ينعكس الحال بالنسبة لقوم آخرين.

أما المسألة الخامسة فقد خصصها للتأكيد وأحكامه. وجعل الكلام عن ذلك في أبحاث أربعة:

تعرض في البحث الأول لبيان تعريف التوكيد.

وتناول في البحث الثاني بيان أقسامه وقسمه إلى ما يؤكد بنفسه وإلى ما يؤكد بغيره ثم بين أن ما يؤكد بغيره إما أن يكون مختصاً بالمفرد، أو بالمثنى، أو بالجمع، أو بالجمل.

وتعرض في البحث الثالث لبيان إثبات التوكيد، وبين أن الملاحدة خالفوا في ذلك.

ثم ذكر أن جوازه معلوم بالضرورة ووقوعه معلوم من استقراء اللغات.

وجعل البحث الرابع في بيان فوائده وأحال بيانها على باب العموم.

الباب الخامس: في الاشـــتراك:

تناول في هذا الباب أحكام الاشتراك وعقد لذلك سبع مسائل.

تكلم في المسألة الأولى عن إثباته، وذكر مذاهب ثلاثة للعلماء في ذلك:

١ ـ المذهب الأول: وجوب الاشتراك.
٢ ـ المذهب الثاني: امتناعه.
٣ ـ المذهب الثالث: إمكانه.

ثم ذكر أدلة القائلين بوجوب الاشتراك وناقشها، وأدلة القائلين بالمنع وناقشها. وأدلة القائلين بإمكانه وسلمها: لأنه من ضمن القائلين بإمكان الاشتراك.

ثم تكلم عن وقوع الاشتراك فذكر أن قوماً ذهبوا إلى إنكاره زاعمين أن كل ما يظن به الاشتراك فهو إما متواطىء أو مجاز. وخلص إلى القول بوجود الاشتراك لأن من سمع كلمة «قرء» مثلاً تردد في المراد منها، وهو آية الاشتراك.

وفي المسألة الثانية ذكر أقسام الاشتراك فقسمه باعتبار مفهومات اللفظ المشترك إلى قسمين:

١ ـ القسم الأول: أن تكون مفهومات ذلك اللفظ متباينة، كالحيض والطهر للقرء.

٢ ـ القسم الثاني: أن تكون مفهوماته متواصلة. وهو صادق بأمرين: أحدهما: أن يكون أحدهما جزءاً من الآخر. وثانيهما: أن يكون صفة له.

ثم بين أن النقيضين لا يوضع لهما لفظ واحد، وعلل ذلك بأن المشترك يجب فيه إفادة التردد بين معنييه والتردد في النقيضين بالذات لا من اللفظ.

وتعرض في المسألة الثالثة لبيان سبب الاشتراك، وذكر له سببين:

١ ـ السبب الأول: الوضع من قبيلتين وهو السبب الأكثر له.

٢ ـ السبب الثاني: الوضع من واحد لغرض التكلم بالمجمل. وهذا السبب أقلى.

وتكلم في المسألة الرابعة عن حكم أعمال المشترك المفرد في جميع مفهوماته. وذكر للعلماء في هذه المسألة مذهبين:

١ ـ المذهب الأول: يجيز ذلك، وبه قال الشافعي والقاضي أبو بكر وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار.

٢ ـ المذهب الثاني: يمنعه، وبه قال أبو هاشم وأبو الحسين والكرخي.

ثم اختلف المانعون: بعضهم منعه من جهة القصد، وبعضهم من جهة الوضع واختار الأرموي أنه ممنوع من جهة الوضع.

ثم عرض أدلة المانعين وبعد الفراغ منها ذكر أدلة المجوزين، وأجاب عنها.

ثم ذكر فرعين:

بين في الفرع الأول منهما أن بعض المنكرين لأعمال المفرد في جميع مفهوماته جوزوا أعمال الجمع في ذلك.

وفي الفرع الثاني ذكر أن بعض العلماء يرى وجوب أعمال الجمع في جميع مفهوماته.

وبعد أن قرر رأي هذا الفريق من العلماء حكم بضعفه وبين وجه ضعفه.

وتحدث في المسألة الخامسة عما إذا دار اللفظ بين احتمال الاشتراك والانفراد ـ فذكر أن احتمال الانفراد راجح واحتمال الاشتراك مرجوح لوجوه أربعة.

وفي المسألة السادسة تعرض لبيان ما به يزول إجمال المشترك. فذكر أن المشترك إما أن يكون مجرداً عن القرينة، وحينئذ يكون مجملاً، وإما أن تكون هناك قرينة. وتلك القرينة لا يخلو حالها إما أن توجب اعتبار الكل أو إلغاء الكل أو إلغاء البعض أو اعتبار البعض وتحدث عن كل حالة من الحالات المذكورة وفصل القول في ذلك.

أما في المسألة السابعة فقد تكلم عن حكم وجود المشترك في القرآن والحديث، وبين أن ذلك جائز وواقع. ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها. وبذلك فرغ من الكلام على الباب الخامس.

الباب السادس: في الحقيقة والمجاز:

وقد رتب هذا الباب على مقدمة وثلاثة أقسام: وحصر الكلام عن المقدمة في ثلاث مسائل.

تعرض في المسألة الأولى لتفسير لفظتي الحقيقة والمجاز، وعقد لذلك أبحاثاً ثلاثة.

تحدث في البحث الأول عن اشتقاق الحقيقة، وبين أنها مشتقة من الحق، وهو الثابت.

وذكر في البحث الثاني أن الحقيقة يصح أن تكون بمعنى الثابتة أو بمعنى المثبتة لأن هذا الوزن قد يكون للفاعل، وقد يكون للمفعول.

وبين في البحث الثالث أن التاء في الحقيقة لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية الصرفة.

ثم بين مأخذ المجاز فذكر أنه مأخوذ من الجواز وهو العبور والتعدي.

وتناول في المسألة الثانية بيان تعريف كل من الحقيقة والمجاز واختار تعريف أبي الحسين البصري لهما، وهو: أن الحقيقة هي اللفظة المستعملة في معنى وضعت له في اصطلاح التخاطب. والمجاز هو اللفظة المستعملة في معنى لم توضع له في اصطلاح الخطاب، وبين محترزات التعريف وزاد قيداً في تعريف المجاز أغفله أبو الحسين وهو قوله: لعلاقة بينه وبين الموضوع له وصرح بأنه لا بد من زيادته.

ثم نبه إلى تعريفات أخرى، ووصفها بأنها رديئة وأحال من أحب الوقوف عليها، على كتاب المحصول في أصول الفقه للفخر الرازي.

وفي المسألة الثالثة بين أن لفظتي الحقيقة والمجاز مجازان في معنييهما، واستدل على ذلك، وبذلك انتهى الكلام عن المقدمة.

ثم شرع في الكلام على الأقسام الثلاثة:

تكلم في القسم الأول: على أحكام الحقيقة، وجعل ذلك في مسائل ثلاث:

تعرض في المسألة الأولى لإثبات وجود الحقيقة اللغوية، وأقام الدليل على وجودها.

وفي المسألة الثانية تكلم عن الحقيقة العرفية من حيث إمكان وجودها ووقوعه.

وأما المسألة الثالثة فقد عرض فيها مذاهب العلماء في الحقيقة الشرعية، فذكر أن المعتزلة يقولون بوجود الحقيقة الشرعية سواء كان اللفظ والمعنى معلومين قبل أو غير معلومين أو كان أحدهما معلوماً والآخر غير معلوم. وأن القاضي أبا بكر أنكر وجودها على الإطلاق.

ثم تكلم على الألفاظ التي استعملها الشرع فذكر أن مذهب المعتزلة فيها أن أسماء الأفعال كالصلاة والصوم تسمى شرعية.

وأما الأسماء الذوات كالمؤمن والفاسق فتسمى دينية.

وأما عند أهل السنة فالأسماء الشرعية كلها مجازات لغوية وأخذ يقيم الدليل على مذهب أهل السنة.

ثم فرع على القول بأن هذه الأسماء منقولة من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية فروعاً أربعة:

بين في الفرع الأول أن النقل على خلاف الدليل لوجوه ثلاثة.

وفي الفرع الثاني ذكر أن العلماء قد اتفقوا على وجود الألفاظ المتواطئة في الأسماء الشرعية، واختلفوا في وجود الألفاظ المشتركة ومال إلى القول بوجودها، ورأى أنه الأقرب.

وفي الفرع الثالث بين أن الأسماء الشرعية موجودة. وأما الحروف الشرعية فلا وجود لها مطلقاً كما أنه لا وجود للأفعال الشرعية إلا بالتبع.

وتحدث في الفرع الرابع عن صيغ العقود مثل بعت وطلقت. فذكر أنها تصلح أن تكون إخبارات، وهل هي إخبارات فعلاً أم إنشاءات؟. اختار أنها إنشاءات، واستدل على ذلك بوجوه أربعة.

وأما القسم الثاني: فقد جعله في المجاز، وحصر كلامه عن المجاز في تسع مسائل:

تحدث في المسألة الأولى على أقسام المجاز، وقسمه إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ القسم الأول: أن يكون المجاز في المفردات.

٢ ـ القسم الثاني: أن يكون في التركيب.

٣ ـ القسم الثالث: أن يكون فيهما معاً.

وبعدما ذكر هذه الأقسام مصحوبة بأمثلتها، بين أن هذا التلخيص لعبد القاهر النحوي وأن الأصوليين لم يعرفوه.

وفي المسألة الثانية تكلم على إثبات المجاز في المفرد، واستدل على ذلك، ثم ذكر أدلة المانعين وناقشها.

وفي المسألة الثالثة تعرض لذكر جهات المجاز وعلاقاته فذكر منها إثني عشر.

وبين في المسألة الرابعة أن المجاز بالذات لا يدخل إلا على أسماء الأجناس فقط، فلا يدخل على الحروف ولا على الأفعال، ولا على الأعلام ولا على الأسماء المشتقة وأن المجاز بالتبع يدخل الجميع.

وذكر في المسألة الخامسة خلاف العلماء في أن إطلاق المجاز هل يتوقف على الاستعمال أو أن العلاقة وحدها كافية؟ فبين أنه يتوقف على الاستعمال ثم ذكر دليلين للمخالف وأجاب عنهما.

وفي المسألة السادسة بين أن المجاز في التركيب عقلي ومثل له بقوله تعالى: ﴿ وأخرجت الأرض أثقالها ﴾ وبين كيف كان المجاز فيها عقلياً ثم استشعر اشكالاً مشكلاً، وأجاب عنه. كما أوضح الفرق بين هذا النوع من المجاز، وبين الكذب.

وفي المسألة السابعة بين حكم وجود المجاز في القرآن والحديث، واستدل لما ذهب إليه من جواز وجوده وأنه واقع. ثم ذكر دليلين للمخالف وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثامنة تحدث عن الداعي إلى المجاز فذكر أن المجاز إما أن يكون لأجل اللفظ أو لأجل المعنى أو لأجلهما معاً، وكل واحد من هذه الثلاثة له دواع تخصه.

أما المسألة التاسعة فقد بين فيها أن المجاز خلاف الأصل لوجوه ثلاثة.

ثم عقد فرعاً ذكر فيه أنه إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، فالحقيقة أولى عند أبي حنيفة، والمجاز أولى عند أبي يوسف.

وفي القسم الثالث تناول المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز، وجعل الكلام عنها في مسائل خمس:

أثبت في المسألة الأولى جواز خلو اللفظ عن كونه حقيقة ومجازاً سواء كان ذلك اللفظ علماً أو غيره.

ثم تكلم في المسألة الثانية عن حكم اجتماع الحقيقة والمجاز، في لفظ واحد، فبين أن ذلك جائز بالنسبة إلى معنيين أو معنى واحد من وضعين وأما من وضع واحد فمحال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين.

وتحدث في المسألة الثالثة عن انقلاب الحقيقة إلى مجاز وانقلاب المجاز إلى حقيقة فبين أنه متى استعمل المجاز انقلب إلى حقيقة عرفية كما أن الحقيقة تصير مجازاً عرفياً إذا ما قل استعمالها.

وفي المسألة الرابعة ذكر أن لكل مجاز حقيقة ولا عكس ثم استدل لذلك.

وتعرض في المسألة الخامسة لبيان ما يفصل بين الحقيقة والمجاز فذكر أن ذلك يكون إما بقول الواضع هذا حقيقة وذلك مجاز، وإما بتعريفهما، وإما بتعديد خواصهما، وإما بالاستدلال وبين أن للحقيقة علامتين، وللمجاز علامتين. ثم نبه إلى أن هناك فروقاً أخرى ووصفها بأنها ضعيفة وأحال من أراد الاطلاع عليها على كتاب المحصول.

البـاب السـابع:

عقد هذا الباب لبيان أحوال لفظية مخلة بإفادة اللفظ، ووجه تعارضها وحكم ما إذا تعارضت.

فبين أن الخلل الحاصل، في فهم مراد المتكلم منشؤه أحد احتمالات خمسة، وهي: الاشتراك، النقل، المجاز، الإضمار، التخصيص. وبين وجه الحصر في هذه الخمسة.

ثم بين أن الاقتضاء ليس خللاً لفظياً.

ثم ذكر أن التعارض بين هذه الاحتمالات يقع في أوجه عشرة، وبين وجه الحصر في هذه الأوجه.

ولبيان هذه الوجوه العشرة، عقد عشر مسائل.

تكلم في المسألة الأولى عما إذا حصل التعارض بين النقل والاشتراك. فبين أن النقل خير من الاشتراك، وعلل لذلك. ثم ذكر ثلاث معارضات واردة على تفضيل النقل على الاشتراك وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية بين أنه إذا حصل تعارض بين المجاز والاشتراك فالمجاز خير من الاشتراك لوجهين. ثم ذكر أنه يمكن أن يقال إن الاشتراك خير من المجاز لوجوه. ثم أجاب عن هذه الوجوه.

وتحدث في المسألة الثالثة عما إذا حصل التعارض بين الإضمار والاشتراك فذكر أن الإضمار خير من الاشتراك وعلل لذلك ثم ذكر معارضة تقتضي تفضيل الاشتراك على الإضمار وأجاب عنها.

وفي المسألة الرابعة بين أنه إذا حصل تعارض بين التخصيص والاشتراك فالتخصيص خير من الاشتراك وعلل لذلك.

وفي المسألة الخامسة ذكر أنه إذا حصل تعارض بين المجاز والنقل فالمجاز خير من النقل وعلل ذلك ثم ذكر معارضة تفيد تفضيل النقل على المجاز وأجاب عنها.

وفي المسألة السادسة بين أنه إذا حصل تعارض بين الإضمار والنقل فالإضمار خير من النقل وعلل لذلك.

وفي المسألة السابعة أفاد أنه إذا حصل تعارض بين التخصيص والنقل فالتخصيص خير من النقل.

وفي المسألة الثامنة بين أن المجاز والإضمار متساويان، وبين علة التساوي.

وفي المسألة التاسعة: بين أنه إذا حصل تعارض بين التخصيص والمجاز فالتخصيص خير من المجاز وعلل لذلك.

وفي المسألة العاشرة: بيّن أنه إذا حصل تعارض بين التخصيص والإضمار فالتخصيص خير من الإضمار، وبيّن العلة في ذلك.

وبعد أن فرغ من هذه المسائل ذكر فروعاً أربعة.

ذكر في الفرع الأول أن الاشتراك خير من النسخ، وعلل لذلك.

وفي الفرع الثاني بيّن أن المتواطىء خير من المشترك، وعلل لذلك.

وفي الفرع الثالث ذكر أن الاشتراك بين علمين أولى منه بين معنيين، وعلل لذلك.

وفي الفرع الرابع بيّن أن الاشتراك بين علم ومعنى خير من الاشتراك بين معنيين.

البـاب الثامـن:

عقد هذا الباب لتفسير حروف يحتاج إليها. وحصر كلامه عن هذا الباب في مسائل ست:

بيّن في المسألة الأولى أن في الواو للجمع المطلق لا للترتيب بإجماع نحاة البصرة والكوفة على ذلك، كما حكاه عنهم أبو علي الفارسي. ثم استدل على أنها للجمع المطلق بوجوه ثلاثة. وذكر مناقشة الخصم لهذه الوجوه وأجاب عنها. ثم ذكر دليلين للمخالف وأجاب عنها.

وذكر في المسألة الثانية أن الفاء تفيد الترتيب والتعقيب واستدل لذلك، ثم ذكر ثلاثة أدلة للخصم وأجاب عنها.

وفي المسألة الثالثة بيّن أن «في» للظرفية تحقيقاً أو تقديراً وحكم على قول الفقهاء إنها للسببية بالبطلان إذ لم يقل به أحد من أئمة اللغة.

وتحدث في المسألة الرابعة عن المعاني «من» و«إلى» فنقل عن العلماء أنهم قالوا إن «من» ترد لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين. ثم قال: الحق إنها للتبيين. وعلل ذلك.

وأما إلى فقد حكى فيها قولاً عن العلماء بأنها مجملة ثم حكم على هذا القول بالبطلان وبين وجه بطلانه، وتعرض لبيان متى تكون الغاية داخلة ومتى لا تكون داخلة.

وفي المسألة الخامسة بيّن أن الباء إذا دخلت على الفعل اللازم فإنها تعديه اتفاقاً. واختلفوا فيما إذا دخلت على الفعل المتعدي فذهب الجمهور إلى أنها تجزيه، وخالف

في ذلك الأحناف. ثم ذكر دليل الجمهور على مذهبهم، وساق دليلين للحنفية وأجاب عنهما.

وفي المسألة السادسة ذكر أن «إنما» تفيد الحصر واستدل على ذلك ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

أما الباب التاسع فقد عقده لبيان كيفية الاستدلال بخطاب الله ورسوله. وحصر أبحاث هذا الباب في خمس مسائل: تعرض في المسألة الأولى لبيان حكم مخاطبة الله «إيانا بما لا يفيد» فذكر أن ذلك غير جائز خلافاً للحشوية، وذكر دليلاً على عدم الجواز. ثم ذكر دليلين للحشوية، وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثانية: بيّن أنه لا يجوز أن يعنى الله باللفظ خلاف الظاهر دون بيانه، وجوز ذلك المرجئة.

ثم استدل على عدم الجواز، واستشعر اعتراضاً على هذا الدليل، وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة: ذكر أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين ثم بيّن العلة في عدم إفادتها اليقين عند تجردها من القرينة المفيدة لذلك، وأن العلة في ذلك هي أن دلالتها موقوفة على ظنون تسعة وقد ذكر تلك الظنون.

وجعل المسألة الرابعة في كيفية الاستدلال بالخطاب. وقسم الخطاب بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام.

١ ـ القسم الأول: أن يدل الخطاب على الحكم بلفظه. وفي هذه الحالة يحمل على المفهوم الشرعي إن وجد فإن لم يوجد المفهوم الشرعي حمل على المفهوم العرفي فإن عدم المفهوم العرفي حمل على الحقيقة اللغوية فإن عدمت حمل على المجاز فإن خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة عند إحداهما في شيء وعند الأخرى في شيء آخر وجب أن تحمله كل طائفة منهما على ما تتعارفه.

٢ ـ القسم الثاني: أن يدل عليه بمعناه، وهو الدلالة الالتزامية.

٣ ـ القسم الثالث: أن يدل عليه بضميمة غيره إليه والذي يضم إليه واحد من أربعة: النص ـ الإجماع ـ القياس ـ قرينة حال المتكلم.

وبين أن الضميمة إذا كانت نصاً فإنها تقع على وجهين. ثم ذكر أمثلة لجميع وجوه الضم المذكورة.

وفي المسألة الخامسة ذكر أن ثبوت حكم المجاز لا ينافي إرادة الحقيقة خلافاً للكرخي. وقد استدل لمذهب الجمهور ثم ساق دليل الكرخي وأجاب عنه.

وبذلك فرغ من الكلام على الباب التاسع وشرع يتكلم على:

الأوامـــر والنواهـــي:

ورتب الكلام عليها على مقدمة وثلاثة أقسام. وحصر الكلام على المقدمة في ثمان مسائل:

ذكر في المسألة الأولى أن العلماء اتفقوا على أن لفظة الأمر حقيقة في القول المخصوص ثم بيّن آراءهم في أنها هل تكون حقيقة في غيره أم لا؟ فذكر أن بعض الفقهاء ذهبوا إلى أنها حقيقة في الفعل أيضاً. وجعلها أبو الحسين مشتركة بين القول والشيء والصفة والطريق والشأن. ثم حقق أنها حقيقة في القول المخصوص مجاز في غيره واستدل على ذلك ثم ذكر دليل القائلين بأنها حقيقة في الفعل أيضاً وناقشه. وذكر دليل أبي الحسين وأجاب عنه.

وفي المسألة الثانية تعرض لتعريف الأمر فذكر تعريف القاضي له ثم بيّن أن هذا التعريف خطأ لوجهين. وبعد أن خطأ تعريف القاضي ذكر تعريف المعتزلة للأمر ووصفه بأنه ليس فيه خلل كبير، ثم ذكر تعريفاً للأمر ونص على أنه أولى من كل التعاريف.

وفي المسألة الثالثة بيّن أن تصور ماهية الطلب حاصل بالبديهة، وأن معنى الطلب مغاير لنفس الصيغة وبيّن دليل المغايرة. ثم بيّن الخلاف في أن الأمر والإرادة متغايران فذكر مذهب أهل السنّة (الأشاعرة) وهو القول بالتغاير واستدل له. ثم ذكر مذهب المعتزلة: وهو القول بعدم التغاير، وبيّن حجتهم على هذه الدعوى وأجاب عنها.

وفي المسألة الرابعة بيّن أن الطلب يقتضي ترجيح وجود الفعل على عدمه وله أقسام ستة:

١ ـ أصل الترجيح.

٢ ـ الترجيح المانع من النقيض.

٣ ـ مطلق اللفظ الدال على أصل الترجيح.

٤ ـ مطلق اللفظ الدال على الترجيح المانع من النقيض.

٥ ـ اللفظة العربية الدالة على أصل الترجيح.

٦ ـ اللفظة العربية الدالة على الترجيح المانع على النقيض.

ثم بعدما بيّن هذه الأقسام الستة عقب على ذلك بقوله: «أنت بالخيار في إطلاق لفظة الأمر على واحد منها أو كلها».

ثم بيّن الخلاف في كون الأمر اسماً للصيغة الدالة على الطلب أو هو اسم للمعنى القائم بالنفس فذكر أن الأشبه أنه اسم للصيغة الدالة على الطلب واستدل على ذلك.

ثم ذكر أدلة القائلين بأنه اسم للمعنى القائم بالنفس وأجاب عنها.

ثم فرع على القول بأن الأمر اسم للصيغة الدالة على الطلب فرعاً بيّن فيه الخلاف في كون الأمر لمطلق الصيغة أو هو خاص بالصيغة العربية واستظهر أن يكون لمطلق الصيغة وعلل ذلك.

ثم ذكر خلافاً مبنياً على القول بأنه لمطلق الصيغة وهو هل الأمر لمطلق الصيغة الدالة على مطلق الترجيح؟ أو هو اسم للصيغة الدالة على الترجيح المانع من النقيض؟.

واستظهر أنه اسم للصيغة الدالة على الترجيح المانع من النقيض وبيّن وجه هذا الاستظهار.

وفي المسألة الخامسة ذكر أن صيغة الأمر تدل على الطلب بمجرد الوضع خلافاً للجبائيين القائلين بأنه لا بد معه من الإرادة. ثم ذكر أدلة الجمهور. وبعدها بيّن حجة الخصم وأجاب عنها.

وذكر في المسألة السادسة أن أبا هاشم يزعم أن إرادة المأمور به تؤثر في صيرورة صيغة «افعل» أمراً ثم بيّن أن هذا الزعم باطل لوجهين.

وتعرض في المسألة السابعة لبيان الخلاف في أن الأمر هل يشترط فيه العلو أو الاستعلاء؟. فذكر للعلماء في ذلك مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: يشترط العلو وهو مذهب جمهور المعتزلة.

٢ ـ المذهب الثاني: يشترط الاستعلاء وهو مذهب أبي الحسين البصري.

٣ ـ المذهب الثالث: لا يشترط العلو ولا الاستعلاء. وهو مذهب الجمهور.

وبعد أن قرر هذه المذاهب، ذكر أدلة الجمهور. ثم ذكر أدلة المعتزلة، ثم أدلة الحسين، وأجاب عنها.

وفي المسألة الثامنة أفاد أن صيغة الأمر ترد بمعنى الخبر وأن صيغة الخبر ترد بمعنى الأمر كما ترد بمعنى النهي ومثل لكل ذلك.

وبذلك ختم الكلام على مقدمة الأوامر والنواهي وأخذ يتكلم على الأقسام.

تكلم في القسم الأول على الأبحاث اللفظية وتناول ذلك في إحدى عشرة مسألة.

بيّن في المسألة الأولى المعاني التي ترد لها صيغة الأمر وذكر أنها ترد لخمسة عشر معنى.

١ ـ الإيجاب. ٢ ـ الندب.

٣ ـ الإرشاد. ٤ ـ الإباحة.

٥ ـ التهديد. ٦ ـ الامتنان.

٧ ـ الإكرام. ٨ ـ التسخير.

٩ ـ التعجيز. ١٠ ـ الإهانة.

١١ ـ التسوية. ١٢ ـ الدعاء.

١٣ ـ التمني. ١٤ ـ الاحتقار.

١٥ ـ التكوين.

ومثل لكل هذه المعاني.

ثم بيّن أن العلماء متفقون على أنها ليست حقيقة في كل هذه المعاني ثم اختلفوا فيما تكون حقيقة فيه فذهب بعضهم إلى أنها حقيقة في الأحكام الخمسة، ومنهم من

جعلها حقيقة في الوجوب والندب والإباحة، ومنهم من جعلها حقيقة في أقل المراتب وهو الإباحة. ثم قال: الحق أنها ليست حقيقة في هذه المفهومات. وأخذ يدلل على ذلك كما ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الثانية تعرض لذكر الخلاف فيما تفيده صيغة «أفعل» وبيّن أن في ذلك مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: أنها تفيد الوجوب. وهو مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء وهو المذهب المختار للأرموي حيث قال: «الحق عندنا أن صيغة أفعل للوجوب».

٢ ـ المذهب الثاني: أنها تفيد الندب: وهو مذهب أبي هاشم.

٣ ـ المذهب الثالث: التوقف. والمتوقفون منقسمون إلى فرق ثلاث:

١ ـ الفرقة الأولى: تقول إنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب.

٢ ـ الفرقة الثانية: تقول إنها مشتركة بين الوجوب والندب والإباحة وهو قول المرتضى من الشيعة.

٣ ـ الفرقة الثالثة: تقول إنها حقيقة في أحد الأمرين من الوجوب والندب ولكنه غير معروف وهو قول الغزالي.

وبعدما قرر هذه المذاهب أخذ يدلل على المذهب القائل بأنها للوجوب وذكر لذلك ستة أدلة وأجاب عن كل المناقشات الواردة على هذه الأدلة. ثم ذكر أدلة المخالفين وأجاب عنها.

وفي المسألة الثالثة حكى إجماع العلماء على أن الأمر بالفعل المحرم نسخ للتحريم.

ثم ذكر الخلاف فيما يفيده هذا الأمر فبين أن الجمهور يقولون إنه يفيد الوجوب وعند بعض العلماء يفيد الإباحة. ثم ذكر دليلين على أنه يفيد الوجوب وبيّن أن الخصم استدل على أنه يفيد الإباحة بالكتاب والعرف ثم أجاب عن دليلي الخصم. ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أن القائلين بأن الأمر بعد التحريم للإباحة اختلفوا في النهي بعد الوجوب ذهب

بعضهم إلى أنه يفيد الإباحة وذهب البعض الآخر إلى أنه يفيد التحريم.

وذكر في المسألة الرابعة أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا المرة وإنما يفيد إدخال الماهية في الوجود ثم ذكر مذاهب أخرى للعلماء تخالف هذا.

١ ـ المذهب الأول: أنه يفيد التكرار.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه يفيد المرة لفظاً.

٣ ـ المذهب الثالث: التوقف: إما لاشتراك الأمر بين المرة والتكرار، أو لأن الحقيقة غير معلومة.

وبعد تقرير هذه المذاهب. ذكر ثلاثة أدلة للقائلين بأنه لا يفيد التكرار ولا المرة. ثم ذكر أدلة ثلاثة للقائلين بأنه يفيد التكرار ودليلين للقائلين بأنه مشترك بين المرة والمرات ثم أخذ يناقش هذه الأدلة.

وفي المسألة الخامسة تعرض لبيان الخلاف في أن الأمر المطلق بالشرط أو بالصفة هل يقتضي التكرار أم لا؟ فذكر أن القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي التكرار اتفقوا على أن الأمر المعلق بالشرط أو بالصفة يقتضي التكرار لفظاً أيضاً واختلف القائلون بأن المطلق لا يقتضي التكرار على مذهبين:

١ ـ المذهب الأول: أن الأمر المعلق بالشرط أو بالصفة يقتضي التكرار قياساً.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه لا يقتضيه. واختار أنه لا يقتضيه لفظاً ويقتضيه قياساً. واستدل على أنه لا يقتضيه لفظاً بثلاثة أدلة. ثم ذكر دليلاً على أنه يقتضيه قياساً وأورد عليه اعتراضات أربعة ثم أجاب عنها.

وفي المسألة السادسة ذكر أن الأمر المطلق لا يفيد الفور ثم عرض مذاهب أخرى في المسألة:

١ ـ المذهب الأول: أن الأمر المطلق يدل على الفور وهو مذهب الحنفية.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه يدل على التراخي وبه قال قوم من العلماء.

٣ ـ المذهب الثالث: أنه مشترك بين الفور والتراخي. وهو مذهب الواقفية ثم قال: «والمختار عندنا أنه يدل على طلب الفعل من غير إشعار بشيء من هاتين الخصوصيتين». واستدل على ذلك بأدلة ثلاثة ثم ذكر للقائلين بأنه يفيد الفور خمسة أدلة وأجاب عنها.

وفي المسألة السابعة تناول خلاف العلماء في أن الأمر والخبر المعلّقين على شيء بأداة التعليق هل يعدمان عند عدم ذلك الشيء أو لا؟ فذكر أن الجمهور على أنهما يعدمان. وذهب القاضي أبو بكر والمعتزلة إلى خلاف هذا. ثم ذكر دليلين للجمهور وبين ما يرد عليهما من اعتراض وأجاب عنه. وذكر دليلين للمخالفين وناقشهما.

وفي المسألة الثامنة بين أن الأمر المقيد بعدد لا يدل على عدمه عن الزائد والناقص. ثم حقق أن الحكم المرتب على عدد أن تعلل به تعدى إلى الزائد، وإن اتصف العدد به لم يجب تعديه لا إلى الزائد ولا إلى الناقص. ثم نبه على تفصيل في المسألة مذكور في المحصول. وذكر للمخالف دليلين وأجاب عنهما.

وفي المسألة التاسعة تحدث عن تعليق الأمر والخبر بالاسم فبين أن مذهب الجمهور على أن مفهوم اللقب ليس بحجة. وذهب الدقاق إلى أنه حجة. ثم ذكر دليلين للجمهور. وذكر دليلاً للدقاق وأجاب عنه.

وفي المسألة العاشرة بين أن العلماء اختلفوا فيما إذا علق الحكم بإحدى صفتي الذات هل يدل ذلك على انتفائه عند انتفاء تلك الصفة أو لا يدل؟ فذكر أن مذهب أبي حنيفة وابن سريج والقاضي أبي بكر وإمام الحرمين أنه لا يدل وهو المذهب المختار عنده. وذهب الشافعي وأبو الحسن الأشعري وجمع من الفقهاء إلى أنه يدل. ثم ذكر دليلين للقائلين بأنه لا يدل. وثلاثة أدلة للقائلين بأنه يدل وأجاب عنها. ثم ذكر فرعين. بيّن في الفرع الأول منهما أن القائلين بمفهوم الصفة اعترفوا بأن المفهوم ليس بحجة في آية الخلع وفي حديث النكاح بلا ولي. وفي الفرع الثاني ذكر خلاف العلماء في أن الحكم إذا علق على صفة من صفات الجنس هل ينتفى ذلك الحكم عند انتفاء تلك الصفة عن ذلك الجنس فقط أو عن جميع الأجناس؟ حكى في ذلك مذهبين:

١ ـ المذهب الأول: أنه ينتفى عن ذلك الجنس فقط.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه ينتفى عن جميع الأجناس. وبه قال بعض الفقهاء. واختار المصنف المذهب الأول واستدل له. ثم ذكر دليل المذهب الثاني وأجاب عنه.

وفي المسألة الحادية عشرة تكلم عن مقتضى الأمر المتكرر وبيّن صور هذه المسألة ومذاهب العلماء في كل صورة من تلك الصور. والمذهب المختار عنده أن الأمر الثاني يفيد غير ما يفيده الأمر الأول في حالة تشابه المأمور إلا أن تمنع العادة من ذلك أو يرد الأمر الثاني معرفاً على تفصيل في المسألة.

وبذلك انتهى من الكلام على القسم الأول وشرع في الكلام عن القسم الثاني وجعل الكلام عنه في المسائل المعنوية وحصره في أنظار أربعة:

١ ـ النظر الأول في الوجوب وقسم البحث فيه إلى قسمين:

القسم الأول: بحث فيه أقسام الواجب فقسمه تقسيمات ثلاثة باعتبارات ثلاثة:

١ ـ التقسيم الأول: باعتبار المأمور به وقسمه بهذا الاعتبار إلى قسمين:

١ ـ معين. ٢ ـ مخيّر.

٢ ـ التقسيم الثاني: باعتبار وقته وقسمه إلى قسمين:

١ ـ موسع. ٢ ـ مضيق..

٣ ـ التقسيم الثالث: باعتبار المأمور وقسمه إلى قسمين:

١ ـ واجب عيني. ٢ ـ واجب كفائي.

ثم عقد لكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة مسألة تناول فيها أبحاثه:

المسألة الأولى: تناول فيها الواجب المخير فذكر أن المعتزلة يقولون: الأمر بالأشياء على التخيير يقتضي وجوب كلها، والفقهاء يقولون: الواجب واحد لا بعينه ثم بيَّن أن الخلاف بين المعتزلة والفقهاء لفظي.

ثم ذكر مذهباً ثالثاً في المسألة مفاده أن الواجب واحد معين عند الله غير معين عند الناس وهذا المذهب تراجمه الفقهاء والمعتزلة كل منهما نسبه إلى الآخر وقد بيّن أن هذا المذهب باطل باتفاق الفريقين واستدل على بطلانه وبيّن ما ورد على هذا الدليل من اعتراضات وأجاب عنها.

ثم ذكر أدلة ثلاثة للقائلين بأن الواجب واحد معين. ودليلاً للفقهاء على أن الواجب واحد لا بعينه وبعدما قرر هذه الأدلة أخذ يناقشها ثم ذكر فرعاً بيّن فيه أن الأمر بالأشياء قد يكون على الترتيب وقد يكون على البدل وفي كل إما أن يكون الجمع حراماً أو مباحاً أو مندوباً.

وفي المسألة الثانية تكلم عن الفعل بالنسبة إلى الوقت وذكر له ثلاث حالات:

١ ـ الحالة الأولى أن يزيد الفعل على الوقت وهذا لا يجوز التكليف به إلا على القول بتجويز المحال، أو كان الغرض منه وجوب القضاء.

٢ ـ الحالة الثانية: أن يكون الفعل مساوياً للوقت: وهذا متفق على جواز التكليف به.

٣ ـ الحالة الثالثة: أن يكون الوقت أوسع من الفعل وهو المعروف بالواجب الموسع. واختلفوا فيه منهم من جوزه، ومنهم من منعه. ثم اختلف المانعون على مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: الوجوب مخصوص بأول الوقت والإتيان في آخر الوقت قضاء.

٢ ـ المذهب الثاني: الوجوب مختص بآخر الوقت والإتيان به في أول الوقت نعجيل وإلى هذا ذهب الحنفية.

المذهب الثالث: مذهب الكرخي ومفاده: أن الفعل المُؤتى به في أول الوقت موقوف حتى يتضح حال المكلف في آخر الوقت فإن كان باقياً على صفات التكليف كان ذلك الفعل المؤتى به فرضاً وإلا كان نفلاً.

كما اختلف المجوزون أيضاً في كيفية جواز الترك. فقال الأكثرون يجوز الترك بشرط العزم على الإتيان بالفعل.

وقال أبو الحسين البصري يجوز الترك في أول الوقت بدون شرط العزم على الإتيان.

وإلى هذا المذهب ذهب الأرموي ووصفه بأنه «هو الحق» وأقام الدليل عليه.

ثم ذكر أدلة المخالفين وأجاب عنها. وختم المسألة بفرع ذكر فيه ـ أن الواجب الموسع قد يكون وقته العمر كله ثم بيّن أنه لا يجوز تركه مطلقاً لأن ذلك يتنافى مع كونه واجباً. كما أنه لا يجوز تركه إلى غاية مجهولة لأنه يؤدي إلى التكليف بالمحال. وأنه يجوز تركه إلى غاية معلومة بشرط أن لا يغلب على الظن أنه يفوت الواجب لو تركه إلى تلك الغاية فحينئذ يجب الأداء.

وفي المسألة الثالثة تحدث عن الفعل بالنسبة للمأمور فبين أن الأمر قد يكون موجهاً لكل واحد وفي هذه الحالة قد يكون فعل الواحد شرطاً لفعل الباقين كصلاة الجمعة وقد لا يكون شرطاً كسائر الفرائض وفي الحالتين يسمى بالواجب العيني وقد يكون الأمر موجهاً لبعض المكلفين وهذا ما يسمى بالواجب الكفائي.

ثم بيّن أن التكليف به منوط بغلبة الظن فإن ظنت طائفة أن غيرها فعلته لم يجب عليها وإن ظنت أنها لم تفعله وجب عليها، وإن ظنت كل طائفة أن غيرها لم تفعله وجب على كل طائفة، وإن ظنت أنها فعلته سقط عن كل طائفة.

وجعل النظر الثاني في أحكام الواجب. وعقد لذلك خمس مسائل: بيّن في المسألة الأولى أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بشرطين:

١ ـ الأول: أن يكون الأمر مطلقاً.

٢ ـ الثاني: أن يكون الشرط مقدوراً. وفصلت الواقفية بين السبب والشرط، فقالت: إن كانت مقدمة الواجب سبباً له وجب وإن كانت شرطاً لم يجب. ثم استدل لمذهب الجمهور وبيّن ما ورد عليه من اعتراض وأجاب عنه.

ثم ذكر تقسيماً لمقدمة الواجب بيّن فيه أن هذه المقدمة:

قد تكون كالطريق إلى الواجب وذلك إما عقلاً أو شرعاً.

وقد لا تكون كذلك وتقع على وجهين:

١ ـ أحدهما: أن يكون الواجب مشتبهاً بالغير فيجب ذلك الغير.

٢ ـ الثاني: أن يكون الواجب لا يمكن أن يفعل إلا مع ذلك الغير. ثم ذكر فروعاً ثلاثة:

بيّن في الفرع الأول منها مذاهب العلماء فيما إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية.

وفي الفرع الثاني بيّن حكم ما إذا قال شخص لزوجتيه: إحداكما طالق ولم يعيّن واحدة بعينها.

وفي الفرع الثالث ذكر الخلاف في أن الزائد على قدر ما ينطلق عليه الاسم من الواجب غير المقدر هل يوصف بالوجوب؟.

وفي المسألة الثانية ذكر أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. وأن المعتزلة وأكثر الأصحاب خالفوا في ذلك ثم استدل للمذهب المختار له، وذكر دليل المخالفين وأجاب عنه.

وبيّن في المسألة الثالثة أن الوجوب لا يتوقف على العقاب على الترك خلافاً للغزالي ثم ذكر دليل الجمهور على مذهبهم كما ذكر دليل الغزالي وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة ذكر أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز خلافاً للغزالي ثم استدل لمذهب الجمهور وبيّن ما ورد على الدليل من اعتراض وأجاب عنه. وبيّن أن في المسألة بحثاً دقيقاً.

وفي المسألة الخامسة تعرض للخلاف في أن الواجب هل يجوز تركه؟ فذكر أن مذهب الجمهور أن الواجب لا يجوز تركه، وذهب الكعبي والفقهاء إلى أنه يجوز تركه. واستدل لمذهب الجمهور. ثم ذكر أدلة المخالفين وأجاب عنها.

وذيل المسألة بفروع ثلاثة أفاد في الفرع الأول أن هناك خلافاً في كون المندوب مأموراً به ثم بيّن أن هذا الخلاف لفظي.

وفي الفرع الثاني ذكر أن المباح ليس من التكاليف والأستاذ أبو إسحاق جعله من التكاليف على معنى أنا كلفنا باعتقاد إباحته ثم بيّن أن هذا التأويل باطل.

وفي الفرع الثالث ذكر أن العلماء مختلفون في حسن المباح وبيّن أن هذا الخلاف لفظي.

وأما النظر الثاني ففي المأمور به وحصر أبحاثه في مسائل خمس.

تكلم في المسألة الأولى عن حكم التكليف بالمحال فبيّن أن مذهب الجمهور أنه يجوز التكليف بالمحال وذهب المعتزلة إلى المنع ثم استدل للجمهور بوجهين وبيّن ما ورد على الوجه الأول من استشكالات وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية تناول الخلاف في كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة فأفاد أن في المسألة مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: أنهم مخاطبون بفروع الإيمان.
٢ ـ المذهب الثاني: أنهم غير مخاطبين وعزاه للمعتزلة.
٣ ـ المذهب الثالث: أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر.

وبعد تقرير هذه المذاهب ذكر أربعة أدلة تفيد أنهم مخاطبون وأورد على الدليل الرابع اعتراضين ثم أجاب عنهما. وذكر دليلاً للمعتزلة وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة ذكر أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء وخالف في ذلك أبو هاشم ثم ذكر دليلاً للقائلين بأنه يقتضي الإجزاء كما ذكر دليلاً لأبي هاشم وناقشه.

وتحدث في المسألة الرابعة عن الإخلال بالمأمور به وأنه هل يوجب القضاء أم لا وصور المسألة بصورتين:

الصورة الأولى: أن يكون الأمر مؤقتاً.

الصورة الثانية: أن يكون مطلقاً. وبيّن رأي العلماء في كل منهما. وحجة كل مذهب.

وفي المسألة الخامسة ذكر أن الأمر بالكلي لا يكون أمراً بشيء من جزئياته. وعلل ذلك. وبذلك فرغ من الكلام على النظر الثاني وخص النظر الثالث بالمأمور وتناول الكلام عنه في ست مسائل:

بيّن في المسألة الأولى أنه يجوز تقديم الأمر على المأمور مطلقاً عندنا خلافاً لسائر الفرق ثم استدل للمذهب المختار عنده وبيّن ما يرد على هذا الاستدلال من مناقشات وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية تناول حكم تكليف الغافل وصرح بأنه لا يجوز تكليفه واستدل على ذلك وبيّن ما يرد على هذا الدليل من اعتراضات وأجاب عنها.

وفي المسألة الثالثة ذكر أن المأمور يجب أن يقصد بأداء المأمور به امتثال الأمر إلا في صورتين:

١ ـ الأولى: النظر المعرف لوجوب المعرفة.

٢ ـ الثانية: القصد إلى الطاعة.

وتكلم في المسألة الرابعة عن تكليف المكره فذكر أن الإكراه إن كان ملجئاً منع من التكليف وإلا فلا. وبعدما قرر هذا الكلام ووجهه بيّن ما يرد عليه من إشكال.

وفي المسألة الخامسة تعرض لبيان في الوقت الذي يصير فيه المأمور مأموراً فقال: المأمور عندنا بمباشرته للمأمور به مأمور، وقالت المعتزلة أنه مأمور قبل ذلك. ثم استدل لمذهب الأصحاب وبيّن ما ورد على هذا الاستدلال من مناقشات وأجاب عنها. وذكر دليل المعتزلة وأجاب عنه.

وفي المسألة السادسة بيّن أن العلماء اختلفوا في التكليف بالمأمور به الموقوف على شرط يعلم الآمر عدمه وحكى في المسألة رأيين:

١ ـ الرأي الأول: أنه لا يجوز وهو رأي المعتزلة.

٢ ـ الرأي الثاني: أنه يجوز وبه قال القاضي أبو بكر والغزالي. ثم ذكر دليل كل من الرأيين. وبه تم الكلام على القسم الثاني.

وأما القسم الثالث ففي النواهي: وفيه سبع مسائل.

ذكر في المسألة الأولى أن النهي يقتضي التحريم ونبه على أن المذاهب هنا هي المذاهب التي ذكرت في أن الأمر للوجوب ثم استدل على أن النهي يفيد التحريم.

وفي المسألة الثانية ذكر أن المشهور أن النهي يقتضي التكرار وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يقتضي التكرار. وإلى هذا المذهب مال المصنف ووصفه بأنه هو الحق واستدل عليه بوجهين. ثم استدل للقائلين بأنه يقتضي التكرار بوجهيه وأجاب عنهما. ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أن القول بأن النهي يفيد الفور مبني على القول بأنه يفيد التكرار فمن قال يفيد التكرار قال يفيد الفور ومن قال لا يفيد التكرار قال لا يفيد الفور.

وفي المسألة الثالثة بيّن أن الفعل الواحد لا يجوز أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه. وجوز ذلك الفقهاء ثم ذكر دليل المانعين وبيّن ما يرد عليه من اعتراض وأجاب عنه. وبعد ذلك نبه على أن القول بالمنع هنا مبني على القول بعدم جواز تكليف المحال أما إن قلنا إن تكليف المحال جائز أمكننا القول بأن الفعل الواحد يجوز أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه. ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أن الصلاة في الدار المغصوبة وإن لم يكن مأموراً بها إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها. واستدل لذلك.

وفي المسألة الرابعة بيّن أن العلماء اختلفوا في أن النهي يدل على الفساد أو لا يدل على مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: يدل على الفساد مطلقاً.

٢ ـ المذهب الثاني: لا يدل عليه مطلقاً.

المذهب الثالث: يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو لأبي الحسين البصري واختاره المصنف. ثم استدل على أنه يدل على الفساد في العبادات وبيّن ما ورد على هذا الاستدلال من مناقشات وأجاب عنها. وبعدها استدل على أنه لا يدل على الفساد في المعاملات وبيّن الاعتراضات الواردة على هذا الدليل وأجاب عنها.

وفي المسألة الخامسة ذكر أن بعض القائلين بأن النهي لا يدل على الفساد ذهبوا إلى أن النهي دليل على الصحة. وهم الحنفية ثم حكم على هذا القول بالضعف وبيّن وجه ضعفه وذكر دليل القائلين به وأجاب عنه.

وتحدث في المسألة السادسة عن متعلق النهي فبيّن أن متعلق النهي عند الجمهور هو فعل ضد المنهى عنه، وعند أبي هاشم: العدم الأصلي وذكر دليلاً للجمهور على مذهبهم ثم ذكر دليلين لأبي هاشم: وأجاب عنهما.

وفي المسألة السابعة بيّن أن النهي عن الأشياء إما على الجمع، وإما عن الجمع، وإما على البدل، وإما عن البدل، ثم قال: إن كل واحد من هذه الأقسام إن أمكن صح النهي عنه وإلا فلا فجواز النهي عنه يبنى على جواز التكليف بالمحال. وبهذا فرغ من مباحث الأوامر والنواهي.

وشرع في الكلام على العموم والخصوص ورتبه على أربعة أقسام:

١ ـ القسم الأول: العموم وقسم البحث فيه إلى شطرين. تكلم في الشطر الأول على ألفاظ العموم وعقد لذلك سبع مسائل. تعرض في المسألة الأولى لتعريف العام وذكر محترزات التعريف.

وفي المسألة الثانية ذكر أن العام قد يكون عمومه مستفاداً من اللغة وقد يكون مستفاداً من العرف وقد يكون مستفاداً من العقل ثم فصل كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة ومثل له.

وفي المسألة الثالثة وضع الفرق بين العام والمطلق والمعرفة والنكرة واسم العدد ووضع ضابطاً لكل كلمة من هذه الكلمات يميزها على غيرها.

وفي المسألة الرابعة تناول «من» و«ما» و«أين» و«متى» و«كل» و«جميع» وبيّن أن مذهب المعتزلة والفقهاء أنها للعموم وأنكرت الواقفية ذلك ثم أخذ في الاستدلال على أنها تفيد العموم فذكر أدلة عامة تثبت الدعوى في جميع هذه الكلمات وبيّن ما ورد على هذا الاستدلال من مناقشات وأجاب عنها. ثم ذكر دليلاً خاصاً بـ «من» و«ما» وبيّن ما ورد على هذا الدليل من اعتراضات وأجاب عنها. ثم ذكر دليلاً خاصاً بصيغة «كل» يثبت أنها للعموم.

ثم أتى بتذنيب بيّن فيه أن النكرة في سياق النفي تعم واستدل على ذلك بوجهين.

ثم ذكر تنبيهاً أفاد فيه أن النكرة في سياق الإثبات إن كانت في الخبر فلا تعم.

وإن كانت في الأمر فالأكثرون على أنها لا تعم. ثم ذكر أربعة أدلة لمنكري العموم وأجاب عنها.

وتكلم في المسألة الخامسة عن الجمع المعرف بلام الجنس فذكر أنه يقتضي العموم عند عدم العهد وخالف في ذلك الواقفية وأبا هاشم. واستدل للجمهور بوجود ثلاثة وذكر اعتراضين على الوجه الثاني وأجاب عنهما. ثم بيّن أن الخصم احتجوا بوجوه وذكر من هذه الوجوه ثلاثة وأجاب عنها.

وفي المسألة السادسة تحدث عن الجمع المضاف فمثل له وبيّن أنه يقتضي العموم وأن دليله هو دليل الجمع المعرف بلام الجنس.

وذكر في المسألة السابعة أن أمر الجمع بصيغة الجمع يقتضي العموم واستدل على ذلك. وبهذا تم الكلام على الشطر الأول.

وأما الشطر الثاني فقد جعله في الكلام على ما ألحق بالعموم وليس منه وتناول ذلك في تسع مسائل.

بيّن في المسألة الأولى أن الواحد المعرف بالألف واللام لا يقتضي العموم وذهب الجبائي والفقهاء والمبرد إلى أنه يقتضي العموم. واستدل لمذهب الجمهور بوجوه أربعة. ثم ذكر أن المخالفين احتجوا بوجوه ثلاثة وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية تكلم على أقل الجمع فذكر أن مذهب الشافعي وأبي حنيفة أن أقل الجمع ثلاثة، وذهب القاضي وأبو بكر والأستاذ إلى أن أقل الجمع إثنان. واستدل على مذهب الشافعي وأبي حنيفة بثلاثة أدلة. ثم ذكر للمخالفين أربعة أدلة وأجاب عنها.

وفي المسألة الثالثة أفاد أن الجمع المنكر لا يقتضي العموم، وذهب الجبائي إلى أنه يقتضيه. ثم استدل لمذهب الجمهور. وذكر دليلاً للخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة ذكر أن قول الله سبحانه وتعالى: «لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة» لا يقتضي نفي عموم الاستواء لوجهين.

وفي المسألة الخامسة أفاد أن قول الله جل شأنه «يا أيها النبي» لا يتناول عموم الأمة، وذهب قوم إلى أنه يتناولهم ثم بيّن أن هذا المذهب غير مستقيم سواء قصد أصحابه التناول اللفظي أو العموم الحكمي.

وبيّن في المسألة السادسة أن لفظ الذكور لا يتناول الإناث، وبالعكس: فإن كان اللفظ غير مختص بهما فاختار أن يكون اللفظ متناولاً لهما حيث لم توجد علامة تميز المؤنث وعدم التناول حيث وجدت تلك العلامة. وبيّن أن هناك من خالف في الحالتين. وذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وفي المسألة السابعة تحدث عما إذا امتنع إجراء الكلام على ظاهره وتعين الإضمار وتعددت الإضمارات فهل تضمر كلها؟ فاختار أنها لا تضمر كلها. وصرح بأن هناك قوماً يقولون بأنها تضمر كلها. ثم استدل على أنها لا تضمر كلها ثم ذكر دليل الخصم ولم يناقشه.

وفي المسألة الثامنة تكلم عن حكم ما لو قال شخص: والله لا آكل فهل هذا يعم كل المواكيل وحينئذٍ يقبل التخصيص أو لا يعم؟ فذكر أن مذهب أبي حنيفة أنه لا يعم وبالتالي لا يقبل التخصيص، وذهب الفقهاء من الشافعية ومنهم إلى أنه يعم فيقبل التخصيص.

واختار المصنف مذهب أبي حنيفة ووصفه بأنه هو الحق. واستدل له. ثم ذكر دليل الفقهاء وأجاب عنه ثم ذكر تنبيهات أربعة.

بيّن في الأول: أن قول الله ﴿ يا أيها الناس ﴾ يختص بالموجودين في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام. وأن إدراج الحادثين بعده في هذا الخطاب معلوم من الدين بالضرورة.

وبيّن في التنبيه الثاني أن قول الراوي نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يقتضي العموم وعلل ذلك وكذلك قوله قضى بالشاهد واليمين وأن قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قضيت بالشفعة للجار الأشبه أنه للعموم.

وذكر في التنبيه الثالث: أن هناك خلافاً في قول الراوي كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر. هل يقتضي العموم أم لا؟. واختار المصنف أنه لا يقتضي العموم. وعلل ذلك.

وذكر في التنبيه الرابع أن اللفظ المشترك لا يكون عاماً بحسب مفهوماته وأن المتواطىء لا يكون عاماً باعتبار كثرة الخصوصيات. وعلل لكل ذلك.

وفي المسألة التاسعة ذكر أن الإمام الغزالي يقول أن المفهوم لا عموم له ثم ذكر دليل الغزالي على ما ذهب إليه وأجاب عنه.

وبهذا انتهى الكلام على القسم الأول، وأما القسم الثاني ففي الخصوص وتناول أبحاثه في ثمان مسائل.

بيّن في المسألة الأولى تعريف التخصيص عند الشافعية وعند الواقفية، وعقد النسبة بين التعريفين ثم ذكر ما يطلق عليه المخصص حقيقة وما يطلق عليه مجازاً.

وفي المسألة الثانية وضح الفرق بين التخصيص والنسخ والاستثناء. ثم ذكر أن بعض الناس فرقوا بين التخصيص والنسخ بوجوه خمسة، وبعضهم فرق بين التخصيص والاستثناء بوجوه ثلاثة.

وفي المسألة الثالثة تكلم على ما يقبل التخصيص وما لا يقبله فذكر أن الحكم إن ثبت في واحد لم يقبل التخصيص، وإن ثبت في عدد وكان ثبوته بدليل لفظي قبل التخصيص وأما ما ثبت بدليل معنوي فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الأول: العلة الشرعية.

٢ ـ الثاني: مفهوم الموافقة.

٣ ـ الثالث: مفهوم المخالفة. وبين حكم كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة.

وبيّن في المسألة الرابعة أن العام يجوز أن يراد به الخاص خلافاً لقوم. واحتج على الجواز بآيتين ثم ذكر دليل القائلين بالمنع وأجاب عنه.

وتحدث في المسألة الخامسة عن الغاية التي يجوز التخصيص إليها وذكر فيها مذاهب ثلاثة للعلماء، وبيّن المذهب المختار عنده وهو جواز انتهاء التخصيص إلى عدد معلوم، واستدل له ثم ذكر دليل المذهب الأول وأجاب عنه.

وفي المسألة السادسة ذكر أن للعلماء في كون العام المخصص حقيقة في الباقي أو مجازاً مذاهب ثلاثة وبيّن المذهب المختار عنده وهو أن التخصيص إن كان بقرينة لا تستقل بنفسها كان حقيقة وإن كان بقرينة مستقلة بنفسها فهو مجاز واستدل له.

وفي المسألة السابعة بيّن مذاهب العلماء في الاحتجاج بالعام المخصص وبيّن المذهب المختار عنده وهو جواز الاحتجاج به إن خصص تخصيصاً بيناً ومنعه إن خصص تخصيصاً مجملاً واحتج له. ثم ذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وذكر في المسألة الثامنة أن العلماء اختلفوا في التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وبيّن المذهب المختار عنده وهو أنه يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر المخصص واستدل له. ثم ذكر دليل المخالف وأجاب عنه. وبه ختم الكلام على القسم الثاني.

وجعل القسم الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم. وفيه أطراف أربعة.

١ ـ التخصيص بالأدلة المتصلة.

٢ ـ التخصيص بالأدلة المنفصلة.

٣ ـ بناء العام على الخاص.

٤ - ما يظن أنه مخصص وليس كذلك.

ثم أخذ يفصل القول في هذه الأطراف الأربعة.

وبدأ بالطرف الأول وهو: التخصيص بالأدلة المتصلة. وحصر الكلام عنه في أبواب ثلاثة:

الباب الأول: في الاستثناء. وعقد له سبع مسائل:

ذكر في المسألة الأولى تعريف الاستثناء وشرح التعريف.

وفي المسألة الثانية ذكر أن الاستثناء يجب اتصاله بالمستثنى منه عادة وأنه نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يصح الاستثناء المنفصل، ثم استدل على وجوب الاتصال. وذكر دليل القائل بعدم الوجوب وأجاب عنه.

وذكر في المسألة الثالثة أن الاستثناء من غير الجنس باطل، وقال قوم بجوازه. ثم استدل على بطلانه. وذكر ثلاثة أدلة للمخالفين أولها: من القرآن وثانيها: من الشعر والثالث عقلي ثم أجاب عنها.

وبيّن في المسألة الرابعة ما يشترط لصحة الاستثناء فذكر أنه يشترط لصحة الاستثناء أن لا يكون مستغرقاً، وشرط قوم أن لا يكون أكثر، وشرط القاضي أن يكون أقل. ثم ذكر دليلاً يدل على فساد مذهب القوم ومذهب القاضي. ودليلاً يدل على فساد مذهب القاضي خاصة. ثم ذكر دليل القاضي على مذهبه وأجاب عنه.

وفي المسألة الخامسة بيّن أن الاستثناء من الاثبات نفي بالإجماع، وأن الاستثناء من النفي إثبات خلافاً لأبي حنيفة ثم استدل للمذهب المختار عنده وذكر دليل أبي حنيفة.

وتحدث في المسألة السادسة عن الاستثناءات المتعددة وبيّن الحكم فيما إذا تعاطفت وفيما إذا لم تتعاطف.

وفي المسألة السابعة بيّن مذاهب العلماء في الاستثناء إذا تعقب جملاً وبعد عرض هذه المذاهب بيّن المذهب الأقرب إلى الصواب منها وهو التفصيل ثم ذكر أدلة المذاهب الأخرى وأجاب عنها.

وبهذا تم الكلام على الباب الأول وخصص الباب الثاني للكلام على التخصيص بالشرط. وتناول ذلك في ثمان مسائل.

بيّن في المسألة الأولى أن الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته وضرب لذلك مثلاً: وهو الإحصان فإنه يتوقف عليه اقتضاء الزنا للرجم لا ذات الزنا.

وفي المسألة الثانية بيّن الفرق بين «إذا» و«إن» الشرطيتين.

وفي المسألة الثالثة تحدث عن المشروط وبيّن متى يحصل وذكر لذلك مقدمة قسم فيها الشرط إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الأول: أن يوجد دفعة واحدة.

٢ ـ الثاني: أن يوجد بالتدريج.

٣ ـ الثالث: ما يصح أن يوجد تارة دفعة واحدة وتارة بالتدريج. ثم بيّن متى يتحقق المشروط مع كل قسم من هذه الأقسام.

وتكلم في المسألة الرابعة عن الشرطين إذا دخلا على جزاء واحد أو أكثر فبيّن أنهما إذا كانا شرطين على الجمع لم يتحقق الجزاء إلا بوجودهما جميعاً، وأما إن كانا على البدل كفي في الجزاء أحدهما.

وفي المسألة الخامسة بيّن أن الجزاءين إذا رتبا على شرط واحد فإنهما يوجدان عند وجوده إن كان ذلك على سبيل الجمع، ويوجد أحدهما إن كان على البدل ويخير المعلق في التعيين.

وفي المسألة السادسة بيّن خلاف العلماء في الشرط الداخل على الجمل فذكر لهم مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: أنه يرجع إلى جميعها وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه يختص بالجملة التي تليه وبه قال بعض الأدباء.

٣ ـ المذهب الثالث: التوقف واختاره المصنف.

وذكر في المسألة السابعة أنهم اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام واتفقوا على جواز التقييد بشرط أن يكون الخارج أكثر من الباقي.

وفي المسألة الثامنة بيّن أنه يجوز تقديم الشرط وتأخيره وأن التقديم أولى وذهب الفراء إلى أن التأخير أولى ثم ذكر دليلاً يفيد أولوية التقديم.

وأما الباب الثالث فقد جعله في التخصيص بالغاية والصفة وحصر أبحاثه في فصلين:

خصص الفصل الأول للتخصيص بالغاية وتناوله في أبحاث ثلاثة: بيّن في البحث الأول معنى الغاية وألفاظها.

وذكر في البحث الثاني أن حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها وأن هناك قولاً آخر يفصل بين ما إذا كانت الغاية مفصولة عن ذي الغاية حساً فيكون حكم ما بعدها مخالفاً لحكم ما قبلها وبين ما إذا كانت مفصولة معنى فيكون موافقاً، ومثل للقسمين.

وفي البحث الثالث بيّن أنه لا يجوز أن يكون للحكم الواحد غايتان ومثل له.

وأما الفصل الثاني فقد جعله في التخصيص بالصفة. وفي هذا الفصل أفاد أن الصفة إن وقعت عقيب شيء واحد انصرفت إليه.

وإن ذكرت بعد شيئين فإن كان أحدهما متعلقاً بالثاني انصرفت إليهما معاً، وإن لم يكن متعلقاً به انصرفت إلى الأخير فقط.

وبذلك فرغ من الكلام على التخصيص بالأدلة المتصلة وأخذ يتكلم على التخصيص بالدلائل المنفصلة وعقد لها فصولاً أربعة:

تحدث في الفصل الأول عن التخصيص بالعقل فذكر أن العقل قد يخصص العام بالبديهة وقد يخصَص بالنظر ومثل لهما.

ثم ذكر أن بعض الناس زعموا أن العقل لا يخصص، وحكم على هذا الزعم بأنه خطأ وبيّن وجه كونه خطأ.

وتكلم في الفصل الثاني على تخصيص العام بالحس وبيّن أنه جائز ومثل له.

وفي الفصل الثالث تحدث عن تخصيص القطعي بالقطعي وتناوله في خمس مسائل:

ذكر في المسألة الأولى حكم تخصيص الكتاب بالكتاب وبيّن أن ذلك جائز ومنعه قوم ثم استدل على جوازه وذكر حجة المانعين وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية بيّن أنه يجوز تخصيص السنّة المتواترة بمثلها واستدل لذلك.

وفي المسألة الثالثة أفاد أنَّ تخصيص الكتاب بالسنّة المتواترة قولاً أو فعلاً جائز خلافاً لقوم. ثم ذكر ثلاثة أدلة تفيد الجواز.

وفي المسألة الرابعة بيّن مذاهب العلماء في تخصيص الكتاب والسنّة المتواترة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم. وحقق القول بالتفصيل ثم ذكر دليل القائلين بالمنع مطلقاً وأجاب عنه.

وفي المسألة الخامسة بيّن أن من فعل فعلاً يخالف مقتضى العموم وكان فعله له بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه كان هذا الفعل تخصيصاً في حق ذلك الفاعل جزماً وفي حق غيره أيضاً إن دل دليل على أن حكمه في الواحد حكمه في الكل فإن لم يكن هناك دليل لم يعتبر تخصيصاً في حق ذلك الغير.

وفي الفصل الرابع تكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون وعقد له ثلاث مسائل:

ذكر في المسألة الأولى مذاهب العلماء في تخصيص الكتاب بخبر الواحد فأفاد أن لهم مذاهب أربعة:

١ ـ المذهب الأول: الجواز مطلقاً وإليه ذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة واختاره المصنف.

٢ ـ المذهب الثاني: المنع مطلقاً وبه قال قوم.

٣ ـ المذهب الثالث: إن كان العام مخصوصاً جاز وإلا فلا وبه قال عيسى بن أبان.

٤ ـ المذهب الرابع: إن كان مخصوصاً بقرينة منفصلة جاز وإلا فلا. وهو مذهب الكرخي.

وبعد تقرير المذاهب ذكر أدلة الجمهور على القول بالجواز مطلقاً. ثم ذكر ثلاث حجج للمانعين وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية تكلم على حكم تخصيص الكتاب والسنّة المتواترة بالقياس وحرر مذاهب العلماء في ذلك واختار القول بالجواز واستدل له وذكر أن المانعين احتجوا بوجهين ثم أجاب عنهما.

وفي المسألة الثالثة تعرض لبيان حكم تخصيص العام بالمفهوم، وصرح بأن الأشبه عدم الجواز واستدل له.

القول في بناء العام على الخاص. تحدث ـ هنا ـ عما إذا ورد خبران ـ متعارضان أحدهما عام والآخر خاص وبيّن أحوال هذه المسألة ووضح رأي العلماء في كل حالة وقرر أدلتهم وصرح بالمذهب المختار عنده وهو أنه إن علم تقارنهما سلط الخاص على العام وإن علم تأخر الخاص وورد قبل العمل بالعام كان تخصيصاً وإلا كان نسخاً وإن علم تقدم الخاص كان تخصيصاً أيضاً واستدل له.

ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أن الحنفية لما توقفوا في تعارض العام والخاص أوجبوا الرجوع إلى أحد شيئين: إما التراجيح أو نصوص أخرى. وذكر عيسى بن أبان ترجيحات ثلاثة. وزاد أبو عبد الله البصري ترجيحين.

القول فيما ظن أنه من مخصصات العموم مع أنه ليس كذلك. تناول الحديث عن هذا الموضوع في عشر مسائل:

تناول في المسألة الأولى الخطاب الوارد جواباً عن سؤال وقسمه إلى أقسام ثلاثة: قسم متفق على صحته وقسم يجوز بشروط ثلاثة وقسم مختلف فيه وقد بيّن المذهب المختار عنده في هذا القسم وهو أن العبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. واستدل له ثم ذكر حجة الخصم وأجاب عنها.

ثم ذكر تنبيهاً أفاد فيه أن العام وإن كان غير مختص بمحل السؤال إلا أنه أوكد فيه.

وفي المسألة الثانية بيّن أنه لا يجوز تخصيص العام بمذهب الراوي وجوزه عيسى بن أبان. ثم مثل له واستدل على عدم الجواز وذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة تكلم على تخصيص العام بذكر جزء منه وصرح بأنه لا يجوز وجوزه بعضهم وأتى له بمثال واستدل على عدم الجواز ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة ذكر الخلاف في التخصيص بالعادات واختار القول بالتفصيل.

وفي المسألة الخامسة تحدث عن كون المخاطب داخلاً في عموم خطابه ووضح ذلك بالنسبة لما إذا كان الخطاب خبراً أو أمراً.

وفي المسألة السادسة ذكر الخلاف في كون الرسول داخلاً في مثل قوله تعالى: ﴿ يا أيها الناس ﴾ وأفاد بأن للعلماء في هذا مذاهب ثلاثة واختار القول بأنه داخل.

وصرح في المسألة السابعة بأن الخطاب العام في الناس يتناول الأحرار والعبيد والمسلمين والكفار. وعلل لذلك.

ثم ذكر إشكالاً وارداً على دخول العبيد في ذلك الخطاب وأجاب عنه.

وفي المسألة الثامنة بيّن أن اشتمال العموم على المدح أو الذم غير قادح فيه وخالف في ذلك بعض الفقهاء. ثم استدل على أنه غير قادح.

وذكر في المسألة التاسعة أن عطف الخاص على العام لا يقتضي تخصيص العموم خلافاً لبعض الحنفية ثم مثل لذلك بحديث وبيّن وجه استدلال الخصم بهذا الحديث وأجاب عنه.

وتعرض في المسألة العاشرة لبيان الخلاف في العام إذا تعقبه استثناء أو تقييد بصفة أو بحكم وذكر فيه مذاهب ثلاثة. واختار التوقف ثم مثل لكل من الاستثناء والتقييد بالصفة وبالحكم، واستدل للمذهب المختار عنده.

وأما القسم الرابع من كتاب العموم فقد جعله في حمل المطلق على المقيد. وبيّن حكم ما إذا ورد المطلق والمقيد وكانا مختلفين، وحكم ما إذا وردا وكانا متماثلين ـ متحدي السبب أو متخالفيه. أمرين كانا أو نهيين. وحكم ما إذا أطلق الحكم في صورة وقيد في صورتين أخريين بقيدين متضادين فذكر أن بعض هذه الصور محل وفاق وبعضها محل نزاع وحرر المذاهب في صور النزاع وبيَّن المذهب المختار عنده وهو أنه

إن كانا متحدي السبب حمل المطلق على المقيد وإن كانا مختلفي السبب فإن قيد المطلق القياس بقيدين وإلا فلا، واختار فيما إذا أطلق الحكم في صورة وقيد في صورتين أخريين بقيدين متضادين التفصيل وهو أن من قال إن ذلك يقتضي تقييد المطلق لفظاً أبقى المطلق هاهنا على إطلاقه ومن حمل ذلك بالقياس أعمل أولى القياسين ودلل عليه.

النوع الرابع في المجمل والمبين: ورتبه على مقدمة وثلاثة أقسام:

تناول في المقدمة شرح ألفاظ اصطلاحية وذكر منها «البيان» و«المبين» و«المفسر» وخصص القسم الأول للمجمل وعقد له مسألتين:

بيّن في المسألة الأولى أن الدليل إما أن يكون أصلاً أو مستنبطاً ثم قسم الأصلي إلى قولي وفعلي ثم بيّن حكم كل قسم من هذه الأقسام.

وفي المسألة الثانية بيّن الخلاف في وجود المجمل في كتاب الله تعالى واختار أنه موجود واستدل له ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

القول في أمور ظن أنها من المجملات مع أنها ليست كذلك. وفيها خمس مسائل:

تحدث في المسألة الأولى على التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان وذكر الخلاف في كونهما مجملين واختار أنهما غير مجملين واستدل على ذلك ثم ذكر دليل القائل بالإجمال وأجاب عنه.

وفي المسألة الثانية عرض مذهب العلماء في قول الله سبحانه: ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ وحقق عدم الإجمال واستدل له.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في كون النفي المضاف إلى الأعيان مجملاً.

وفي المسألة الرابعة بيّن أن العلماء اختلفوا في كون آية السرقة مجملة.

وفي المسألة الخامسة: صرح بأن هناك خلافاً في قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ «رفع عن أمتي الخطأ» هل هو مجمل أم لا؟.

القسم الثاني: في أقسام المبيّن. وفيه خمس مسائل:

تحدث في المسألة الأولى عن الخطاب التام الدلالة وذكر أقسامه باعتبار هذه الحيثية.

وفي المسألة الثانية ذكر أقسام البيان وفصل القول في كل قسم.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في البيان بالفعل وبيّن المذهب المختار عنده وهو الجواز واحتج له ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة بيّن الخلاف في أن القول هل يقدم على الفعل في كونه بياناً؟ واختار القول بالتفصيل.

وتعرض في المسألة الخامسة لبيان الخلاف في أن البيان هل يجب أن يكون كالمبين في القوة والحكم؟.

القسم الثالث: في وقت البيان: وعقد له أربع مسائل:

تكلم في المسألة الأولى على تأخير البيان عن وقت الحاجة وبيّن الخلاف فيه ومنشأ هذا الخلاف.

وفي المسألة الثانية بيّن حكم تأخير البيان عن وقت الخطاب وقسم الخطاب المحتاج إلى البيان إلى:

ما له ظاهر أريد خلافه ومثل له بالمنسوخ والمخصوص والأسماء الشرعية والنكرات إذا أريد بها معين.

وإلى المجمل الذي لا يعرف مراد اللافظ منه. ثم حرر مذاهب العلماء في كل هذه الأقسام وبيّن المذهب المختار عنده وهو جواز تأخير بيان كل الأقسام المذكورة واحتج له وبيّن ما يرد على هذا الاحتجاج من مناقشة وأجاب عنها.

وفي المسألة الثالثة بيّن حكم الخطاب باللفظ غير الظاهر في بعض مفهوماته مع عدم البيان وبيّن أن الخلاف فيه مع قدماء المعتزلة واختار أنه جائز واستدل له ثم ذكر مذهب المانعين وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة ذكر الخلاف في تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة واختار أنه جائز واستدل له ثم ذكر حجة المانعين وأجاب عنها.

القسم الرابع: في المبين له: وتناوله في مسألتين:

تعرض في المسألة الأولى لبيان من يجب له البيان.

وفي المسألة الثانية بيّن الخلاف في حكم الخطاب بالعام المخصص مع عدم إسماع المخصص أصلاً واختار الجواز واستدل له ثم ذكر دليل المانعين وأجاب عنه.

الكلام في الأفعـــال:

ذكر في المسألة الأولى خلاف الناس في عصمة الأنبياء ثم اختار أنه لا يجوز أن يصدر عنهم ذنب ألبتة إلا الصغائر سهواً.

وفي المسألة الثانية بيّن خلاف العلماء فيما يدل عليه فعل النبي صلى الله عليه وسلم وذكر لهم مذاهب أربعة:

١ ـ الأول: يدل على الوجوب.

٢ ـ الثاني: يدل على الندب.

٣ ـ الثالث: يدل على الإباحة.

٤ ـ الرابع: التوقف واختار التوقف واستدل عليه.

ثم بيّن أن القائلين بالوجوب احتجوا بالنص والإجماع وأجاب عنهما. وأن القائلين بالندب احتجوا بالنص والمعقول وأجاب عنهما. وذكر دليل القائلين بالإباحة وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة بيّن الخلاف في التأسي بالنبي صلى الله عليه وسلم وذكر مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: يجب التأسي به مطلقاً وهو مذهب أكثرالعلماء.

٢ ـ المذهب الثاني: لا يجب التأسي به إلاَّ في العبادات وهو مذهب ابن خلاد من المعتزلة.

٣ ـ المذهب الثالث: أنكر قوم ذلك مطلقاً. ثم ذكر دليل أبي الحسين البصري على وجوب التأسي به مطلقاً وبيّن ضعف هذا الدليل.

وفي المسألة الرابعة بيّن الطرق الدالة على الوجه الذي وقع عليه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم.

وفي المسألة الخامسة تكلم عما إذا عارض فعله معارض فذكر أن هذا المعارض إما أن يكون قوله أو فعله وبيّن أن المعارض إذا كان قولاً فله ثلاث حالات وإذا كان فعلاً فإنه يقع على وجهين. ثم وضح حكم كل ذلك.

وفي المسألة السادسة تحدث عن كون النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبداً بشريعة أحد من الأنبياء؟ فبيّن أن العلماء اختلفوا في ذلك قبل النبوة وبعدها.

فذكر ثلاثة مذاهب في أنه هل كان متعبداً قبل النبوة؟:

١ ـ المذهب الأول: لم يكن متعبداً بشريعة أحد من الأنبياء السابقين.

٢ ـ المذهب الثاني: كان متعبداً بذلك.

٣ ـ المذهب الثالث: التوقف.

ثم ذكر دليل النافين لذلك وأقره وذكر دليل المثبتين وناقشه.

وأما بالنسبة لما بعد النبوة فقد ذكر فيه مذهبين للعلماء:

١ ـ المذهب الأول: أنه لم يكن عليه الصلاة والسلام متعبداً بشريعة من قبله وهو مذهب أكثر العلماء.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه كان مأموراً باقتباس الأحكام من الشرائع السابقة وبه قال قوم من الفقهاء ثم استدل على بطلان هذا المذهب بوجهين وبيّن ما ورد على الوجه الأول من إشكال وأجاب عنه. ثم ذكر لأصحاب هذا المذهب خمس حجج وأجاب عنها.

الكلام في الناسخ والمنسوخ: وهو مرتب على أقسام أربعة:

القسم الأول في حقيقة النسخ وفيه إحدى عشرة مسألة:

تكلم في المسألة الأولى على معنى النسخ لغة واختار أنه الإزالة واحتج له وبيّن ما ورد على هذا الدليل من إشكال وأجاب عنه. وذكر أن معناه عند القفال النقل ثم ذكر دليل القفال وأجاب عنه.

وفي المسألة الثانية تعرض لبيان تعريف النسخ اصطلاحاً فذكر أجود حدود المتقدمين وحكم عليه بالبطلان لوجوه ثلاثة. ثم ذكر التعريف المفضل عنده وبيّن

محترزاته وهو أنه طريق شرعي تبيّن انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي مع تراخيه عنه وبيّن محترزاته.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في كون النسخ رفعاً للحكم أو بياناً لانتهاء مدته. واختار القول بأنه بيان لانتهاء مدة الحكم. واحتج له وبيّن ما ورد على هذا الاحتجاج من إشكال وأجاب عنه ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة ذكر الخلاف في حكم النسخ من حيث الجواز العقلي والوقوع السمعي واستدل على الجواز بدليلين وبيّن الإشكال الوارد على الدليل الأول. ثم ذكر أدلة كل من منعوه عقلاً وشرعاً وأجاب عنها.

وفي المسألة الخامسة تكلم على حكم نسخ شيء من القرآن فبيّن أن الجمهور على جوازه وأنكره أبو مسلم الأصفهاني ثم استدل على الوقوع بآيتين وبيّن ما أورده الخصم عليهما من اعتراض وأجاب عنه. ثم ذكر دليل أبي مسلم وأجاب عنه.

وفي المسألة السادسة بيّن الخلاف في جواز النسخ الواجب قبل مجيء وقته واختار الجواز واستدل عليه ثم بيّن المناقشات الواردة على هذا الدليل وأجاب عنها.

وفي المسألة السابعة ذكر الخلاف في حكم النسخ بدون بدل للحكم المنسوخ واختار الجواز واستدل له وذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الثامنة صرح بجواز نسخ الفعل إلى بدل أثقل منه وخالف في ذلك بعض الظاهريين ثم استدل على الجواز وذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة التاسعة تكلم على نسخ التلاوة دون الحكم والعكس وبيّن أن ذلك جائز واستدل له.

وفي المسألة العاشرة صرح بأنه يجوز نسخ الخبر إذا كان المخبر عنه قابلاً للتغيير ومنعه أبو هاشم والأقدمون. ثم استدل على الجواز وذكر حجة الخصم وأجاب عنها.

وفي المسألة الحادية عشرة تعرض لبيان الخلاف في نسخ ما قيد وجوبه بلفظ الدوام. واختار الجواز واستدل له ثم ذكر دليل المانعين وأجاب عنه.

القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ: وفيه ست مسائل:

تكلم في المسألة الأولى على نسخ السنّة بالسنّة فذكر أن نسخ السنّة المتواترة بمثلها جائز ونسخ خبر الواحد بمثله وبالمتواتر جائز ونسخ السنّة بالآحاد جائز وغير واقع خلافاً لبعض الظاهريين. ثم استدل على عدم الوقوع وبيّن الإشكال الوارد على هذا الدليل ثم ذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثانية تعرض لبيان حكم نسخ الكتاب بالكتاب والسنّة بالكتاب فأفاد أن نسخ الكتاب بالكتاب جائز واختلفوا في نسخ السنّة بالكتاب فجوزه الأكثرون ومنع الشافعي جوازه، ثم استدل للقائلين بالجواز وبيّن ما يرد على هذا الدليل من إشكال ثم ذكر دليل الشافعي وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة ذكر أن نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة جائز وواقع وأنكر الشافعي وقوعه. ثم ذكر دليل المثبتين وبيّن الاعتراض الوارد عليه وذكر أن الشافعي احتج بوجهين وأجاب عنهما.

وفي المسألة الرابعة صرح بأن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واستدل على ذلك.

وفي المسألة الخامسة أفاد بأن القياس ينسخ وينسخ به وفصل القول في ذلك.

وفي المسألة السادسة تناول حكم نسخ الأصل والفحوى معاً ونسخ أحدهما دون الآخر وكون الفحوى ناسخة وأفاد أن العلماء متفقون على الجوار في كل المذكورات إلا نسخ الفحوى وحدها فإن أبا الحسين منع ذلك.

القسم الثالث فيما ظن أنه ناسخ وليس كذلك. وعقد له مسألتين:

تحدث في المسألة الأولى على الزيادة على النص فأفاد أن فيها نزاعاً بين العلماء ثم حرر محل هذا النزاع وعرض مذاهب العلماء فيها ثم ذكر أنظاراً ثلاثة بنى عليها أبو الحسين تصويره للمسألة وتقريره لها.

١ ـ النظر الأول: في أن الزيادة هل تنفي شيئاً؟.
٢ ـ النظر الثاني: في أن ذلك النفي هل يسمى نسخاً؟.
٣ ـ النظر الثالث: في أن المزيل هل يجوز أن يكون خبر الواحد أو قياساً؟.

ثم فرع أحكاماً ثلاثة على هذه الأنظار:

١ ـ الحكم الأول: زيادة التغريب على الجلد.

٢ ـ الحكم الثاني: إثبات التخيير بعد شرع الحكم.

٣ ـ الحكم الثالث: زيادة ركعة على ركعتين قبل التشهد.

وتكلم في المسألة الثانية على نسخ العبادة وقسمها إلى قسمين:

١ ـ القسم الأول: عبادة لا تتوقف عليها أخرى. وقد أجمعوا على أن نسخها لا يكون نسخاً لتلك الأخرى.

٢ ـ القسم الثاني: عبادة تتوقف عليها أخرى. وقد اختلفوا في أن نسخها هل يكون نسخاً لتلك الأخرى؟.

واختار القول بأنه لا يكون نسخاً مطلقاً سواء كانت شرطاً لها أو جزءاً منها واستدل له. ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

القسم الرابع في الطريق المعرف للنسخ، ذكر أن النسخ يعرف بأحد أمرين. إما اللفظ وإما المعنى وبعد أن تكلم على هذين الطريقين ذكر مسألتين:

تكلم في المسألة الأولى على حكم ما لو قال الراوي هذا الخبر قبل الآخر وذكر في المسألة نقلين أحدهما للقاضي عبد الجبار والثاني لأبي الحسين البصري.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف فيما لو قال الصحابي هذا الخبر قد نسخ. واختار أن قوله هذا لا يقبل وعلل ذلك ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

الكلام في الإجماع: ورتبه على سبعة أقسام:

جعل القسم الأول في أصل الإجماع وعقد له ثلاث مسائل:

بيّن في المسألة الأولى معنى الإجماع لغة وذكر له معنيين ثم ذكر تعريف الإجماع في الاصطلاح وشرح التعريف.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في وجود الإجماع واختار الجواز وأبطل حجة المانعين ثم ذكر الخلاف في معرفته وذكر حجج القائلين بأنه لا سبيل إلى معرفته وناقشها

وأجاب عن المناقشة وخلص إلى القول بأن الإنصاف أنه لا يمكن معرفة الإجماع إلا في عهد الصحابة.

وتكلم في المسألة الثالثة على مذاهب العلماء في حجية الإجماع وبيّن أن مذهب الجمهور على أن الإجماع حجة. ثم ذكر أدلة الجمهور على حجة الإجماع وبيّن جهة دلالتها وذكر مناقشات الخصم لهذه الأدلة وأجاب عنها.

القسم الثاني فيما أخرج من الإجماع وهو منه. وتناوله في تسع مسائل:

ذكر في المسألة الأولى خلاف العلماء فيما إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث وحقق القول بالتفصيل فقال: والحق أن الثالث إن رفع شيئاً مجمعاً عليه لم يجز.... وإن لم يرفع جاز. ثم ذكر دليلين للمانعين وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثانية تحدث عما إذا لم تفصل الأمة بين المسألتين وبيّن أن العلماء اختلفوا في أنه هل يجوز لمن بعدهم الفصل أم لا؟ وبيّن أن ذلك يقع على وجهين:

١ ـ الوجه الأول: أن ينصوا على اتحاد حكم المسألتين ولا سبيل إلى الخلاف فيه.

٢ ـ الوجه الثاني: أن لا ينصوا على الاتحاد. وفيه مذاهب للعلماء اختار المصنف القول بالتفصيل واستدل عليه. ثم ذكر دليل المانع وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة ذكر أنه يجوز اتفاق الأمة على حكم بعد الاختلاف فيه خلافاً لأبي بكر الصيرفي. واستدل على الجواز ثم ذكر دليل المانع وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة ذكر الخلاف فيما إذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول هل يكون ذلك إجماعاً أم لا؟ واختار أنه يكون إجماعاً واستدل له. ثم ذكر للخصم ثلاث حجج وأجاب عنها.

وبيّن في المسألة الخامسة أن الأمة إذا اختلفت على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو كفرت صار قول الطائفة الثانية إجماعاً. وعلل ذلك.

وتحدث في المسألة السادسة عما إذا اختلفت الأمة على قولين ـ ثم رجعت إلى أحد القولين وبيّن مذاهب العلماء فيها ثم بين المذهب المختار عنده واحتج له.

وفي المسألة السابعة ذكر الخلاف في كون إنقراض المجمعين شرطاً لصحة الإجماع واختار أنه ليس بشرط واستدل له ثم ذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وبيّن في المسألة الثامنة أن الذين اشترطوا إنقراض المجمعين اختلفوا في أن ذلك الإجماع إذا كان حاصلاً بسكوت البعض هل يشترط إنقراضهم؟ وحقق عدم شرطيته واستدل له.

وفي المسألة التاسعة ذكر الخلاف في حجية الإجماع المنقول بطريق الآحاد واختار أنه حجة واستدل له.

القسم الثالث فيما أدخل في الإجماع وليس منه. وفيه عشر مسائل:

تناول في المسألة الأولى الإجماع السكوتي وبيّن أن العلماء اختلفوا في انعقاده وحجيته، وذكر لهم مذاهب أربعة:

١ ـ المذهب الأول: لا ينعقد ولا يكون حجة وهو مذهب الشافعي.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه إجماع وحجة بعد إنقراض العصر، وهو مذهب أبي علي الجبائي.

٣ ـ المذهب الثالث: هو حجة وليس بإجماع وهو مذهب أبي هاشم.

٤ ـ المذهب الرابع: إن كان القائل حاكماً لم يكن إجماعاً ولا حجة وإلا كان إجماعاً وحجة. وهو مذهب أبي علي بن أبي هريرة.

واختار أنه لا ينعقد ولا يكون حجة، واستدل له. وذكر أدلة المخالفين وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية تحدث عما إذا قال بعض الصحابة قولاً ولم ينقل له مخالف واختار التفصيل بين ما تعم به البلوى وما لا تعم به.

وفي المسألة الثالثة تكلم على ما إذا تمسك أهل العصر الأول بدليل أو تأويل وذهب أهل العصر الثاني إلى دليل أو تأويل آخر فبيّن أنه لا يجوز إبطال الأول قطعاً

واختلفوا في قبول الثاني واختار التفصيل بين ما إذا تضمن رد الأول لم يجز قبوله وبين ما إذا لم يتضمن رده فإنه يجوز. واستدل له، ثم ذكر دليلين للمنكر وأجاب عنهما.

وفي المسألة الرابعة ذكر الخلاف في حجية إجماع أهل المدينة. ثم ذكر دليل الإمام مالك على أنه حجة وبيّن ما ورد على هذا الدليل من مناقشات وأجاب عنها.

وفي المسألة الخامسة ذكر الخلاف في حجية إجماع العترة واختار أنه ليس بحجة واستدل على ذلك ثم ذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وفي المسألة السادسة بيّن الخلاف في حجية إجماع الخلفاء الراشدين وذكر دليل كل من المذهبين.

وفي المسألة السابعة ذكر الخلاف في حجية إجماع الصحابة مع مخالفة التابعين واختار أنه ليس بحجة واستدل على ذلك. ثم ذكر للخصم دليلين وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثامنة تحدث عما إذا كان في الأمة من يخالفنا في الاعتقاد فأفاد أن هؤلاء المخالفين إن لم نكفرهم لم ينعقد الإجماع دون قولهم وإن كفرناهم انعقد إلا أنه لا يجوز تكفيرهم بإجماعنا ثم بيّن أن قول العصاة معتبر في الإجماع.

وفي المسألة التاسعة بيّن الخلاف في انعقاد الإجماع مع مخالفة الواحد والإثنين واختار أنه لا ينعقد واستدل له ثم ذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وفي المسألة العاشرة صرح بأن من له أهلية الاجتهاد مأخوذ في الإجماع وإن لم يشتهر بها وعلل ذلك.

القسم الرابع فيما يصدر عنه الإجماع. وفيه ثلاث مسائل:

ذكر في المسألة الأولى الخلاف في انعقاد الإجماع من غير دلالة أو أمارة واختار عدم انعقاده واستدل له. ثم ذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وبيّن في المسألة الثانية أن الذين اشترطوا للإجماع سنداً اتفقوا على جواز الإجماع عن الدلالة واختلفوا في الإجماع عن الأمارة من حيث الإمكان والوقوع. وبعدما حرر مذاهب العلماء فيه حقق القول بالجواز مطلقاً واستدل له وذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثالثة ذكر أن الإجماع الموافق لحديث لا يجب أن يكون صادراً عنه خلافاً لأبي عبد الله البصري. ثم استدل على عدم الوجوب.

القسم الخامس في المجمعين: وتناوله في ست مسائل:

بيّن في المسألة الأولى المراد بكل الأمة الواردة في دلائل الإجماع. ثم ذكر أنه لا يشترط إجماعهم. وعلل لذلك.

وذكر في المسألة الثانية أنه لا عبرة بقول الخارجين عن الأمة، وعلل لذلك.

وفي المسألة الثالثة بيّن الخلاف في أن قول العوام معتبر في انعقاد الإجماع، واختار أنه لا عبرة بقولهم، واستدل له. ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة بيّن أن العبرة في الإجماع بإجماع أهل ذلك الفن، ثم ذكر الخلاف في الأصولي الذي لا يحفظ مسائل الفقه هل يعتبر قوله في إجماع الفقه؟ وصحح أنه يعتبر، وعلل ذلك.

وفي المسألة الخامسة أفاد أنه لا يشترط في أهل الإجماع بلوغهم حد التواتر. وعلل ذلك.

وفي المسألة السادسة ذكر أن إجماع غير الصحابة معتبر وخالف في ذلك أهل الظاهر، ثم استدل على أنه معتبر وبيّن ما يرد على هذا الدليل من اعتراض وأجاب عنه وبيّن أن أهل الظاهر احتجوا بوجهين وأجاب عنهما.

القسم السادس فيما ينعقد عليه الإجماع: وعقد له خمس مسائل:

بيّن في المسألة الأولى ما يثبت به الإجماع وما لا يثبت به فأفاد أن كل ما لا يتوقف عليه الإجماع يصح إثباته به وكل ما يتوقف عليه لم يصح إثباته به.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في كون الإجماع يدخل في الآراء والحروب، وحقق أنه حجة مطلقاً ووجه ذلك.

وعرض في المسألة الثالثة مذاهب العلماء في أنه هل يجوز انقسام الأمة إلى قسمين تخطىء إحداهما في إحدى المسألتين، والأخرى في الأخرى؟ وبيّن وجهة نظر كل من المانعين والمجوزين.

وفي المسألة الرابعة بيّن خلاف العلماء في أنه هل يجوز أن يكفر كل الأمة؟ وذكر مذهبين للعلماء: مذهباً يقول بالجواز، ومذهباً يقول بالمنع، ولكل منهما دليله وحجته.

وفي المسألة الخامسة ذكر أن العلماء اختلفوا في جواز اشتراك كل الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به. واختار الجواز واستدل عليه. ثم ذكر دليل الخصم.

القسم السابع في أحكام الإجماع: وفيه أربع مسائل:

صرح في المسألة الأولى بأن خلاف الإجماع ليس بكفر، خلافاً لبعض الفقهاء. ثم ذكر دليلين يفيدان صحة ما ادعاه.

وذكر في المسألة الثانية الخلاف في حجية الإجماع الصادر عن الاجتهاد، واختار أنه حجة، واستدل له. وبيّن ما ورد على هذا الدليل من اعتراض، وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في جواز وجود إجماع آخر بعد الإجماع الأول، واختار الجواز واستدل عليه ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة تكلم على ما إذا تعارض نص وإجماع، وبيّن أن ذلك يقع على ثلاثة أوجه ثم ذكر الحكم في كل وجه.

الكــلام فـي الأخبـار: ورتبه على مقدمة وأربعة أقسام:

وجعل المقدمة في خمس مسائل:

بيّن في المسألة الأولى ما يطلق عليه الخبر حقيقة وما يطلق عليه مجازاً. فذكر أنه يطلق على القول المخصوص حقيقة، وعلى الاعلام مجازاً، واستدل على ذلك بأن المعنى الأول هو المتبادر إلى الفهم والتبادر من علامات الحقيقة.

وتناول في المسألة الثانية تعريف الخبر، فذكر له عدة تعاريف، ثم حكم عليها بالضعف، وبيّن وجه ضعفها. ثم أورد اعتراضات على هذه التعاريف وأجاب عنها. ثم ختم المسألة بقوله: «والحق أن الخبر متصور بالبديهة لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود وهو بداهة خبر خاص فيكون مطلق الخبر كذلك».

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في أنه هل يشترط في الخبر الإرادة؟ واختار عدم الاشتراط وذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الرابعة بيّن أن نحو قولنا: «زيد قائم» يدل على الحكم الذهني لا الوجود الخارجي. واستدل على ذلك.

ثم ذكر أن الحكم الذهني ليس نفس الاعتقاد، كما أنه ليس نفس الإرادة. واستدل على ذلك.

وفي المسألة الخامسة بيّن الخلاف في أنه هل هناك واسطة بين الصدق والكذب أم لا؟ فذكر أن مذهب الجمهور على أنه لا واسطة بينهما، وأثبتهما الجاحظ. ثم ذكر دليل الجمهور، ودليل الجاحظ، وختم المسألة بقوله: «والحق أن المسألة ظنية لأن لكل أحد أن يحمل لفظي الصدق والكذب على ما شاء».

وبه ختم الكلام على المقدمة، وأخذ يتكلم على الأقسام:

القسم الأول فيما يقطع بكونه صدقاً أو كذباً. وفيه ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في المتواتر، وفيه خمس مسائل:

تحدث في المسألة الأولى عن معنى التواتر لغة واصطلاحاً.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في أن الخبر المتواتر يفيد العلم واختار أنه يفيده مطلقاً. واستدل عليه. ثم ذكر دليل الخصم، وأجاب عنه.

وتكلم في المسألة الثالثة على العلم الحاصل عقيب خبر التواتر، وذكر مذاهب ثلاثة للعلماء في كونه ضرورياً أو نظرياً، واختار أنه ضروري، واستدل عليه. ثم ذكر اعتراضات ثلاثة أوردها الخصم على هذا الدليل وأجاب عنها.

وذكر في المسألة الرابعة دليل أبي الحسين على أن الخبر المتواتر يفيد العلم، وبيّن الاعتراضات الواردة على هذا الاستدلال. ثم ذكر حجة من زعموا أن الخبر المتواتر عن الأمور الماضية لا يفيد العلم وبيّن المناقشات الواردة على هذه الحجة وأجاب عنها. ثم عقب على ذلك بقوله: «واعلم أن غرضنا من هذه الأسئلة لا اعتقاد صحتها بل بيان أن موجبات الأخبار المتواترة أصح وأوضح من مقدمات هذا الدليل».

وفي المسألة الخامسة تحدث عن شروط التواتر، وقسمها إلى قسمين:

١ ـ صحيحة.

٢ ـ فاسدة.

وقسم الشروط الصحيحة إلى قسمين:

١ ـ القسم الأول: يعود إلى السامعين.

٢ ـ القسم الثاني: يعود إلى المخبرين.

فالشروط العائدة إلى السامعين إثنان:

١ ـ أن لا يكون موجب التواتر معلوماً بالضرورة.

٢ ـ أن لا يكون السامع معتقداً لنقيض ذلك الموجب. والذي اشترط هذا الشرط هو المرتضى.

وأما العائد إلى المخبرين فأمران:

١ ـ الأول: أن يكون المخبرون مضطرين إلى ذلك الخبر.

٢ ـ الثاني: العدد وفيه مسائل ثلاث:

بيّن في المسألة الأولى أن القاضي ذهب إلى أن قول الأربعة لا يفيد العلم وتوقف في الخمسة. ثم ذكر دليل القاضي على هذا المذهب، وبيّن ما يرد عليه من اعتراضات.

وفي المسألة الثانية ذكر أقوال العلماء في تعيين عدد المتواتر وبعدما حكى هذه الأقوال قال: «وهذه تقييدات لا دليل عليها بل المعيار حصول العلم فمتى أفاد فقد تواتر وإلا فلا». ثم ذكر الشروط الفاسدة وعدها أربعة:

وفي المسألة الثالثة تكلم على التواتر من جهة المعنى ومثل له.

الباب الثاني في سائر الطرق الدالة على كون الخبر صدقاً: وهي سبعة:

وقد ذكر جميع هذه الطرق، وبيّن أن بعضها محل وفاق وبعضها الآخر محل خلاف. وذكر مذاهب العلماء فيما كان مختلفاً فيه، وقرر أدلتهم وعين المذهب المختار عنده وهو إفادة الصدق ثم تكلم على الطرق الفاسدة، وأفاد أنها خمسة. وأوضح رأي العلماء في كل طريق منها.

الباب الثالث في الأخبار التي علم كونها كاذبة، وعقد لها مسائل:

تعرض في المسألة الأولى لبيانها فذكر أنها أربعة:

١ ـ الأول: ما كان معلوماً بالضرورة.

٢ ـ الثاني: ما كان على خلاف الدليل القاطع.

٣ ـ الثالث: ما لو صح التواتر لتوفر الدواعي على نقله، وذكر فيه خلافاً مع الشيعة. ثم استدل لمذهب الجمهور، وبيّن المناقشات التي أوردها الخصم على هذا الدليل وأجاب عنها.

٤ ـ الرابع: الخبر الذي لا يوجد في بطون الدفاتر، ولا في صدور الرواة بعد استقرار الأخبار.

وبيّن في المسألة الثانية أن الأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فيها ما هو كذب قطعاً وله سبب. واستدل على كون بعض الأحاديث كذباً بوجهين. وشرح الأسباب الداعية إلى الكذب.

وفي المسألة الثالثة ذكر أن رأي الجمهور هو أن الأصل في الصحابة العدالة وخالف في ذلك النظام والخوارج. واستدل الجمهور بالكتاب والسنّة ثم ذكر أدلة النظام والخوارج وأجاب عنها.

القسم الثاني فيما لا يقطع بصدقه ولا كذبه. وفيه بابان:

الباب الأول: في الدلالة على كونه حجة، وقد ذكر أن الناس اختلفوا في جواز التعبد به عقلاً، وأن القائلين بالجواز اختلفوا في الوقوع. وبيّن أن القائلين بالوقوع متفقون على أن السمع دل على التعبد به. واختلفوا في الدليل العقلي والذي عليه الجمهور أن العقل لم يدل عليه.

وبيّن أيضاً أن المنكرين لوقوع التعبد به اختلفوا على فرق ثلاث:

١ ـ الأولى: تقول: لم يدل دليل على كونه حجة فلا يكون.

٢ ـ الفرقة الثانية تقول: دل السمع على أنه ليس بحجة فلا يكون.

٣ ـ الفرقة الثالثة تقول: دل العقل على أنه ليس بحجة فلا يكون.

ثم أفاد أن الكل متفقون على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية.

ثم ذكر مسالك ثلاثة للقائلين بحجية خبر الواحد. وبيّن ما ورد على هذه المسالك من اعتراضات وأجاب عنها.

ثم ذكر أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد فبيّن أن لهم ثلاثة أدلة عقلية وثلاثة نقلية، وأجاب عن الأدلة العقلية وأرجأ الإجابة على الأدلة النقلية إلى باب القياس.

الباب الثاني في شرائط العمل بهذه الأخبار: وقسمها إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الأول: الشروط المعتبرة في المخبر.

٢ ـ الثاني: الشروط المعتبرة في المخبر عنه.

٣ ـ الثالث: الشروط المعتبرة في الخبر.

وتناول القسم الأول في فصول ثلاثة:

جعل الفصل الأول في صفات المخبر الضبط. وهي خمس صفات:

١ ـ الأولى: العقل.

٢ ـ الثانية: التكليف وذكر فيه مسألتين:

بيّن في المسألة الأولى حكم قبول رواية الصبي وأفاد بأنها غير مقبولة لوجهين ثم أورد اعتراضاً على هذا وأجاب عنه.

وذكر في المسألة الثانية أن شرط التكليف إنما يعتبر وقت الاداء وعليه فمن كان صبياً عند التحمل بالغاً وقت الاداء قبلت روايته واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة.

٣ ـ الثالثة: الإسلام. وذكر فيه مسألتين:

بيّن في المسألة الأولى أن الكافر الذي ليس من أهل القبلة لا تسمع روايته مطلقاً سواء كان من دينه التحرز عن الكذب أم لا وقد أجمع على هذا العلماء.

وذكر في المسألة الثانية الخلاف في قبول رواية الكافر الموافق في القبلة واختار قبول روايته إن علم من مذهبه التحرز من الكذب. واستدل على ذلك.

وذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

٤ ـ الرابعة: العدالة. وهنا تحدث عن ثلاثة أمور:

١ ـ الأول: تعريف العدالة ووضع ضابطاً لما يعتبر عدمه في العدالة وما لا يعتبر.

٢ ـ الثاني: أحكام العدالة. وعقد لذلك ثلاث مسائل:

تكلم في المسألة الأولى على حكم قبول رواية المقدم على الفسق وذكر له ثلاث حالات وبيّن أن بعض هذه الحالات محل وفاق والبعض الآخر محل خلاف ثم بيّن الرأي المختار فيما كان مختلفاً فيه وهو: قبول روايته إلا رواية الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور واحتج له وذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الثانية أفاد أن رواية المعاند الذي لا نكفره مردودة وعلل ذلك.

وفي المسألة الثالثة ذكر أن رواية المجهول غير مقبولة عند الشافعي. وقبلها أبو حنيفة ثم ذكر دليل الشافعي. وبيّن أن أبا حنيفة احتج بوجهين وأجاب عنهما.

٣ ـ الثالث: طريق معرفة العدالة وهو أمران:

١ ـ الاختيار.

٢ ـ التزكية.

وبيّن أن المقصود هنا بيان أحكام التزكية والجرح وعقد له خمس مسائل:

تعرض في المسألة الأولى لبيان مذاهب العلماء في اشتراط العدد في التزكية والجرح وصحح أنه شرط في الشهادة دون الرواية واستدل له.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في أنه هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل؟ وبيّن أن للعلماء في هذه المسألة مذاهب أربعة وبعد تقرير هذه المذاهب قال: «والحق اختلاف ذلك بأحوال المزكي. فإن كان المزكي عالماً بشرائط التزكية اكتفى بإطلاقه وإلا فلا».

وتكلم في المسألة الثالثة على ما إذا اجتمع الجرح والتعديل وبيّن متى يقدم الجرح على التعديل ومتى يتعارضان وهل يترجح التعديل بكثرة المعدلين؟.

وتكلم في المسألة الرابعة على مراتب التزكية وذكر لها مراتب أربعة:

١ ـ الحكم بشهادته.

٢ ـ الثناء عليه.

٣ ـ رواية خبر عنه واختلفوا في كونه تعديلاً. والحق: أنه إن علم منه أنه لا يروى إلا عن العدول كان ذلك تعديلاً وإلا فلا.

٤ ـ العمل بالخبران لم يكن له دليل آخر.

وفي المسألة الخامسة بيّن أن ترك الحكم بشهادته ليس بجرح ووجه ذلك.

٥ ـ الصفة الخامسة من صفات المخبر الضبط. أن لا يكون الراوي كثير الخطأ.

وقد حلل هذا الشرط وبيّن متى تقبل رواية من لم يكن قوي الضبط ومتى لا تقبل ومتى تقبل رواية الساهي ومتى لا تقبل.

وتعرض في الفصل الثاني لبيان الأمور التي يجب إثباتها لتحل الرواية وذكر لها مراتب ثلاثاً وبيّن أن بعض هذه المراتب محل وفاق والبعض الآخر محل خلاف ثم بيّن الرأي المختار فيما كان مختلفاً فيه ـ وهو حل الرواية ـ واستدل له ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وتكلم في الفصل الثالث على ما عدّ شرطاً في الرواية وهو ليس كذلك وتناوله في سبع مسائل بعدما بيّن ضابطه.

ذكر في المسألة الأولى الخلاف في قبول رواية خبر الواحد واختار أنها مقبولة واستدل له ثم ذكر اعتراضاً أورده الخصم على هذا الدليل وأجاب عنه وذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثانية بيّن الخلاف في أن راوي الأصل إذا لم يقبل الحديث هل يقدح ذلك في رواية الفرع؟ وحقق القول بالتفصيل ثم ذكر دليل القائل بالقدح مطلقاً وأجاب عنه.

وذكر في المسألة الثالثة الخلاف في أن فقه الراوي شرط في الرواية واختار أنه ليس بشرط واستدل له ثم ذكر دليلين للخصم وأجاب عنهما.

وتكلم في المسألة الرابعة على تساهل الراوي وبيّن متى يمنع من قبول روايته ومتى لا يمنع.

وفي المسألة الخامسة أفاد أنه لا يشترط في الراوي أن يكون عالماً بالعربية ولا بمعنى الحديث.

وفي المسألة السادسة ذكر أن راوي قلائل الأحاديث تقبل روايته فإن كثرت ففيها تفصيل.

وفي المسألة السابعة بيّن أنه لا يشترط في الراوي أن يكون معروف النسب.

القسم الثاني في الأمور العائدة إلى المخبر عنه. وذكر أنه يشترط فيه أن لا يكون على خلاف دليل قاطع.

القول فيما ظن أنه شرط في هذا الباب مع أنه ليس كذلك. وعقد له ثماني مسائل:

تكلم في المسألة الأولى على خبر الواحد إذا كان على خلاف القياس وفصل القول فيه.

وتحدث في المسألة الثانية عما إذا عمل الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف الخبر الواحد وذكر فيه تفصيلاً.

وفي المسألة الثالثة بيّن الحكم فيما إذا عمل أكثر الأمة بخلافه.

وفي المسألة الرابعة تحدث عما إذا أهمل الحفاظ بعض الحديث وبيّن أنه لا يضر المنقول ويضر المهمل.

وفي المسألة الخامسة بيّن أن خبر الواحد إذا تكاملت شروطه لا يجب عرضه على كتاب الله وأوجبه عيسى بن أبان محتجاً بقوله عليه السلام: «إذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله. . . إلخ».

وفي المسألة السادسة بيّن الحكم فيما إذا كان خبر الواحد على خلاف كتاب الله وكان متأخراً أو جهل التاريخ.

وفي المسألة السابعة حرر أقوال العلماء فيما إذا عمل الراوي بخلاف الحديث. واختار القول بأن تأويل الحديث إن خالف الظاهر رجع إلى الحديث وإلا صير إليه. واستدل له وبيّن الاعتراض الوارد عليه وأجاب عنه.

وتحدث في المسألة الثامنة عما إذا اقتضى خبر الواحد علماً أو عملاً. فأفاد أنه إن اقتضى علماً وهناك دليل آخر يفيده قبل وإلا رد. وإن اقتضى عملاً فإن لم تعم به البلوى

قبل وإلا ففيه خلاف واختار أنه يقبل واستدل له. ثم بيّن أن الخصم احتج بالإجماع والمعقول وأجاب عنهما.

القسم الثالث في الأخبار. وذكر له ست مسائل:

بيّن في المسألة الأولى كيفية ألفاظ الصحابة وذكر لها سبع درجات. ثم ذكر الخلاف في حجية بعض هذه الدرجات وبيّن الرأي المختار عنده واستدل له.

وتناول في المسألة الثانية رواية غير الصحابي وذكر لها سبع درجات وتكلم على العمل بالحديث في هذه المراتب وبيّن أن العمل به في بعضها واجب وفي البعض الآخر تفصيل وتكلم على حكم الرواية وأفاد أن في بعض هذه المراتب خلافاً في جواز الرواية وذكر الخلاف فيما كان فيه خلاف وبيّن الرأي المختار ـ وهو الجواز ـ واحتج له ثم ذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في قبول المراسيل واختار أنها لا تقبل واستدل على ذلك ثم بيّن ما أورده الخصم على هذا الدليل من اعتراضات وأجاب عنها. ثم ذكر فروعاً أربعة.

ذكر في الفرع الأول أن الشافعي يقبل المراسيل إذا ما أكدت أو عضدت.

وبيّن في الفرع الثاني الحكم فيما إذا أرسل الحديث وأسنده غيره.

وتكلم في الثالث على ما إذا ألحق الحديث بالرسول وأوقفه غيره على الصحابي.

وذكر في الفرع الرابع الخلاف في قبول مسند راوي المراسيل.

وفي المسألة الرابعة بيّن حكم ما إذا ترك الراوي اسم الشيخ.

وفي المسألة الخامسة بيّن الخلاف في جواز نقل الخبر بالمعنى فذكر أنه يجوز عند الأئمة ومنعه ابن سيرين ثم ذكر شرط الجواز واحتج للجمهور بوجهين. وذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وتحدث في المسألة السادسة عما إذا روى العدلان حديثاً وزاد أحدهما فيه وبيّن متى تقبل الزيادة ومتى ترد ومتى يكون مختلفاً في قبولها وفي صورة الخلاف ذكر الرأي المختار وهو قبول الزيادة إن لم تكن مغيرة لإعراب الباقي ولم يكن الممسك أضبط من الراوي وإلا فلا واحتج له.

ثم ذكر فرعاً تحدث فيه عما إذا زاد الراوي في الحديث مرة وبيّن متى تسمع زيادته ومتى لا تسمع.

الكلام في القياس: ورتبه على مقدمة وثلاثة أقسام: وحصر أبحاث المقدمة في ثلاث مسائل:

تكلم في المسألة الأولى على تعريف القياس وذكر له تعريفات ثلاثة:

١ - تعريف القاضي أبي بكر وقد شرح هذا التعريف وبيّن ما يرد عليه من اعتراض.

٢ - تعريف أبي الحسين البصري. ووصفه بأنه جيد.

٣ - تعريف المصنف نفسه وهو: أنه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت، وقد شرح هذا التعريف وبيّن الإشكال الوارد عليه وأجاب عنه.

وفي المسألة الثانية تعرض لبيان تفسير الأصل والفرع فذكر تفسير الفقهاء والمتكلمين لهما ثم بيّن ضعف هذين التفسيرين وذكر التفسير الذي يرى أنه هو الحق ثم ذكر تأويلين صحح بهما مذهب الفقهاء والمتكلمين وصرح بأن الأولى مساعدة الفقهاء وبيّن وجه الأولوية.

وفي المسألة الثالثة بيّن المقدمات التي يبنى عليها ثبوت حكم الأصل في الفرع كما بيّن الأمور التي يتحقق بها القياس وما يسمى به كل أمر.

وفي القسم الأول بيّن مذاهب العلماء في حجية القياس واختار أنه حجة مطلقاً واحتج بأربعة وجوه.

١ - الأول: من القرآن. وبيّن وجه الدلالة والمناقشات الواردة على هذا الدليل والإجابة عنها.

٢ - الثاني: من السنّة. وبيّن ما ورد عليه من اعتراضات وأجاب عنها.

٣ - الثالث: الإجماع. ذكر وجوهاً تثبت أن الصحابة مجمعون على القول بالقياس. ثم بيّن المناقشات الواردة على هذا الدليل وأجاب عنها.

٤ ـ الرابع: العقل. وقد بيّن ما ورد على هذا الدليل من اعتراضات وأجاب عنها. ثم ذكر أدلة الخصم وأجاب عنها.

ثم ذكر مسألة تعرض فيها لبيان مذاهب العلماء في أن التنصيص على علة الحكم هل يعتبر أمراً بالقياس؟ وذكر فيها مذاهب ثلاثة واختار أنه ليس أمراً بالقياس مطلقاً. واستدل عليه ثم ذكر المناقشات الواردة على هذا الدليل وأجاب عنها. ثم ذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

ثم ذكر مسألة تكلم فيها على إلحاق الفرع بالأصل وقسمه إلى جلي وخفي ومثل للجلي بإلحاق الضرب بالتأفيف.

ثم ذكر الخلاف في أن تحريم الضرب ثابت بالقياس واختار أنه ثابت به واحتج له ثم ذكر أدلة الخصم وأجاب عنها.

ثم ذكر مسألة تحدث فيها عن حكم الأصل وقسمه إلى يقيني وظني. ثم قسم الظني إلى أدنى ومساوٍ وأولوي.

القسم الثاني: في الطرق الدالة على علية الجامع. ورتبه على مقدمة وأبواب:

تناول في المقدمة تفسير العلة وذكر لها تفسيرات ثلاثة وبيّن ما ورد على هذه التفسيرات من اعتراضات واختار تفسيرها بالمعرف وأجاب عن الاعتراض الوارد عليه.

الباب الأول: في الطرق الدالة على علية الوصف. وعقد له فصولاً عشرة:

تكلم في الفصل الأول على النص وعرفه وقسم دلالته على علية الوصف إلى قاطعة ومحتملة وذكر أمثلة القاطعة وبيّن أن من ضمن أمثلة المحتملة اللام وبيّن ما ورد على كونها للعلة من اعتراضات وأجاب عنها.

وفي الفصل الثاني تحدث عن الإيماء وذكر أنواعه الخمسة:

١ ـ الأول: ترتيب الحكم على الوصف بالفاء. وذكر له أقساماً أربعة.

ثم ذكر فرعين: بيّن في الفرع الأول خلاف العلماء في أن ترتيب الحكم على الوصف هل يقتضي العلية مطلقاً؟ واختار أنه يقتضيها مطلقاً واستدل عليه. ثم ذكر اعتراضين أوردهما الخصم على هذا الدليل وأجاب عنهما.

وأفاد في الفرع الثاني أن الفاء في لفظ الشارع أدل على العلية منها في حكاية الراوي.

٢ - النوع الثاني: إثبات الشارع حكماً عقيب علمه بصفة المحكوم فيه. وقد استدل على كونه طريقاً من طرق العلية وبيّن الاعتراضين الواردين على هذا الدليل وأجاب عنهما.

٣ - النوع الثالث: أن يذكر الشارع في محل الحكم وصفاً لو لم يكن مؤثراً لم يفد ذكره. وذكر له أقساماً أربعة ومثل لها.

٤ - النوع الرابع: أن يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة ويبين أن هذا يقع على وجهين ومثل لهما.

٥ - النوع الخامس: النهي عن فعل مفوت لواجب وذكر له مثالاً.

ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أن أقسام الإيماء تدل على العلية ظاهراً وقد يقع التخلف لمعارض راجح فلا يقدح في العلية في غير صورة التخلف.

وفي الفصل الثالث تكلم على بيان علية الوصف بالمناسبة وقسمه إلى قسمين: جعل القسم الأول في المقدمات وعقد لها ثلاث مسائل:

تعرض في المسألة الأولى لتفسير المناسبة وذكر لها تعريفين: أحدهما: لمن يعلل أفعال الله بالحكم. والثاني: لمن لا يعللها.

وفي المسألة الثانية تكلم على المناسب، وقسمه عدة تقسيمات فقسمه أولاً إلى حقيقي وإقناعي ثم قسم الحقيقي إلى دنيوي وأخروي ثم قسم الدنيوي إلى ثلاثة أقسام:

١ - ضروري.
٢ - حاجي.
٣ - تحسيني.

ثم تكلم على كل قسم من هذه الأقسام ومثل له.

ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أن وقوع المناسب في هذه المراتب الخمس قد يكون جلياً وقد يكون خفياً. ثم فسر المناسب الإقناعي.

ثم ذكر تقسيماً ثانياً للمناسب فقسمه من حيث الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ معلوم الاعتبار.

٢ ـ معلوم الإلغاء.

٣ ـ مجهول الأمرين. وتكلم على كل قسم منها.

ثم قسم الوصف المناسب تقسيماً ثالثاً. فقسمه من حيث اعتبار نوعه وجنسه في نوع الحكم وجنسه إلى أربعة أقسام: وبيّن حكم كل قسم.

وفي المسألة الثالثة بيّن أن المناسبة لا تبطل بالمعارض وعلل ذلك.

وجعل القسم الثاني في بيان كون المناسبة تدل على علية الوصف. واستدل على ذلك بدليل عقلي ثم ذكر أدلة كل من مقدمتي هذا الدليل وبيّن المناقشات الواردة عليه وأجاب عنها.

وتكلم في الفصل الرابع على المؤثر فعرفه وبيّن متى يتم بيان كونه علة.

وتناول في الفصل الخامس الشبه وذكر له تفسيرين ثم ذكر مذاهب العلماء فيما به المشابهة واختار اعتبار ما يظن كونه علة أو مستلزماً لها. وبيّن الخلاف في كونه دليل العلية واختار أنه دليل العلية واستدل عليه. ثم ذكر دليلين للمخالف وأجاب عنهما.

وتحدث في الفصل السادس عن الدوران فعرفه وذكر مذاهب العلماء في أنه يفيد ظن العلية وبيّن أن لهم مذاهب ثلاثة. واختار أنه يفيد ظن العلية واستدل عليه بوجهين. وذكر دليلين للمنكر وأجاب عنهما.

وتكلم في الفصل السابع على التقسيم والسبر فذكر ضابط كل منهما. ثم مثل لهما.

وتكلم في المسألة الثامنة على الطرد وذكر له تفسيرين وبيّن الخلاف في كونه يدل على العلية واختار أنه يدل واستدل له ثم ذكر دليلين للمنكر وأجاب عنهما.

وتناول في الفصل التاسع تنقيح المناط فعرفه وبيّن أن الحنفية سموه بالاستدلال ثم بيّن أنه يمكن إيراده على وجهين أحدهما جيد والآخر غير جيد.

وفي الفصل العاشر بيّن الطرق الفاسدة.

الباب الثاني في الطرق الدالة على عدم علية الوصف. وفيه فصول خمسة:

تحدث في الفصل الأول عن النقض فعرفه ثم ذكر الخلاف في كونه يدل على عدم علية الوصف وذكر فيه مذاهب أربعة واختار أنه يدل على عدم العلية مطلقاً. واستدل عليه بحجتين وذكر ما أورده الخصم من اعتراض وأجاب عنه. وذكر دليل المخالف وأجاب عنه. ثم ذكر مسألة بيّن فيها أن للنَّقض دفعين:

١ ـ الأول: منع العلة في صورة النقض، وذكر فيه أبحاثه ثلاثة.

٢ ـ الثاني: منع الحكم. وذكر فيه أبحاثاً أربعة.

ثم ذكر فرعين: بيّن في الأول أن القائلين بتخصيص العلة اختلفوا في صحة العلة المخصصة لا لمانع.

وفي الثاني ذكر الخلاف في أنه هل يجب على المعلل نفي المانع عند ذكر العلة؟ وبيّن وجهة كل من المذهبين.

ثم ذكر مسألة بيّن فيها أن النقض الوارد على سبيل الاستثناء لا يقدح في العلية على الأصح واستدل له.

ثم ذكر مسألة أخرى بيّن فيها أن الكسر نقض على المعنى لا على الملفوظ ومثل له. ثم بيّن متى يتمكن من إيراده.

وفي الفصل الثاني تكلم على عدم التأثير وعدم العكس فعرفهما. ثم ذكر أن عدم التأثير يقدح في العلية إن فسرت العلة بالمؤثر. وذكر الخلاف في عدم العكس واختار أنه غير قادح.

وفي الفصل الثالث تحدث عن القلب وذكر فيه أربع مسائل:

تكلم في المسألة الأولى على تعريف القلب.

وذكر في المسألة الثانية الخلاف في إمكانه واختار أنه ممكن وذكر للمانعين دليلين وأجاب عنهما.

وفي المسألة الثالثة بيّن أن للقلب معارضة إلا في شيئين.

وفي المسألة الرابعة ذكر أقسام القلب فبيّن أن له أقساماً ثلاثة:

١ ـ أن يكون لتصحيح مذهب المعترض.
٢ ـ أن يكون لإفساد مذهب المعلل صريحاً.
٣ ـ أن يكون لإفساد مذهب المعلل ضمناً.

ثم ذكر الخلاف في كون المذكور لإفساد مذهب المعلل ضمناً مسموعاً.

ثم ذكر قلب التسوية وبيّن أنه يعتبر من القلب المذكور لإفساد مذهب المعلل ضمناً ثم مثل له وبيّن الخلاف في أنه مسموح واختار أنه مسموح وذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وفي الفصل الرابع تناول القول بالموجب فذكر تعريفه ومثل له في حالتي النفي والثبوت.

وتكلم في الفصل الخامس على الفرق فبين ما يبنى عليه الفرق ثم ذكر مسألتين:

تعرض في المسألة الأولى لبيان حكم وجود علتين منصوصتين لحكم واحد. فأفاد أن فيه خلافاً واختار الجواز واستدل له ثم بيّن الاعتراضات الواردة على هذا الدليل وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية بيّن الخلاف في حكم تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين واختار عدم الجواز واستدل له.

الباب الثالث فيما ظن أنه من مفسدات العلة مع أنه ليس كذلك. وذكر فيه تقسيمات أربعة:

ذكر في التقسيم الأول أن علة الحكم إما أن تكون محله أو جزء محله أو أمراً خارجاً عنه.

ثم قسم الخارج إلى عقلي وشرعي ولغوي وعرفي. وقسم العقلي إلى حقيقي وإضافي وسلبي. وما يتركب من هذه الأقسام.

ثم بيّن أنه متى تعلل بجزء محله فإن كانت العلة متعدية وجب تعليله بالجزء المشترك وإن كانت قاصرة وجب تعليله بالجزء المميز.

وفي التقسيم الثاني بيّن أقسام العلة والحكم من حيث الوجود والعدم وذكر لها أربعة أقسام وبيّن حكم كل قسم.

وتناول في التقسيم الثالث بيان أقسام العلة من حيث لزومها للموصوف وعدم لزومها له.

وفي التقسيم الرابع قسم العلة إلى بسيطة ومركبة ومثل لهما. ثم ذكر عدة مسائل.

ذكر في المسألة الأولى الخلاف في جواز تعليل الحكم بمحله واختار الجواز واستدل له. ثم ذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في التعليل بالوصف الحقيقي وحرر محل النزاع وبيّن الرأي المختار ـ وهو جواز التعليل ـ واحتج له وذكر ثلاثة وجوه احتج بها المخالف وأجاب عنها.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في التعليل بالعدم واختار الجواز واستدل عليه ثم ذكر وجوهاً ثلاثة احتج بها المخالف وأجاب عنها.

وفي المسألة الرابعة ذكر أنه يجوز للذين أحالوا التعليل بالعدم أن يحيلوا التعليل بالإضافات.

وفي المسألة الخامسة ذكر الخلاف في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم آخر واختار الجواز واستدل عليه ثم ذكر دليلين للمخالف وأجاب عنهما.

ثم ذكر نوعاً بيّن فيه حكم تعليل الأوصاف الحقيقية بالأحكام الشرعية واستظهر الجواز ثم مثل له.

وفي المسألة السادسة ذكر حكم التعليل بالأوصاف العرفية وبيّن شرطه.

وفي المسألة السابعة ذكر الخلاف في التعليل بالعلة المركبة واختار الجواز واستدل له ثم ذكر دليلين للمانعين وأجاب عنهما.

ثم ذكر فرعين بيّن في الأول الخلاف في أن أجزاء العلة هل تنحصر في عدد معين؟ واختار أنها لا تنحصر.

وذكر في الفرع الثاني الخلاف في وجود الفرق بين جزء العلة وشرط الحكم وذكر أدلة كل من الفريقين.

وفي المسألة السابعة حكى الاتفاق على عدم جواز التعليل بمجرد الاسم.

وفي المسألة الثامنة ذكر الخلاف في جواز التعليل بالعلة القاصرة وذكر أنه يجوز عند الشافعي ويمنع عند أبي حنيفة واختار مذهب الشافعي واستدل له ثم بيّن الاعتراضات التي أوردها الخصم على هذا الدليل وأجاب عنها.

ثم ذكر فرعاً بيّن فيه الخلاف في أن الحكم في مورد النص هل هو ثابت به أو بالعلة؟ ثم ذكر أن هذا الخلاف لفظي وبيّن وجه ذلك.

وفي المسألة التاسعة ذكر الخلاف في جواز التعليل بالشيء المقدر. واختار عدم الجواز واستدل له. ثم ذكر تنبيهات أربعة:

تكلم في التنبيه الأول على ما إذا اتحدت العلة وتعدد المعلول.

وبيّن في الثاني أن العلة يجب اختصاصها بمحل الحكم.

وذكر في الثالث أن إثباتها الحكم قد يكون مشروطاً بشرط وقد لا يكون.

وأفاد في الرابع أن العلة قد تكون نافية للحكم في الابتداء. وقد تكون نافية في الدوام. وقد تقوى على الدفع دون الرفع وقد تقوى عليهما معاً.

وفي المسألة العاشرة ذكر أن الاستدلال بذات الحكم على المعلول صحيح وبعليتها عليه غير صحيح واستدل على الأمرين.

وفي المسألة الحادية عشرة ذكر الخلاف في أن تعليل عدم الحكم بالمانع هل يستدعي قيام المقتضى؟ واختار أنه لا يستدعيه واستدل عليه ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

ثم ذكر فرعاً أفاد فيه أنه إن وقفنا جواز التعليل بالمانع على قيام المقتضى لم يحتج إلى دليل منفصل.

وذكر في المسألة الثانية عشرة الخلاف في أن وجود العلة في الأصل هل يجب أن يكون متفقاً عليه؟ واختار عدم الوجوب وضعف القول بالوجوب.

القسم الثالث في مباحث الأصل والفرع والحكم. وذكر هنا تسع مسائل:

ذكر في المسألة الأولى أن أكثر المتكلمين على أن للقياس مدخلاً في العقليات وذكر من أنواعه نوعاً يسمى إلحاق الغائب بالشاهد.

ثم تكلم على الجامع وبيّن أنه أحد أمور أربعة. وبيّن أجود هذه الأمور وذكر أدلة المتكلمين على العلة وضعفها.

وبيّن في المسألة الثانية الخلاف في إجراء القياس في اللغات واختار الجواز واستدل له ثم ذكر اعتراضين أوردهما الخصم على الدليل وأجاب عنهما. وذكر للخصم ثلاثة أدلة وأجاب عنها.

وذكر في المسألة الثالثة أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب واستدل عليه ثم أورد إشكالاً وأجاب عنه.

وتكلم في المسألة الرابعة على أنواع الحكم المثبت بالقياس وذكر أن جريان القياس في بعضها محل وفاق وفي البعض الآخر محل خلاف وبين الرأي المختار فيما كان فيه خلاف ونوع القياس الذي يجري فيه وهو قياس الدلالة وأما قياس العلة فلا.

وفي المسألة الخامسة ذكر الخلاف في إجراء القياس في الحدود والكفارات والمقدرات واختار الجواز واستدل عليه ثم ذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وفي المسألة السادسة نقل عن الشيخ أبي إسحاق أن القياس لا يجري فيما طريقه العادة والخلقة. وعلل ذلك.

وفي المسألة السابعة ذكر أن ما لا يتعلق بدركه عمل لا يجوز إثباته بالقياس ومثل له وبيّن علة المنع.

وتكلم في المسألة الثامنة على حكم القياس إن كان على خلاف النص.

وفي المسألة التاسعة ذكر أنه يجوز الاكتفاء في كل الشريعة بالنصوص ويستحيل بالقياس.

الباب الثالث في شرائط الأصل المقيس عليه:

قسم حكم الأصل المقيس عليه إلى قسمين:

١ ـ الأول: أن يكون على وفق الأصول الأخرى وذكر له شرائط ستة.

٢ ـ الثاني: أن يكون على خلافها. وقد جوز قوم من الفقهاء القياس عليه وبعضهم لم يجوزه إلا بشرط من الشروط الثلاثة. واختار المصنف التفصيل بين ما إذا كان دليل هذا الحكم قطعياً أو ظنياً.

القول فيما ظن أنه من شرائط الأصل: ذكر ثلاثة شروط أحدها لعثمان البتي وثانيها لبشر المريسي وثالثها نسبه لبعض الأصوليين. ثم حكم عليها بالبطلان وبيّن وجه بطلانها.

الباب الرابع في شرائط الفرع:

قسم هذه الشروط إلى قسمين:

١ ـ شروط صحيحة. وذكر له شرطاً واحداً.

٢ ـ شروط فاسدة وذكر له شروطاً ثلاثة وبيّن وجه فسادها.

ثم ذكر خاتمة بيّن فيها نوعاً آخر من القياس يستعمله أهل زمانه ومثل له ثم صرح بأنه هو التلازم بعينه وأن القياس إنما هو لتصحيح مقدمته.

الكلام في التعادل والترجيح: وذكر فيه أقساماً ثلاثة:

ذكر في القسم الأول مذاهب العلماء في تعادل الأمارتين فبيّن أن الكرخي منعه مطلقاً وأن قوماً جوزوه مطلقاً ثم اختلفوا فيه عند وقوعه ذهب بعضهم إلى أن حكمه التخيير وذهب البعض الآخر إلى أن حكمه تساقط الأمارتين.

ثم ذكر في تعادل الأمارتين مذهباً ثالثاً اختاره مفاده التفصيل وقد استدل على هذا المذهب وبيّن ما ورد عليه من اعتراضات وأجاب عنها. ثم ذكر دليل الكرخي وأجاب عنه.

ثم ذكر تذنيباً بيّن فيه الحكم فيما إذا وقع هذا التعادل لإنسان في فعليه أو للمفتي أو للقاضي.

ثم بيّن الحكم فيما لو عين القاضي فعلاً مرة وأراد أن يعين الفعل الثاني مرة أخرى.

ثم عقد مسألة تحدث فيها عما إذا حكى عن المجتهد قولان في مسألة واحدة وعما إذا لم يكن له في المسألة قول بل كان له قول في نظيرها. وبيّن محامل الأقوال المحكية عن الإمام الشافعي رضي الله عنه.

القسم الثاني في مقدمات الترجيح، وذكر هنا سبع مسائل:

تعرض في المسألة الأولى لتعريف الترجيح.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في جواز العمل بالترجيح واختار الجواز واستدل عليه بوجهين ثم ذكر دليل المخالف وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة بيّن أنه لا ترجيح في الدلائل اليقينية واستدل عليه بوجهين.

وفي المسألة الرابعة ذكر حكم الترجيح في العقليات.

وفي المسألة الخامسة ذكر الخلاف في جواز الترجيح لكثرة الدلائل واختار الجواز واستدل عليه ثم ذكر ثلاثة أدلة للخصم وأجاب عنها.

وفي المسألة السادسة بيّن كيفية العمل عند تعارض الدليلين.

وفي المسألة السابعة تحدث عما إذا تعارض نصان. فذكر لهما أقساماً أربعة:

وذكر للقسم الأول أنواعاً ثلاثة.

القسم الثالث في ترجيح الأخبار. وقد تكلم أولاً على التراجيح العائدة إلى الإسناد.

ثم على التراجيح العائدة إلى وقت ورود الحديث.

ثم على الترجيحات العائدة إلى اللفظ. ثم على الترجيح بالحكم. ثم على التراجيح الخارجية. ثم تكلم على تراجيح الأقيسة وذكر لها أنواعاً ستة.

تحدث في النوع الأول عن التراجيح بحسب العلة.

وتكلم في الثاني على التراجيح بحسب دليلها على الحكم.

وتناول في النوع الثالث التراجيح بحسب دليل العلية.

ثم ذكر مسألة بيّن فيها ترجيح أقسام المناسبة بعضها على بعض.

ثم عقد مسألة أخرى أفاد فيها أن الدوران في محل واحد راجح على الدوران في محلين.

وفي النوع الرابع فصل القول في التراجيح بحسب ما يدل عليه حكم الأصل.

وتعرض في النوع الخامس لبيان التراجيح بحسب كيفية الحكم.

وبيّن في النوع السادس التراجيح بحسب مكان العلة.

الكلام في الاجتهاد: وذكر له أركاناً أربعة:

١ ـ الأول: الاجتهاد. وذكر تعريفه في اللغة والاصطلاح.

٢ ـ الثاني: المجتهد وذكر فيه أربع مسائل.

ذكر في المسألة الأولى مذاهب العلماء في أنه هل يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يحكم في بعض المسائل بالاجتهاد؟ واختار الجواز واستدل له بوجوه ثلاثة وذكر الاعتراضات الواردة على هذا الاستدلال وأجاب عنها. ثم ذكر وجوهاً ثلاثة احتج بها المانعون وأجاب عنها.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في جواز الخطأ في اجتهاده عليه الصلاة والسلام وحقق عدم الجواز واستدل عليه ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في جواز الاجتهاد في عهده عليه السلام وقسم المجتهد إلى حاضر وغائب ثم بيّن حكم الاجتهاد بالنسبة لكل منهما جوازاً ووقوعاً واختار أنه يجوز للحاضر التعبد بالاجتهاد عقلاً واستدل عليه ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه. ثم ذكر الخلاف في وقوع الاجتهاد من الحاضر واختار التوقف ثم ذكر دليلين للمانعين وأجاب عنهما. ودليلين للمثبتين وأجاب عنهما.

وأما بالنسبة للغائب فقد نفى الشك عن جواز تعبده بالاجتهاد وذكر أن الأكثرين على أنه وقع محتجين بقصة سيدنا معاذ.

وفي المسألة الرابعة ذكر العلوم التي يحتاج إليها المجتهد وبيّن أنها ثمانية علوم. أربعة أصول وهي: الكتاب، السنّة، الإجماع، المعقول. وأربعة تجري مجرى التتمة: وهي علم العربية، وعلم المنطق، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم الجرح والتعديل.

٣ ـ الركن الثالث: المجتهد فيه. وهو الأحكام الشرعية التي ليست قطعية.

٤ ـ الرابع: في حكم الاجتهاد وتناوله في مسألتين وثلاثة فروع.

ذكر في المسألة الأولى الخلاف في أنه هل كل مجتهد في الأصول مصيب؟ وبيّن أن مذهب الجمهور على أن المصيب واحد ثم ذكر دليلهم وأجاب عنه.

وتكلم في المسألة الثانية على تصويب المجتهدين في الفروع وذكر للحادثة الاجتهادية عدة حالات. وبيّن مذاهب العلماء في كل حالة منها واختار في الحادثة حكماً معيناً وأن عليه دلالة ظنية وأن المصيب واحد والمخطىء غير آثم ولا ينقض حكم الحاكم بالخطأ. واستدل على هذا الاختيار بوجهين، وبيّن الاعتراضات الواردة عليهما وأجاب عنها. ثم ذكر وجوهاً ثلاثة احتج بها المصوبون وأجاب عنها.

وفي الفرع الأول تحدث عن القول بالأشبه وذكر أنه باطل على ما فسره به وبيّن وجه بطلانه. ثم ذكر للمخالف حجتين وأجاب عنهما.

وفي الفرع الثاني بيّن أن تصويب الكل والواحد لا يخلو من نزاع ومثل لكل من المسألتين بمثال تحقق فيه النزاع ثم بيّن طريق دفع النزاع.

وفي الفرع الثالث تكلم على ما إذا تغير اجتهاد المجتهد وبيّن متى ينقض ومتى لا ينقض.

ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أن محل عدم نقض قضاء القاضي إذا لم يلح دليل قاطع وإلا نقض.

الكلام في الافتاء. وفيه أنظار ثلاثة:

تكلم في النظر الأول على المفتي وعقد له مسألتين:

تحدث في المسألة الأولى عما إذا سئل المجتهد عن حكم فاجتهد وأفتى به ثم سئل ثانياً وفصل القول في ذلك.

وتكلم في المسألة الثانية على المفتي وقسمه إلى مجتهد ومقلد وبيّن أنه إن كان مجتهداً جاز وإن كان مقلداً ففيه تفصيل بين ما إذا قلد ميتاً أو قلد حياً ثم وضح الحكم في الحالتين.

وجعل النظر الثاني في المستفتي. وتناوله في ثلاث مسائل:

ذكر في المسألة الأولى الخلاف في جواز تقليد العامي للمجتهدين في فروع الشرع. واختار الجواز واستدل عليه بوجهين. وبيّن الاعتراضات الواردة عليهما وأجاب عنها. ثم ذكر دليل الخصم وأجاب عنه.

وبين في المسألة الثانية من يجوز استفتاؤه ومن لا يجوز، وذكر حكم ما لو استفتى قوماً واتفقت كلمتهم أو اختلفت.

وذكر في المسألة الثالثة من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز له. ثم عرض مذاهب العلماء في جواز التقليد للعالم الذي بلغ رتبة الاجتهاد ولم يجتهد. واختار عدم الجواز واستدل عليه بوجهين. وبين المناقشات الواردة عليهما وأجاب عنها. ثم ذكر وجوهاً ثلاثة احتج بها الخصم وأجاب عنها.

وخصص النظر الثالث لبيان ما يجوز فيه الاستفتاء. وذكر الخلاف في جواز التقليد في الأصول واختار عدم جواز التقليد فيها مطلقاً. واستدل عليه بوجوه ثلاثة وذكر الاعتراضات الواردة عليها.

الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون من الدلائل: وفيه إحدى عشرة مسألة:

ذكر في المسألة الأولى أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم واستدل على ذلك.

وفي المسألة الثانية ذكر الخلاف في حجية الاستصحاب واختار أنه حجة واستدل عليه وبيّن المناقشات الواردة على هذا الدليل وأجاب عنها.

ثم ذكر تنبيهاً بيّن فيه أنه لا سبيل إلى إنكار الاستصحاب لأنه تبنى عليه النبوة والشريعة والأمور العرفية. وبيّن وجه بناء هذه الأمور الثلاثة على الاستصحاب.

ثم ذكر فرعاً حكى فيه عن بعض العلماء أنهم قالوا نافي الحكم لا دليل عليه. ثم ذكر تفصيلاً مفاده: أن هذا القول صحيح إن قصدوا منه أنه يكفيه استصحاب العدم. وأما إن قصدوا أنه لا دليل عليه البتة فهو خطأ.

وفي المسألة الثالثة ذكر الخلاف في حجية الاستحسان. ثم ذكر له تفسيرات ثلاثة وبعدها عقب على من شدد النكير على القول بالاستحسان وبيّن أن هذا النكير منكر لأنه إن كان على اللفظ فهو وارد في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف وفي ألفاظ سائر المجتهدين.

وإن كان على المعنى فحاصله أنه يرجع إلى تخصيص العلة، وقد قال به كثير من الخلق.

وفي المسألة الرابعة ذكر مذاهب العلماء في حجية قول الصحابي. وحقق القول بأنه ليس بحجة واستدل عليه بالنص والإجماع والقياس. ثم ذكر أدلة الخصم وأجاب عنها.

ثم ذكر فرعين. بيّن في الفرع الأول أن للشافعي في قول الصحابي قولين في المذهب القديم وقولاً في المذهب الحديث ثم نصر قول الشافعي في الحديث. ثم ذكر اعتراضاً وارداً على نصره لهذا المذهب وأجاب عنه.

وفي الفرع الثاني ذكر تفاريع القول القديم وبيّن أنها سبعة.

وتكلم في المسألة الخامسة على التفويض وبيّن معناه ثم بيّن أن العلماء مختلفون في جوازه ووقوعه واختار القول بالتوقف. ثم ذكر أدلة المخالفين وأجاب عنها.

وفي المسألة السادسة ذكر أن الشافعي ذهب إلى الأخذ بالأقل. ومثل له ثم بيّن أن هذا القول يبنى على الإجماع والبراءة الأصلية ومتى لا يصح. ثم ذكر إشكالاً وارداً على القول بالأخذ بالأقل وأجاب عنه.

وفي المسألة السابعة ذكر الخلاف في حكم الأخذ بالأخف وذكر فيه مذهبين: ثم ذكر أدلة القائلين به وأفاد أن حاصل هذا المذهب أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم ثم بيّن أن تقريره بأن الأخف أقل والأخذ بالأقل لازم. ضعيف. ثم ذكر دليل القائلين بأن الأخذ بالأثقل واجب وأجاب عنه.

وتحدث في المسألة الثامنة عن الاستقراء الذي يفيد الظن وأفاد أنه حجة ومثل له ثم ذكر دليلاً يفيد حجيته.

وفي المسألة التاسعة تكلم على المناسبة المرسلة وبيّن أنها تكون معتبرة عند الإمام الغزالي إذا اتصفت بصفات ثلاث:

١ - كونها ضرورية.

٢ - كونها قطعية.

٣ - كونها كلية.

ثم ذكر مثالاً توفرت فيه هذه الشروط الثلاثة وأفاد أن مذهب الإمام مالك رحمه الله أنها معتبرة كيف كانت. وذكر له دليلاً على ذلك.

وفي المسألة العاشرة ذكر الخلاف في أن عدم دليل ثبوت الحكم هل يكون دليلاً على عدم ثبوت الحكم؟ ونقل عن بعض الفقهاء أنهم قالوا: يكون ذلك دليلاً على عدم ثبوت الحكم. وذكر لهم دليلاً على هذا القول. وبيّن الاعتراضات الواردة على هذا الدليل وأجاب عنها.

وتكلم في المسألة الحادية عشرة على الطرق العامة وقسم الحكم إلى عدمي ووجودي ثم بيّن أنه إن كان عدمياً ففيه وجوه ستة. وإن كان وجودياً فإنه يتأتى فيه وجهان. وقد ذكر هذه الوجوه كلها وبيّن ما ورد على بعضها من إشكال وأجاب عنه.

وبهذا ختم مباحث هذا الكتاب.

بيان الكتب التي تأثر بها والتي تأثرت به

اختصر تاج الدين الأرموي كتابه «الحاصل» من كتاب «المحصول»[1] للإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، استجابة لطلب الإمام العالم العامل صدر الإسلام والمسلمين وسلطان علماء العالم «أبي حفص عمر بن همام الوزان».

وكتاب «المحصول» من الكتب المهمة في علم أصول الفقه. وهو كتاب كثير العلم كبير الحجم، فهو يقع في جزئين كبيرين. يبتدىء الجزء الأول بتفسير أصول الفقه، وينتهي بمباحث النسخ، ويبتدىء الجزء الثاني بالكلام على الإجماع، وينتهي بمباحث الأدلة المختلف فيها، وقد قام بتحقيق الجزء الأول منه الأستاذ/ طه جابر فياض العلواني، ونال به درجة الدكتوراه وهو الآن جاد في تحقيق الجزء الثاني ويسعى إلى طبع هذا الكتاب النفيس ونشره وتمكين القراء منه. فنرجو الله أن يعينه على هذه الخدمة العظيمة للتراث الإسلامي.

هذا: وإذا كنا نعلم أن «كتاب المحصول» للإمام الرازي ـ هو حصيلة لكتب أربعة هي عماد الأصول ودعامته، وهي:

١ ـ كتاب «البرهان» لإمام الحرمين ـ المتوفى سنة ٤٧٨ هـ.

٢ ـ كتاب «المستصفى» للإمام الغزالي ـ المتوفى سنة ٥٠٥ هـ.

٣ ـ كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري ـ المتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

---

(١) العبر لابن خلدون ـ المجلد الأول ـ القسم الثالث ص ٨٢١ وكشف الظنون ـ المجلد الثاني ص ١٦١٥ وأصول الفقه للخضري ص ٧.
وأحب أن أنبه هنا إلى أن الشيخ محمد الخضري ذكر في المرجع المذكور أن تاج الدين الأرموي توفي سنة ٦٠٦ هـ وهو خطأ.

٤ ـ «العهد» للقاضي عبدالجبار المعتزلي ـ المتوفى سنة ٤١٥ هـ[١].

استطعنا أن نعتبر هذه الكتب الأربعة من الكتب التي تأثر بها كتاب «الحاصل». لأن التأثر كما يكون مباشراً يكون بواسطة أيضاً.

ومن كتاب «الحاصل» هذا أخذ القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ كتابه «منهاج الوصول إلى علم الأصول»[٢] وهو ـ رغم صغر حجمه ـ غزير العلم، كثير الفوائد جليل المنافع والعوائد، مستعذب اللفظ، محكم الأسلوب، جامع بين المعقول والمشروع متوسط بين الأصول والفروع، غاية في الجودة والاتقان.

لذا كان عمدة المشتغلين بعلم أصول الفقه، فقد لازموه درساً وتدريساً وتناولوه بالشرح والتحليل، فقد شرحه أكثر من واحد وبلغت شروحه بين مطبوع ومخطوط إثنين وثلاثين شرحاً[٣]. وإن من أشهر شروحه المطبوعة والمتداولة:

١ ـ شرح الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ أو سنة ٧٧٧ هـ ويسمى هذا الشرح «نهاية السول في شرح منهاج الوصول»، وهو شرح عظيم بذل فيه صاحبه كل ما يملك من جهد في سبيل إيضاح معاني هذا الكتاب. وسخر فيه كل قدراته العلمية من أجل تيسيره على من رام الاستفادة منه، وتبسيطه وتسهيله لمن أراد الانتفاع به، إذ الأسنوي ممن لازموا كتاب المنهاج وعايشوه، وأدركوا قيمته العلمية، وحرصوا على الإفادة منه. وأنه لم يضع هذا الشرح إلا بعد أن استخار الله ـ سبحانه وتعالى ـ في وضع شرح على المنهاج يوضح معانيه، ويفصح عن مبانيه، ويحرر أدلته، ويقرر أصوله ويكشف عن أستاره، ويبحث عن أسراره، وقد نبه فيه على أمور أخرى مهمة:

١ ـ ذكر ما يرد عليه من الأسئلة التي لا جواب عنها، أو عنها جواب ضعيف.

٢ ـ نبه على ما وقع فيه من غلط في النقل.

٣ ـ تبيين مذهب الشافعي بخصوصه.

---

(١) العبر لابن خلدون ـ المجلد الأول القسم الثالث ص ٨٢١ وأصول الفقه للخضري ص ٦ وأصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٠.

(٢) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري ص ٧.

(٣) أنظر مقدمة نهاية السول ومعه حاشية سلم الوصول.

٤ ـ ذكر فائدة القاعدة من فروع مذهب الشافعي في المسائل المحتاجة إلى ذلك.

٥ ـ نبه على المواضع التي خالف فيها البيضاوي كلام الإمام الرازي أو كلام الآمدي أو كلام ابن الحاجب.

٦ ـ ذكر ما أهمله البيضاوي من الفروع الأصولية التي ذكرها الإمام وابن الحاجب مجرداً عن الدليل غالباً.

٧ ـ نبه على الكثير مما وقع فيه الشارحون من التقريرات التي ليست مطابقة.

٨ ـ نبه على فوائد أخرى مستحسنة كنقول غريبة، وأبحاث مفيدة وقواعد مهمة وقد اعتمد الأسنوي في شرحه هذا على كتاب «الحاصل» و«المحصول» و«المستصفى» و«المعتمد». وهو لم يدخر وسعاً في تنقيح هذا الكتاب وتحريره.

فلا غرابة إذن أن يكون هذا الشرح عمدة في الفن عموماً، وعمدة في معرفة مذهب الشافعي فيه خصوصاً، وعمدة في شرح هذا الكتاب[1].

٢ ـ الإبهاج في شرح المنهاج: لتقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ.

وقد أخذ اسم شرحه هذا من قول ذي الرمة:

تزداد للعين إبهاجاً إذا سفرت ... ومخرج للعين فيها حين يلتفت

وإن قيمة هذا الشرح العلمية لا تخفى على أحد له أدنى إلمام بعمل الأصول فليست هناك أية حاجة للإفاضة في عرض محاسنه، والإسهاب في التعريف به، وإن أجمل ما يطالع به هذا الشرح قارئه، ويفاجىء به متصفحه وناظره هو موقف مؤلفه من تلك الشبهة التي تثار ضد الأصول. بقصد الحط من قيمته والقضاء على شخصيته، وبهدف إلغاء وجوده ومحو كيانه الذاتي وهذه الشبهة هي: أن الأصول ليست له فائدة ذاتية.

إذ هو عبارة عن نبذ جمعت من علوم متفرقة، وصورة ركبت من فنون مختلفة تتلاشى تلك الصورة وتضيع، إذا ما أرجعنا كل بحث إلى فنه الأصلي، ورددنا كل موضوع إلى مصدره الأساسي.

---

(١) نهاية السول ١/ ١ ـ ٥.

فقد استطاع هذا الإمام الجليل أن يدحض تلك الشبهة وينفض غبارها عن محيا هذا العلم المشرق الوضاء، ويثبت فائدته الذاتية واستقلاله الشخصي.

هذا ومما ينبغي التنبيه عليه هنا: هو أن تقي الدين السبكي لم يتم هذا الشرح اللطيف وإنما عمل منه قطعة صغيرة ثم أتمه ابنه «تاج الدين. أبو نصر عبد الوهاب السبكي» المتوفى سنة ٧٧١ هـ ابتداء من قول البيضاوي «الرابعة: وجوب الشيء مطلقاً يوجب وجوب ما لا يتم إلا به» جـ١ ص ٦٨ مطبعة التوفيق.

ويبدو أن «التاج» عمل التكملة في حياة والده. فهو يقول في ص ١٤٣ جـ١ «وقد وضع والدي ـ أطال الله بقاءه ـ في هذا الفصل أرجوزة حسنة»[1].

٣ ـ منهاج العقول في شرح منهاج الأصول للإمام محمد بن الحسن البدخشي.

النسخ التي اعتمدت عليها في التحقيق:

اعتمدت في تحقيق كتاب «الحاصل» على أربع نسخ، وهي:

١ ـ نسخة «دار الكتب» وتقع تحت رقم (٦١) أصول ـ دار الكتب.

وهي مكتوبة سنة ٦٩٤ هـ وعدد لوحاتها (١٤١) لوحة من القطع المعتاد. مسطرة الصفحة الواحدة ١٩ سطراً. معدل كلمات السطر الواحد ١٢ كلمة وهي نسخة كاملة ومكتوبة بخط واضح وجيد جداً. ولا يوجد بها أي غموض اللهم إلا في بعض كلمات قليلة لا تكاد تذكر. وعليها تعليقات كثيرة وبها تصحيحات مما يفيد أنها نسخة مدروسة وقعت في أيدي علماء محققين، وفيها تنبيهات متكررة على أنها قوبلت بالأصل من أولها إلى آخرها.

لذا اعتبرتها الأصل ورمزت لها بحرف (ص) خصوصاً وأنها هي التي اعتمدت عليها بادىء الأمر حيث لم أعثر على غيرها من النسخ الأخرى إلا بعد أن قطعت في العمل خطوات طويلة كدت أثناءها أفقد الأمل في وجود نسخ أخرى.

٢ ـ نسخة: «مكتبة آية الله الحكيم» بالعراق «النجف»:

---

(١) أنظر مقدمة «معيد النعم ومبيد النقم» لتاج الدين السبكي ص. ل. ط: دار الكتاب العربي بمصر ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م.

وعدد لوحاتها (١٦٩) القياس ٢٧ × ١٩ سم ومسطرتها ١٩ سطراً متوسط السطر الواحد عشر كلمات. وخطها جيد وقد رمزت إليها بحرف (آ)، وهي ناقصة من أولها إلى «الباب السادس في الحقيقة والمجاز» ما يقرب من نحو سبع ورقات. ويوجد منها نسخة مصورة «ميكروفلم» بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية تحت رقم ١٥٠ مصورات العراق.

٣ ـ نسخة «رواق المغاربة» وتقع في مكتبة الرواق المذكور تحت رقم ١٨٥٨ ـ أصول.

عدد أوراقها ١٧٥ القياس ٢٧ × ١٩ سم ومسطرتها ٢٢ سطراً ومتوسط السطر الواحد ٩ كلمات وخطها مغربي واضح. وبأولها نقص قليل من المقدمة وتاريخ نسخها ٣٠ من شهر رجب سنة ٦٢٨ هـ ويوجد منها نسخة مصورة «ميكروفلم» في معهد المخطوطات بالجامعة العربية. وهي التي اعتمدت عليها حيث لم أطلع على المخطوطة في مكتبة الرواق لأني لم أتمكن من ذلك رغم محاولتي الجادة. وقد رمزت إليها بحرف (ر).

٤ ـ نسخة «ليدن» بهولندا.

وتقع في ١٥٨ لوحة تقريباً من الورق المتوسط الحجم. ومسطرتها ١٩ سطراً متوسط السطر الواحد ١٢ كلمة وخطها جيد وواضح وفي بعض الورق إصابات ماء خفيفة لم تؤثر في الكتابة إلا شيئاً يسيراً جداً. وهي خالية من التعليقات والتصحيحات ولا يوجد بها ما يفيد أنها قوبلت بالأصل، وفي أولها نقص قليل لا يتجاوز أسطراً معدودة. كما يوجد بها نقص في آخرها أيضاً حوالي ثلاث صفحات تقريباً. وقد رمزت إليها بحرف (هـ).

هذه هي النسخ التي استطعت العثور عليها بعد عناء مضن في طلبها، وجهد شاق في البحث عنها، لا يعلم مداه إلا الله. ولا يفوتني هنا أن أنبه إلى أنه يوجد بأحد فهارس معهد المخطوطات ما يفيد وجود نسخة من كتاب «الحاصل» في مكتبة «دابلن» بإيرلندا وقد استطعت إحضار «ميكروفلم» من هذه النسخة. ولكن تبين أنها ليست من كتاب «الحاصل» وإنما هو كتاب آخر قريب منه فلعله مختصر منه، أو مختصر من كتاب «المحصول» للإمام الرازي ولم أستطع معرفة مؤلفه إذ إن أوله غير موجود.

مسلكي في التحقيق

سلكت في تحقيق كتاب «الحاصل» المسلك التالي، وسرت فيه على النهج الآتي:

١ ـ ابتدأت عملي بالبحث عن نسخ له فوجدت النسخ التي تقدم بيانها.

٢ ـ كتبت منه نسخة بخطي على نسخة «دار الكتب» وعرضتها عليها عرضاً دقيقاً ثم قابلتها بالنسخ الأخرى، وأثبت الفروق المهمة الموجودة بينها بالهامش.

٣ ـ أثبت النص الكامل والواضح في الصلب، وحققته قدر الإمكان.

٤ ـ اعتمدت في معرفة ما غمض من النسخ على كتاب «المحصول» للإمام الرازي والمنهاج للقاضي البيضاوي، وشرحيه: نهاية السول والإبهاج، والمعتمد لأبي الحسين البصري والمنخول والمستصفى للإمام الغزالي والتبصرة واللمع لأبي إسحاق الشيرازي وتنقيح الفصول للقرافي وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلى وغيرها من كتب الأصول المعتمدة.

٥ ـ عنيت بربط الكتاب بكتب الأصول الأخرى، وخاصة «المحصول» باعتباره أصله المباشر، و«المنهاج» باعتباره مأخوذاً منه.

٦ ـ قمت بتخريج شواهده من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة والأبيات الشعرية وآثار الصحابة والتابعين، وسائر الفقهاء والأصوليين.

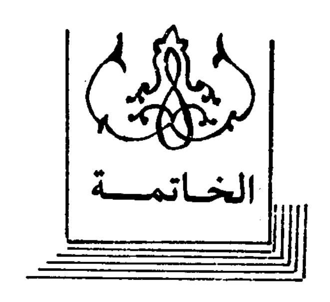
وربطت ذلك كله بكتب التفسير والحديث والفقه والأصول والأدب واللغة التي وردت فيها هذه الآثار. بقدر الإمكان، وفي حدود المستطاع.

٧ ـ عرفت بسائر الأعلام، والكتب، والطوائف، والأماكن، التي اشتمل عليها الكتاب. ولم أترك منها إلا ما تعذر علي التعريف به.

٨ ـ شرحت الألفاظ الغريبة، أو المشكلة، وأوضحت بعض عباراته الغامضة.

٩ ـ علقت على كثير من الموضوعات التي أحسست فيها بالحاجة إلى الإيضاح والتفصيل. ويعذرني القارىء إذا ما رأى إسرافاً في التعليق، أو شاهد طولاً في بعض التهميشات. فإني ما أثبت إلا ما رأيت فيه فائدة علمية.

١٠ ـ أتيت بعرض مجمل للكتاب ذكرت فيه محتوياته، وبينت ما تضمنه من مسائل وما اشتمل عليه من موضوعات. عساي أيسر ـ بذلك ـ للقارىء تكوين فكرة مجملة عن هذا الكتاب في أقصر وقت وأخصر جهد.



الخاتمة

أريد أن أجعل مسك ختام هذا البحث المتواضع ذكر طائفة من المسائل التي هي موضع خلاف بين الإمام الرازي، والإمام تاج الدين الأرموي، والقاضي البيضاوي مبيناً رأي كل واحد منهم في كل مسألة من تلك المسائل مع المقارنة بآراء غيرهم من جلة العلماء.

ليتضح لنا ما كان عليه علماؤنا الأولون من حرية في الفهم، واستقلال في التفكير، واستخدام للعقل في حدود المفاهيم الصحيحة للغتنا العربية، وداخل إطار قواعد الشرع وحدود أهدافه السامية، ومقاصده النبيلة، دون تقليد ولا مجاراة ولندرك بصورة أكثر جلاء، وأعظم وضوحاً أنهم ما كانوا ينشدون من بحوثهم العلمية التي يقومون بها سوى الوصول إلى الحق، وكشف القناع عن وجه الحقيقة. وهم يعلمون أن هذا الهدف الجميل والمقصد العظيم لن يتحقق لهم إلا إذا تجردوا من التعصب لرأي خاص، ولا يتم لهم إلا بعد طرحهم الجمود على نص معين، ونبذهم التقديس لقائل غير معصوم.

وإذا كان الهدف من ذكر هذه المسائل هو ما ذكرته فإنني لا ألتزم باستقصاء كل الأقوال في المسألة ولا أتعهد بتتبع الأدلة ومناقشتها والموازنة بينها لأن هذا الصنيع مهمة من يقوم بدراسة موضوعية مقارنة.

كما أن هذا الهدف ليس فيه ما يدعو إلى الاستكثار من سرد المسائل.

لذا أكتفي بذكر المسائل التالية:

١ ـ المسألة الأولى: حجية مفهوم الصفة:

اختلف العلماء في حجية مفهوم الصفة وتشعبت فيها أقوالهم وتعددت مذاهبهم وكثرت آراؤهم، وقبل عرض هذه المذاهب وذكر تلك الآراء أحب أن أحرر محل النزاع فيها فأقول:

إذا ظهر لتعليق الحكم بالصفة المذكورة فائدة مغايرة لنفي الحكم عما عداها ككونه جواباً عن سؤال سائل عن حكم إحدى الصفتين أو خرج مخرج الغالب. كما في قوله تعالى: ﴿ وربائبكم التي في حجوركم ﴾ فقد اتفقوا على أن مفهوم الصفة ـ والحالة هذه ـ غير معتبر إذ الربائب محرمات مطلقاً سواء كن في الحجور أم لا. والتقييد بالحجور: إنما هو لبيان الغالب والكثير. إذ الغالب في الربائب أن يكن كذلك. ولم يخالف في هذا سوى عز الدين بن عبد السلام حيث قال: إن القاعدة تقتضي العكس وهو أن الوصف إذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم بخلاف ماإذا لم يكن غالباً. وذلك لأن الوصف الغالب على الحقيقة تدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة فالمتكلم يكتفي بدلالتها عن ذكره فإنما ذكره ليدل على نفي الحكم عما عداه، وإذا لم يكن عادة فغرض المتكلم بذكر إفهام السامع ثبوته للحقيقة.

وقد ذكر صاحب الإبهاج جواباً للقرافي عن هذا ووصفه بأنه جواب صحيح[١].

وأما إذا لم تكن هناك فائدة أخرى كما في قوله صلى الله عليه وسلم «في سائمة الغنم الزكاة» فهي صورة النزاع. وللعلماء فيها مذاهب عدة:

١ ـ المذهب الأول: أن مفهوم الصفة ليس بحجة وأن تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات لا ينفي تعلقه بالأخرى ولا يدل على نفي الحكم عما عداه. وإلى هذا ذهب أبو حنيفة وابن سريج والقاضي أبو بكر وأبو بكر القفال والقاضي أبو حامد وأبو الحسين البصري[٢] والإمام الغزالي[٣] والآمدي[٤]، واختاره الإمام الرازي[٥]

---

(١) نهاية السول ١/ ٢٣٧ ومعه الإبهاج ٢٣٤ ـ ٢٣٦ والتيسير ١/ ٩٩.
(٢) المعتمد ١/ ١٦١ ـ ١٦٢.
(٣) المستصفى ٢/ ١٩٢.
(٤) الأحكام ٣/ ٨١.
(٥) المنتخب ق ٤٤. والمحصول ١/ ٤٧٥.

وتاج الدين الأرموي[1] ووافقهم من أئمة اللغة الأخفش وابن فارس وابن جني على ما في إرشاد الفحول[2].

واستدل أصحاب هذا المذهب بما يلي:

١ ـ أولاً: أن الأمر المقيد بالصفة تارة يتردد مع انتفاء الحكم عن غيره وتارة مع ثبوته فيه كما في قوله تعالى: ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك من الصورتين دفعاً للاشتراك والمجاز.

٢ ـ ثانياً: لو دل تخصيص الحكم بالصفة على نفيه عما عداه لدل تخصيصه بالاسم على نفيه عما عداه لكن تخصيصه بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه لعدم حجية مفهوم اللقب. فكذلك تخصيصه بالصفة لأنه يلزم من بطلان التالي بطلان المقدم.

٣ ـ ثالثاً: لو دل عليه لدل إما بلفظه أو بمعناه ولا سبيل إلى واحد منهما أما إنه لا يدل بلفظه فلأن اللفظ إنما وضع لإثبات الحكم في الصورة المذكورة ولم يوضع لنفيه عن الصورة الأخرى المسكوت عنها وأما أنه لا يدل بمعناه. فلأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يستلزم انتفاءه عن الصورة الثانية لا قطعاً ولا ظاهراً لجواز اشتراك الصورتين في الحكم مع تخصيص إحداهما بالبيان[3].

٢ ـ المذهب الثاني: إن مفهوم الصفة حجة، وبه قال الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري وأبو إسحاق الشيرازي وابن السبكي والقاضي البيضاوي وجمع كثير من الفقهاء والمتكلمين[4]. ثم اختلفوا في دليل حجيته هل هو اللغة أو الشرع أو العرف؟ منهم من قال: إنه يدل لغة لقول كثير من أئمة اللغة بها، ومنهم من قال إنه يدل شرعاً لمعرفة ذلك من موارد الشرع، ومنهم من قال:

---

(١) الحاصل ق ٣٦.

(٢) ص ١٨٠. وأنظر التنقيح مع التوضيح ١/ ١٤٣ وتيسير التحرير ١/ ١٠٠.

(٣) المنتخب جـ ١ ق ٤٣ ـ ٤٤ والحاصل ورقة ٣٦.

(٤) التبصرة ١/ ٢٣١ والحاصل ق ٣٦ وتنقيح الفصول ٢٧٠ والمستصفى ٢/ ١٩٢ والمسودة ص ٣٦٠ والمعتمد ١/ ١٦٢ والإحكام للآمدي ٣/ ٦٨، ٨١ والتنقيح مع التوضيح والتلويح ١/ ١٤٣ والمحصول ١/ ٤٧٥ والمنهاج بشرحيه الأسنوي والإبهاج ١/ ٢٣٥، ٢٣٧.

إنه يدل من حيث المعنى لأنه لو لم ينتف الحكم عن المسكوت لم يكن لذكر الوصف فائدة[1].

كما اختلفوا أيضاً في أنه هل يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً سواء كان من جنس المثبت فيه أم لم يكن أو يختص بما إذا كان من جنسه فقط. بمعنى أنه لو قال: «في سائمة الغنم زكاة» هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً سواء كانت من الغنم أو من غيرها كالبقر مثلاً أو يدل على نفيها عن معلوفة الغنم فقط. بكل قيل. ولكن الصحيح أنه إنما يدل على النفي في ذلك الجنس، وهو الغنم في المثال المذكور[2].

وقد استدل القائلون بحجية مفهوم الصفة بما يأتي:

١ ـ أولاً: أن التخصيص لا بد له من فائدة وإلا فقد ترجح أحد الطرفين بدون مرجح. وما ذكرناه يصلح أن يكون فائدة. فوجب حمله عليه تكثيراً للفائدة، ولأنه مناسب والمناسبة مع الاقتران دليل العلية.

٢ ـ ثانياً: أن تعليق الحكم على الصفة يشعر بكونها علة له وتعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الأصل وحينئذ يلزم من انتفاء هذا الوصف انتفاء هذا الحكم.

٣ ـ ثالثاً: التبادر إلى الفهم فالذي يسمع الحديث: «مطل الغني ظلم» يتبادر إلى ذهنه أن مطل غير الغني ليس بظلم وقد فهم ذلك من الحديث أبو عبيد والشافعي. وهما من أئمة اللغة[3].

٣ ـ المذهب الثالث: فصل بعض العلماء بين الخبر والإنشاء فأنكروا حجيته في الخبر دون الإنشاء فعند هؤلاء إذا قال الشارع: في سائمة الغنم الزكاة فلا يدل على نفيها عن المعلوفة. وأما لو قال: زكوا عن الغنم السائمة فإنه يدل على ذلك، وعللوا هذا بأن الخبر له مدلول خارجي يجوز الإخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي بخلاف الإنشاء فإنه لا خارجي له فلا فائدة للقيد فيه إلا النفي[4].

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٥٣ ـ ٢٥٤ وإرشاد الفحول ص ١٧٩.

(٢) إرشاد الفحول ص ١٧٩ والمحصول ١/ ٤٨٧ ونهاية السول ١/ ٢٣٧ ومعه الإبهاج ٢٣٥.

(٣) المنتخب جـ ١ ق ٤٤ والمنهاج بشرحيه الأسنوي والمنهاج ٦/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧ والمحصول ١/ ٤٨٣ والحاصل ورقة ٣٦.

(٤) جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٥٥ ومعه حاشية للبناني وتقرير الشربيني ٢٥٦.

٤ ـ المذهب الرابع: ذهب بعض العلماء إلى أنه حجة حيث وقع في كلام الشارع وغير حجة إذا وقع في كلام غيره ووجهتهم فيما ذهبوا إليه أن الشارع يستحيل عليه الذهول فحيثما علق الحكم بصفة من الصفات دل ذلك على انتفائه عند انتفاء تلك الصفة. وأما غير الشارع فإنه معرض للذهول فالتقييد بصفة من الصفات في كلامه يحتمل أن يكون مجرد سهو، وأن الحكم لا يختلف سواء ذكرت تلك الصفة أم لم تذكر. ونسب هذا المذهب إلى تقي الدين السبكي[١].

٥ ـ المذهب الخامس: يذهب بعض العلماء إلى التفصيل بين الصفة المناسبة والصفة غير المناسبة فيثبت حجيته في الصفة المناسبة كالسوم فإنه وصف مناسب لوجوب الزكاة. وينفيها في غير المناسبة كما لو قال الشارع «في الغنم العفر الزكاة» فالعفر وصف غير مناسب لوجوب الزكاة فلا مفهوم له لأنه عبارة عن لون معين في الشاة. وهو أن يعلو بياضها حمرة.

ووجه الفرق عند القائل بهذا المذهب هو أن الصفة إذا كانت غير مناسبة فهي في معنى اللقب ومفهوم اللقب ليس بحجة. وأما إذا كانت مناسبة فهي في معنى العلة والحكم يدور مع العلة حيث دارت. وهذا المذهب منسوب لإمام الحرمين[٢].

٦ ـ المذهب السادس: مذهب أبي عبد الله البصري وهو أن مفهوم الصفة حجة في ثلاثة مواضع:

١ ـ الموضع الأول: أن يكون الخطاب وارداً لبيان المجمل كقوله عليه الصلاة والسلام: «زكوا عن سائمة الغنم» فإنه ورد بياناً لقوله تعالى: ﴿وآتوا الزّكاة﴾.

٢ ـ الموضع الثاني: أن يكون الخطاب وارداً للتعليم كقوله عليه السلام: «وإذا اختلف المتبايعان وللسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا».

٣ ـ الموضع الثالث: أن يكون الخطاب وارداً فيما انتفى عنه الصفة إذا كان داخلاً تحت المتصف بها كالحكم بالشاهدين فإنه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين[٣].

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٥٥ وإرشاد الفحول ص ١٧٩.

(٢) جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٥٦ ومعه حاشية البناني ونهاية السول ١/ ٢٣٧ ومعه الإبهاج ٢٣٥ وإرشاد الفحول ص ١٨١.

(٣) الإحكام للآمدي ٣/ ٦٨ والإبهاج ١/ ٢٣٥ وإرشاد الفحول ص ١٨١.

٢ ـ المسألة الثانية: في أن النهي يدل على الفساد:

إن هذه المسألة من أهم المسائل ،بل إنها تعتبر من أمهات القواعد الأصولية لرجوع كثير من المسائل الفرعية إليها، وتخريج خلاف الأئمة في مآخذهم عليها.

لذا اشتد الخلاف بين العلماء فيها وكثرت مذاهبهم حتى بلغت ستة عشر مذهباً.

بل إن الخلاف قد امتد حتى إلى محل الخلاف نفسه، فقد أطلق بعضهم الخلاف فيها وقصره بعضهم على المعاملات فقط، والتحقيق أن محل الخلاف هو مطلق النهي المجرد عما يدل على الفساد وعدمه[١].

فقد اختلفوا في أن هذا النوع من النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا؟ وذهبوا في ذلك مذاهب عدة نذكر منها ما يلي:

١ ـ المذهب الأول: النهي عن الشيء يدل على فساده مطلقاً. سواء كان المنهي عنه من نوع العبادات أم المعاملات وسواء كان النهي راجعاً إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو خارج عنه لازم له.

وبهذا قال قوم من العلماء. منهم الإمام أحمد بن حنبل[٢] والإمام القرافي[٣] وأبو إسحاق الشيرازي[٤] وابن برهان، وأبو نصر بن الصباغ وابن فورك وأبو الوليد الباجي والقاضي عبد الوهاب، وجميع أهل الظاهر وجماعة[٥] من المتكلمين واختاره الإمام الغزالي في الوسيط ـ على ما في تحقيق[٦] المراد ـ حيث قال: «وعندنا أن مطلق النهي عن العقد يدل على فساده فإن العقد الصحيح هو المشروع والمنهي عنه في عينه غير مشروع فلم يكن صحيحاً إلا إذا ظهر تعلق النهي بأمر غير العقد اتفق مجاورته للعقد كقوله تعالى: ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾. واختار في المستصفى[٧] أنه لا يدل على الفساد.

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٣٩٣ ومعه حاشية البناني وتحقيق المراد: ٢٧٠، ٢٩٧، ٣١٤.

(٢) المسودة ٨٢ وجمع الجوامع ١/ ٣٩٥.

(٣) تنقيح الفصول ١٧٣.

(٤) التبصرة ١/ ٩٨ واللمع ١٤.

(٥) تحقيق المراد ٣٠٢ والإحكام للآمدي ٢/ ١٧٥.

(٦) ص ٣٠٧.

(٧) ٢/ ٢٥.

والمعنى بالفساد ـ بالنسبة للعبادات ـ وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها، وبالنسبة للمعاملات عدم ترتب آثارها عليها، وأثر كل عقد بحسبه فأثر البيع التمكن من الأكل والوطء والهبة والوقف ونحو ذلك، وأثر الإجارة التمكن من المنافع، وثمرة النكاح التمكن من الوطء والطلاق فالمقصود من فساد هذه العقود عدم التمكن من الآثار المذكورة[1]. ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في أن النهي هل يدل على الفساد شرعاً أو لغة أو معنى؟.

فمنهم من قال: إنه يدل عليه شرعاً إذا لا يفهم ذلك من غير الشرع، ومنهم من قال: إنه يدل عليه لغة. لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ. ومنهم من قال: إنه يدل عليه من حيث المعنى لأن الشيء إنما ينهي عنه، إذا اشتمل على ما يقتضي فساده. والمختار أنه مستفاد من الشرع. وجميع الأدلة الدالة على الفساد تفيد أن دلالة النهي على الفساد أمر متلقى من الشرع[2].

كما اختلفوا أيضاً في أن اقتضاء النهي الفساد هل هو مختص بنهي التحريم وأن النزاع في هذه المسألة متفرع على أن النهي للتحريم؟ أو هو عام فيشمل نهي التنزيه وأن الخلاف المذكور جار فيه أيضاً.

فالذي يشعر به كلام الأكثرين وصرح به جماعة ويفيده كلام الشيخ صفي الدين الهندي في نهاية الوصول ـ على ما في تحقيق المراد[3] ـ أن ذلك مختص بالنهي الذي هو للتحريم وأنه لا خلاف في أن نهي الكراهة لا يدل على الفساد. واستظهر ابن السبكي في جمع الجوامع[4] أن الخلاف جار في نهي التنزيه أيضاً.

واحتج الذاهبون إلى أن النهي يدل على الفساد مطلقاً بعدة أدلة منها:

أ ـ قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» والرد هنا باتفاق أئمة اللغة والحديث يعني المردود كالخلق بمعنى المخلوق والمنهي عنه

---

(١) تنقيح الفصول ١٧٣ والإبهاج ٢/ ٤٢ والمعالم ق ٣٢ وتحقيق المراد ٢٨١، وأصول الفقه لعبد الوهاب خسلاف ٢٦.

(٢) اللمع ١٤ والمسودة ٨٢ ـ ٨٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٣٩٣ وتحقيق المراد ٢٨٨ وإرشاد الفحول ١١٠.

(٣) ص ٣٠٤.

(٤) ١ : ٣٩٣.

ليس من الدين فيكون مردوداً. والمردود هو المفسوخ الذي لا يعمل به ولا يلتفت إليه وهو نقيض المقبول والصحيح.

ب ـ النهي والأمر مشتركان في الطلب والاقتضاء وإن اختلفا في أن المطلوب بالأمر الفعل وبالنهي الترك، ولما كان الأمر دليل الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة.

جـ ـ منافاة المنهي عنه لأن يكون عبادة إذ الأمر لا يتناول المكروه.

د ـ استدلال الصحابة بالنهي على الفساد وحكمهم على المنهي عنه بفساده في وقائع كثيرة يفيد مجموعها القطع بذلك. ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك. كاحتجاجهم على فساد عقد الربا بقوله تعالى: ﴿ وذروا ما بقي من الربا ﴾ وكاحتجاج ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿ ولا تنكحوا المشركات ﴾[١].

٢ ـ المذهب الثاني: لا يدل على الفساد مطلقاً، وبه قال فريق من العلماء منهم الإمام أبو حنيفة ومحمد بن الحسن وأبو بكر القفال وأبو الحسن الكرخي وهو مذهب جمهور المتكلمين. واختاره الإمام الغزالي في المستصفى وخالفه في الوسيط حيث ذهب إلى أنه يدل على الفساد ما لم يكن لأمر خارج كما تقدم[٢].

ثم اختلف هؤلاء في أنه هل يدل على صحة المنهي عنه أم لا؟ نقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن أنهما قالا يدل على صحة المنهي عنه لوصفه اللازم كصوم يوم النحر لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله.

وعللوا ذلك بأن النهي عن الشيء يستدعي إمكان وجوده وإلا كان النهي عنه لغواً.

وبعض العلماء أطلق القول بأن الحنفية يقولون بأن النهي يقتضي الصحة. ولذا كان للصحة أقسام ثلاثة:

---

(١) تنقيح الفصول ١٧٤ وإرشاد الفحول ١١٠ والتبصرة ١: ٩٩ والإحكام للآمدي ٢: ١٧٦ ـ ١٧٧ والمستصفى ٢: ٢٧ والمعتمد ١: ١٨٧ وتحقيق المراد ١: ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٠، ٣٣٢.

(٢) إرشاد الفحول ١١١ وتنقيح الفصول ١٧٣ والمسودة ٨٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١: ٣٩٦ والمستصفى ٢: ٢٥.

١ ـ صحة عقلية: وهي إمكان الشيء وقبوله للوجود والعدم في نظر العقل كإمكان الجسم والإعراض.

٢ ـ صحة عادية: كالحركة الممكنة من القادر عليها كالمشي يميناً وشمالاً. دون الصعود في الهواء.

٣ ـ صحة شرعية: وهي الإذن الشرعي في جواز الإقدام على الفعل.

فالنزاع مع الحنفية: إنما هو في الصحة الشرعية. ثم إن قاعدة الأحناف هذه مضطربة جداً فقد قالوا: إن النهي عن صوم يوم العيد يدل على صحته لأن النهي عنه لوصفه لا لعينه.

فلو نذره انعقد نذره فإن صام فيه صح وإن كان محرماً. واتفقوا على أن صلاة الحائض باطلة مع أنها منهي عنها لوصفها واتفقوا على بطلان نكاح المتعة وصحة نكاح الشغار بجميع صوره.

مع أن النهي عن كل منهما لوصفه. فتراهم لا يقولون بأنه يقتضي الصحة مطلقاً بل إذا كان النهي عنه لوصفه اللازم له أو لأمر خارج عنه ثم لم يطردوه في كل منهي عنه لوصفه[1]. واستدل القائلون بأنه لا يقتضي الفساد مطلقاً بأدلة منها:

أ ـ إن فساد العبادة هو وجوب قضائها والنهي إنما يدل على قبحها وعلى كراهة الناهي لها. وقبحها لا يقتضي وجوب قضائها.

ب ـ لفظ النهي لغوي وفساد العبادة شرعي فلا يجوز أن يكون موضوعاً له.

جـ ـ لو أفاد النهي الفساد لكان ما لم يفده من الأفعال القبيحة ـ نحو الوضوء بالماء المغصوب ـ غير منهي عنه على التحقيق.

د ـ إن النهي إما أن يدل على الفساد دلالة لفظية أو معنوية وهما باطلتان فالقول بأنه يقتضي الفساد باطل.

هـ ـ لو دل النهي على الفساد لثبت الفساد حيثما وجد النهي عملاً بالدليل واللازم باطل

---

(١) تنقيح الفصول ١٧٣، ١٧٦ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١: ٣٩٧ والإحكام للآمدي ٢: ١٧٩ والمحصول ١: ٦٤٤ والمستصفى ٢: ٢٧، ٢٨ والمنتخب ١ ق ٥٩ وروضة الناظر ١١٣ وتحقيق المراد ٢٩٥، ٣١١، ٣١٢، ٣٩٧.

بدليل صحة الصلاة في الثوب المغصوب والأماكن المكروهة وصحة البيع وقت نداء الجمعة. فلزم من ذلك أن النهي لا دلالة لمجرده على الفساد[1].

٣ ـ المذهب الثالث: يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات واختار هذا المذهب القول الإمام الرازي[2] والإمام تاج الدين الأرموي[3] وأبو الحسين البصري[4].

واستدلوا على أنه يقتضي الفساد في العبادات بأن النهي إذا تجرد فالتكليف لا يسقط بفعل المنهي عنه لأن المنهي عنه لم يتناوله التعبد إذ التعبد لا يكون إلا بما هو حسن والمنهي عنه ليس بحسن وما دام لم يتناوله التعبد فالتكليف لا يسقط به ضرورة أن فاعله لم يفعل ما تعبد به، وبأن النهي يضاد كون المنهي عنه طاعة والأمر والنهي يتضادان فلا يكون المنهي عنه قربة ولا امتثالاً فيدل النهي في العبادات على الفساد بخلاف العقود إذ لا تضاد بين تحريم العقود وبين جعلها سبباً للملك والتصرف فلم يكن النهي فيها دالاً على الفساد وإنما يدل على الزجر فقط، وذلك من خطاب التكليف. وأما الصحة والفساد فهما من خطاب الوضع ولا إشعار له بهما.

واستدلوا على أنه لا يفيد الفساد في المعاملات بأن المراد من فساد البيع مثلاً ـ أنه لا يفيد الملك فلو دل النهي على عدم الملك لدل عليه إما بلفظه أو بمعناه. وهو لا يدل عليه بشيء منهما. فلا يدل عليه بلفظه لأن لفظ النهي لا يدل إلا على الزجر عن الفعل. ولا يدل عليه بمعناه أيضاً لأنه لا استبعاد في أن يقول الشارع نهيتك عن هذا البيع ولكن إن أتيت به حصل الملك كما هو الحال في البيع وقت نداء الجمعة والطلاق في زمان الحيض[5].

---

(١) التبصرة ١ : ١٠٠ والمعتمد ١ : ١٨٨، ١٨٩ وتحقيق المراد ٣٦١، ٣٦٢.

(٢) المنتخب ١ ق ٥٧ والمحصول ١ : ٦٣٥ والمعالم ق ٣١.

(٣) الحاصل ق: ٤٥.

(٤) المعتمد ١ : ١٨٤ وتحقيق المراد ٢٨٩.

(٥) المعتمد ١ : ١٨٥ والمعالم ق: ٣١ ـ ٣٢ والمنتخب ١ : ق ٥٨ والمحصول ١ : ٦٣٥، ٦٣٩ وتحقيق المراد ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

٤ ـ المذهب الرابع: يدل على الفساد في العبادات مطلقاً. وفي المعاملات في الأحوال التالية:

أ ـ إذا رجع النهي إلى نفس العقد كبيع الحصاة.

ب ـ إذا رجع إلى أمر داخل فيه كالنهي عن بيع الملاقيح لانعدام تيقن المبيع وهو أحد أركان البيع والركن داخل في الماهية.

جـ ـ إذا احتمل رجوعه إلى أمر داخل فيه كنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه. فإنه يحتمل أن يكون النهي لأمر داخل في العقد إن كان الركن هو المبيع المقبوض وبانعدام القبض انعدم أحد أركان البيع والركن داخل في الماهية فيكون النهي لأمر داخل.

ويحتمل أن يكون لأمر خارج إن كان الركن ذات المبيع في حد ذاته بدون قيد القبض. ودل النهي على الفساد في هذه الحالة ـ عند القائل به ـ تغليباً لاحتمال الداخل على احتمال الخارج احتياطاً وحملاً للفظ النهي على حقيقته وهو الحرمة.

د ـ إذا رجع إلى أمر خارج عن العقد لازم للعقد فلا يقتضي الفساد. وذلك كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة لما يترتب عليه من فوات الجمعة. وهو أمر غير لازم لاحتمال فواتها بشيء آخر غير البيع. وإلى هذا التفصيل ذهب القاضي البيضاوي[١] وابن السبكي[٢].

٥ ـ المذهب الخامس: أن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه دل على فساده وذلك كالصلاة في السترة النجسة وإن لم يختص به فلا يدل وذلك كالبيع وقت نداء الجمعة والصلاة في الدار المغصوبة.

وهذا المذهب حكاه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع عن بعض أصحاب الشافعي على ما في الإبهاج[٣] وتحقيق المراد[٤] ولا فرق عند أصحاب هذا المذهب بين العبادات والمعاملات في هذا التفصيل. وبهذا التعميم يفترق عن مذهب البيضاوي.

---

(١) المنهاج بشرحيه الأسنوي والإبهاج ٢: ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٤٩.

(٢) جمع الجوامع بشرح الجلال ١: ٣٩٣، ٣٩٤ ومعه حاشية البناني وحاشية العطار ٤٥١.

(٣) ٢: ٤٢. (٤) ص ٢٨٨.

٦ ـ المذهب السادس: ذكره الإمام المازري في شرح البرهان عن شيخه أبي الحسن اللخمي على ما في تحقيق المراد[١]. ومفاده أن ما كان منهياً عنه لحق الخلق فلا يدل على الفساد، وما كان منهياً عنه لحق الله يدل على الفساد. وبنى على هذا التفصيل القول بصحة الصلاة في الدار المغصوبة حيث إن النهي فيها لحق الخلق.

وسر هذا التفصيل: أن ما كان الحق فيه للعبد تزول فيه المعصية بإسقاط المالك حقه، وإذنه للمتصرف في متعلق هذا الحق. ولا كذلك إذا كان الحق لله.

هذه هي أبرز المذاهب في هذه المسألة وأهمها. والواقع أن المسألة من أعمق المسائل وأدقها، وأهمها وأخطرها. وقد اضطربت فيها المذاهب وتشعبت الآراء، وتباينت المطالب وتناقض فيها قول الأئمة المجتهدين. ولم يطردوا أصلهم الذي اختاروه فيها سوى الإمام الشافعي ومن تابعه.

فالحنفية الذين ذهبوا إلى أن النهي لا يقتضي الفساد تجدهم لا يلتزمون هذا المذهب حيث يقولون ببطلان نكاح المتعة، والنكاح بغير شهود، وبيع الملاقيح والمضامين، وضربة الغائص، وصلاة الرجل المحاذي للمرأة. وليس هناك ما يقتضي الفساد سوى مجرد النهي عن هذه الأشياء.

والحنابلة: وإن طردوا القول بالبطلان في جميع المناهي حتى المجاورة فقد نقضوا ذلك بتنفيذ الطلاق في الحيض وفي طهر جامعها فيه وإرسال الطلاق الثلاث دفعة واحدة والظاهرية وإن طردوا القول بالفساد في هذه الصورة أيضاً. فقد انتقض قولهم بوطء الحائض فإنه محرم ومع ذلك رتبوا عليه أثره من تكميل المهر، وثبوت الإحصان وغير ذلك.

وأما المالكية: فقد قالوا: إن النهي يقتضي الفساد وطردوا ذلك إلا في البيع الفاسد. إذا وجد أحد الأمور الأربعة:

١ ـ حوالة الأسواق.

٢ ـ تلف العين.

---

(١) ص ٤٢١.

٣ ـ نقصانها.

٤ ـ تعلق حق الغير بها.

فإنهم حكموا فيها بالملك للمشتري، ورتبوا على الفاسد بعض ما يترتب على الصحيح من الآثار.

وأما الشافعي: فلم ينتقض قوله في المسألة بصورة أصلاً. لأنه قال بالفساد في المنهي عنه لعينه أو لوصفه اللازم، وإن المنهي عنه لغيره المجاور له لا يقتضي فساداً.

بل إن دلّ دليل من خارج على فساده فذلك لمعنى آخر غير المنهي. فكل موضع ورد فيه النهي، ولم يقل الشافعي بفساده لا يرجع النهي إلى عينه ولا إلى وصفه اللازم. وكلما رجع النهي فيه إلى أحد هذين قال فيه بالفساد. فقد اطرد أصله في المواضع كلها. وإذا ما بدا النقض في صورة من الصور فهي عند التحقيق راجعة إلى هذا الأصل ماضية معه[١].

المسألة الثالثة: الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص:

الكلام على هذه المسألة في مقامين:

١ ـ المقام الأول: اعتقاد العموم.

٢ ـ المقام الثاني: العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

وهل الخلاف جار في الأمرين معاً؟ أو في العمل فقط؟ يرى بعض العلماء ومنهم الإمام الغزالي[٢] والآمدي[٣] أن الخلاف إنما هو في اعتقاد العموم فقط. وأما العمل بالعام قبل طلب المخصص فمتفق على منعه والذي يفيده كلام الشيرازي في اللمع أن الخلاف عام فيهما معاً فقد قال في صفحة ١٥ ما نصه:

«إذا وردت ألفاظ العموم فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها قبل البحث عن ما يخصصها؟» فعبارته صريحة في عموم الخلاف. وهو الحق ـ إذ إن بعضهم حكى الاتفاق على جواز العمل بل إن الحنفية قالوا بالوجوب[٤].

---

(١) أنظر تحقيق المراد ٤١٣ ـ ٤١٥.

(٢) المستصفى ٢: ١٥٧.

(٣) الإحكام ٣/ ٤٦.

(٤) فواتح الرحموت ١/ ٢٦٧.

وحيث كان كذلك فيجدر بنا أن نحدد موضع النزاع قبل عرض المذاهب فنقول:

اتفق العلماء على جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص في حياة النبي صلى الله عليه وسلم على ما قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[1]. لأن أصول الشريعة لم تكن متقررة آنذاك.

واختلفوا في ذلك بعد وفاته عليه الصلاة والسلام على مذاهب:

١ - المذهب الأول: إنه يجوز التمسك بالعام ابتداء قبل الاستقصاء في طلب المخصص ما لم يظهر المخصص وإلى هذا ذهب تاج الدين الأرموي[2] والقاضي البيضاوي[3] وابن السبكي[4] وأبو بكر الصيرفي في أحد النقلين[5] عنه وهو مذهب الجمهور[6]. ولم يصرح الإمام الرازي هنا بالجواز ولا بالمنع وإن كان رده على دليل ابن سريج القائل بالمنع - على ما سيأتي ذكره ومناقشته له - يفيد أنه يميل إلى القول بالجواز. ولكنه صرح في آخر بحث تأخير البيان عن وقت الخطاب بالمنع[7].

واستدل أصحاب هذا المذهب بأنه لم ينقل عن واحد من الصحابة التوقف في العام إلى البحث عن المخصص وقد تمسكت السيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها بما ظنته عاماً في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص. ثم ظهر المخصص. وذلك حينما طلبت ميراثها مما تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى: ﴿ يوصيكم الله في أولادكُم ﴾ فاحتج عليها سيدنا أبو بكر رضي الله عنه بما رواه لها من قوله عليه الصلاة والسلام «لا نورث ما تركناه صدقة»[8].

---

(١) مسلم الثبوت ١/ ٢٦٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٨ والتيسير على التحرير ١/ ٢٣١.

(٢) الحاصل ورقة ٥٤.

(٣) المنهاج بشرحيه الأسنوي والإبهاج ٢/ ٨٦.

(٤) جمع الجوامع ٢/ ٨.

(٥) حاشية البناني على الجلال المحلي ٢/ ٩ والحاصل ورقة ٥٤ ونهاية السول ٢/ ٨٧ ومعه الإبهاج ٨٦ والمنتخب ١ ق ٦٩.

(٦) حاشية البناني على الجلال المحلي ٢/ ٩.

(٧) المحصول ج ١ المجلد الثاني ٧٥٨ والثالث ٩٤١.

(٨) الجلال المحلي ٢/ ٧٤ وفواتح الرحموت ١/ ٢٦٧.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص. وإليه ذهب ابن سريج والإمام الغزالي وأبو سعيد الإصطخري وأبو إسحاق المروزي[(١)] وهو المختار عند أبي الحسين البصري. فقد ذكر في بحث تأخير البيان[(٢)] عن وقت الخطاب أن تأخير بيان التخصيص لا يجوز وهذا يلزمه القول بوجوب البحث عن المخصص عند إرادة الاستدلال بالعام.

وقد استدل هؤلاء بأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط لم يظهر بعد[(٣)]. ثم اختلفوا في الغاية التي يجب البحث إليها على مذاهب:

أ ـ المذهب الأول: أنه يكفي أن يحصل عند الباحث غلبة الظن بانتفاء المخصص. وإليه ذهب ابن سريج وإمام الحرمين والإمام الغزالي وأكثر الأصوليين واختاره الآمدي لأنه لا طريق إلى معرفة ذلك غير البحث والسبر وهو غير يقيني.

ب ـ المذهب الثاني: أنه لا بد أن يحصل عنده اعتقاد جازم بذلك. وإليه ذهب قوم من العلماء.

جـ ـ المذهب الثالث: أنه لا بد من القطع بانتفاء المخصص. والقطع يحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً وإلى هذا ذهب أبو بكر الباقلاني وجماعة من الأصوليين[(٤)].

٣ ـ المذهب الثالث: أنه يجوز العمل للصحابة ومن في حكمهم كالمجتهدين لأنه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان ويجب التوقف على العامي لاحتمال الخفاء عليه[(٥)] ولعل صاحب هذا المذهب يريد بالعامي من كان على درجة من العلم تؤهله للنظر في الأدلة وإلا فالمقلد غير مطالب بالنظر في الدليل حتى يقال بوجوب التوقف عليه.

---

(١) جمع الجوامع ٢/ ٨ والمستصفى ٢/ ١٥٧ والمنهاج بشرحيه الأسنوي والإبهاج ٢/ ٨٦ ـ ٨٧ واللمع ص ١٥.

(٢) المعتمد ١/ ٣٤٣.

(٣) المستصفى ٢/ ١٥٧.

(٤) المستصفى ٢: ١٥٨ ـ ١٥٩، ١٦٢ وتيسير التحرير ١/ ٢٣١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٩ والأسنوي ٢/ ٨٧ ومعه الإبهاج ٨٦.

(٥) فواتح الرحموت ١/ ٢٦٧.

٤ ـ المذهب الرابع: أنه يجب العمل قبل البحث وبه قال جمهور الحنفية[١] كما أسلفنا.

٥ ـ المذهب الخامس: أنه يجب العمل على العامي، ويجب على الفقيه الوقوف ساعة عساه يستكشف[٢] مخصصاً.

٤ ـ المسألة الرابعة: نسخ الخبر:

١ ـ اتفق العلماء على جواز نسخ لفظ الخبر لأنه يجوز[٣] نسخ بعض القرآن تلاوة وحكماً ولم يخالف في هذا إلا من أنكر النسخ جملة.

٢ ـ واتفقوا كذلك على جواز نسخ مدلول الخبر وثمرته حيث كان يقبل التغيير وكان معناه الأمر كقوله تعالى: ﴿ والمطلقات، يتربصن بأنفسهن ﴾ ـ أو النهي كقوله تعالى: ﴿ لا يمسه إلا المطهرون ﴾ ولا عبرة بقول من خالف في هذا[٤].

٣ ـ واتفقوا أيضاً على منع نسخ مدلول الخبر حيث كان لا يقبل التغيير كقولنا «العالم محدث»[٥].

٤ ـ واختلفوا فيما إذا كان يقبل التغيير ولم يكن معناه الأمر أو النهي.

ومثار الخلاف بينهم[٦] هو أن النسخ بيان لانتهاء مدة الحكم أو رفع له. فالقائلون بأنه بيان ذهبوا إلى القول بالجواز إذ المراد بالنسخ هنا إخراج بعض الأزمنة الداخلة في مدلول الخبر لا رفعه[٧] بالكلية وقد انقسم أصحاب هذا المذهب على طائفتين:

أ ـ الطائفة الأولى: تقول بالجواز مطلقاً سواء كان ماضياً كالأخبار بما وجد من إيمان زيد وكفره، أم مستقبلاً وعداً كان المستقبل أو وعيداً أو خبراً عن حكم شرعي

---

(١) الفواتح ١/ ٢٦٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) جمع الجوامع ٢/ ٧٦ ومعه حاشية البناني ٨٦ وحاشية العطار ١٠٨ والمعتمد ١/ ٤٢١ والإحكام للآمدي ٣/ ١٣١ ونهاية السول ٢/ ١٥٨ ومعه الإبهاج ١٥٧.

(٤) نهاية السول ٢/ ١٥٨ ومعه الإبهاج ١٥٧.

(٥) الإحكام للآمدي ٣/ ١٣٢ والأسنوي ٢/ ١٥٨ ومعه الإبهاج ١٥٧ والمحصول ١/ ١٠٥٨.

(٦) الإبهاج ٢/ ١٥٨.

(٧) الإحكام للآمدي ٣/ ١٣٢ والأسنوي ٢/ ١٥٨ ومعه الإبهاج ١٥٧.

كالخبر عن وجوب الحج وإلى هذا ذهب الإمام[1] الرازي وتاج الدين الأرموي[2] والآمدي[3] والقاضي عبد الجبار وأبو عبد البصري وأبو الحسين البصري[4].

ب ـ الطائفة الثانية: تفصل بين ما إذا كان مستقبلاً أو ماضياً فتجوزه إن كان مستقبلاً لجواز المحو فيما يقدره الله تعالى لقوله جل شأنه: ﴿ يمحو الله ما يشاء ويثبت ﴾ وتمنعه إن كان ماضياً وإليه ذهب القاضي البيضاوي[5].

وأما القائلون بأن النسخ رفع للحكم فقد ذهبوا إلى القول بالمنع مطلقاً لأنه يوهم الكذب حيث إنه يخبر بالشيء ثم ينقضه وذلك محال على الله تعالى. وإليه ذهب القاضي أبو بكر وأبو علي وأبو هاشم الجبائيان وابن السبكي وجماعة من المتكلمين والفقهاء[6].

٥ ـ المسألة الخامسة: إعمال المشترك في جميع معانيه:

اختلف العلماء في جواز إعمال المشترك في جميع معانيه على سبيل الجمع.

ومحل الخلاف إنما هو في استعمال اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد في كل واحد من المعنيين بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم بالذات فيكون الحكم المفاد حكمين[7].

---

(١) المحصول ١/ ١٠٥٨.
(٢) الحاصل ورقة ٧٥.
(٣) الإحكام ٣/ ١٣٢.
(٤) المعتمد ١/ ٤١٩ وأنظر الإبهاج ٢/ ١٥٧ والإحكام للآمدي ٣/ ١٣٢.
(٥) المنهاج ٢/ ١٥٦ وأنظر شرحيه الأسنوي والإبهاج ١٥٧ ـ ١٥٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٨٦ ـ ٨٧.
(٦) جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٨٦ والمحصول ١/ ١٠٥٨ والحاصل ورقة ٧٥ والإحكام للآمدي ٣/ ١٣٢ ونهاية السول ٢/ ١٥٨ ومعه الإبهاج ١٥٧.
(٧) فواتح الرحموت ١/ ٢٠١ وحاشية العطار على جمع الجوامع ١/ ٣٥٣ وحاشية البناني على الجلال المحلي ١/ ٢٩٥ ونهاية السول ١/ ١٦٩ ومعه الإبهاج ١٦٧ والإحكام للآمدي ٢/ ٢٢٢.

ذهب فريق من العلماء إلى أنه لا يجوز ولا يلزم من كون اللفظ موضوعاً معنيين على البدل أن يكون موضوعاً لهما جميعاً. وبهذا قال الإمام أبو حنيفة والإمام الرازي وأبو هاشم الجبائي والكرخي وأبو عبد الله البصري وتاج الدين الأرموي وأبو علي الجبائي في أحد النقلين عنه ومشى عليه الإمام الغزالي في المستصفى(١) ونقله بعض العلماء عن أبي الحسين البصري. وما في جمع الجوامع(٢) والأحكام للآمدي(٣) يفيد أن الإمام الغزالي وأبا الحسين البصري يذهبان إلى أنه يجوز عقلاً وأما لغة فلا يجوز عندهما لا حقيقة ولا مجازاً. لمخالفته لوضعه السابق إذ قضيته أن يستعمل في كل منهما منفرداً فقط. ومن هؤلاء المانعين من جوزه في التثنية والجمع ومنهم من جوزه في النفي دون الإثبات لأن المشترك في النفي يعم(٤).

واستدل أصحاب هذا المذهب على المنع بأن اللفظ الموضوع لهما إما أن يكون موضوعاً لمجموع المعنيين معاً أيضاً أو لا. فإن كان الأول فاستعمال اللفظ في المجموع لا يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له بل في البعض لأن مدلول اللفظ حينئذ هذا وهذا وحده ومجموعهما من حيث هو مجموع بعض ما وضع له.

وإن كان الثاني لم يجز استعماله فيه لأنه حينئذ يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له(٥).

وذهب الإمام مالك والإمام الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار والقاضي البيضاوي وابن الحاجب وتاج الدين السبكي وأبو علي الجبائي في أحد النقلين عنه إلى أنه يجوز بشرط أن لا يمتنع الجمع لأمر خارج كما في الضدين

---

(١) ٢/ ٧١.

(٢) ١/ ٢٩٦.

(٣) ٢/ ٢٢٢.

(٤) فواتح الرحموت ١/ ٢٠١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ١٩٧ والمنهاج بشرحيه الأسنوي والإبهاج ١/ ١٦٦، ١٦٩، ١٧٢ والمحصول ١/ ١٨٩، ١٧٢، والمنتخب جـ١ ق ١٦ والحاصل ورقة ١٦ ـ ١٧ والإحكام للآمدي ٢/ ٢٢٢.

(٥) الإبهاج ١/ ١٧١ والمحصول ١/ ١٩٠.

والنقيضين بل نقل عن الإمام الشافعي والقاضي أبي بكر أنهما قالا: المشترك إذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه[1].

ثم إن القائلين بالجواز اختلفوا في أن إطلاقه عليهما معاً هل هو إطلاق مجازي أم حقيقي؟.

ذهب الشافعي والغزالي والقاضي أبو بكر وأبو علي الجبائي إلى أنه إطلاق حقيقي نظراً لوضعه لكل منهما.

وذهب القرافي وابن الحاجب وابن السبكي ولفيف معهم إلى أنه إطلاق مجازي لأنه لم يوضع لهما معاً وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر[2].

واستدل أصحاب هذا المذهب على الجواز بأنا لو قدرنا عدم التكلم بلفظ القرء لم يمنع الجمع بين إرادة الاعتداد بالحيض وإرادة الاعتداد بالطهر. فوجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزاً[3].

واستدل على الوقوع بالنص. منه قوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾. فالصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار وكلا المعنيين مراد في الآية. ورد عليهم. بأن الصلاة ليست من المشترك اللفظي. وإنما هي من قبيل المتواطىء وإنها موضوعة لأمر كلي هو الدعاء[4].

٦ ـ المسألة السادسة: هل يكون مدلول اللفظ لفظاً مركباً مهملاً؟.

هذه المسألة من جملة المسائل المختلف فيها بين العلماء. وينبغي أن نعرف أن

(١) فواتح الرحموت ١/ ٢٠١ والمنهاج بشرحيه الأسنوي والإبهاج ١/ ١٦٦ و١٦٩ و١٧٣ و١٧٤ والمحصول ١/ ١٨٩ و١٩٣ والمستصفى ٢/ ٧١ والمنتخب جـ ١ ق ١٦ والإحكام للآمدي ٢/ ٢٢٢ والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل ١٨.

(٢) الفواتح ١/ ٢٠١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٩٤ ونهاية السول ١/ ١٦٩.

(٣) الإحكام للآمدي ٢/ ٢٢٣.

(٤) الإبهاج ١/ ١٦٧ وحاشية العطار على الجلال المحلي ١/ ٣٥١ والمحصول ١/ ١٩١ والمستصفى ٢/ ٧٥ والمنتخب جـ ١ ق ١٦ والحاصل ١٧ ـ والإحكام للآمدي ٢/ ٢٢٣ والتحصيل بشرح حل عقد التحصيل ق ١٩.

الخلاف إنما هو في تسميته مركباً وأنهم متفقون جميعاً على أنه ليس موضوعاً[1].

وهذا الخلاف مبني على الخلاف في اعتبار الإفادة[2] في التركيب فالذي اعتبرها قال: إن المهمل لا يسمى مركباً. لأنه فقد عنصراً أساسياً من عنصريه وهو الإفادة. والضم وحده: ـ وهو العنصر الثاني ـ غير كاف في تسميته مركباً.

وإلى هذا ذهب الإمام الرازي وتابعه عليه تاج الدين الأرموي فقد جاء في المحصول في معرض تقسيم الألفاظ جـ١ ص ١٥٨: «ورابعها اللفظ الدال على لفظ مركب لم يوضع لمعنى. والأشبه أنه غير موجود لأن التركيب إنما يصار إليه لغرض الإفادة فحيث لا إفادة فلا تركيب».

وفي المنتخب في بحث تقسيم الألفاظ جـ١ ق ١٣ «أما المركب فإما أن يدل على معنى أو لا يدل والأول لفظ الخبر فإنه يتناول قولك: «قام زيد» فإنه يدل على معنى والثاني فهو غير موجود».

وقال الأرموي في الحاصل في التقسيم الثاني من تقسيمي الألفاظ ق ١٣ ما نصه: «والرابع اللفظ الدال على لفظ مركب غير دال والأشبه أنه غير موجود، لأن التركيب للإفادة فحيث لا إفادة فلا تركيب».

وكما لا يسمى مركباً عند هؤلاء لا يسمى مفرداً أيضاً[3]. فهو قسم ثالث عندهم وسط بين المفرد والمركب.

ومن اكتفى بمجرد الضم ولم يعتبر الإفادة قال: إنه يسمى مركباً. وبه قال ابن السبكي[4] والقاضي البيضاوي[5]. ومثلا له بمدلول لفظ الهذيان. وقد ضعف الأسنوي[6] ما استدل به الإمام الرازي وتاج الدين الأرموي بأنه إنما يدل على أن المهمل

---

(١) جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ١٠٢.
(٢) حاشية البناني على الجلال المحلي ٢/ ١٠٢ وحاشية العطار على الجلال ٢/ ١٢١.
(٣) حاشية البناني على الجلال المحلي ٢/ ١٠٢.
(٤) جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ١٠٢ ومعه حاشية البناني.
(٥) المنهاج ١/ ١٣٨.
(٦) نهاية السول ١/ ١٣٩.

غير موضوع وهذا لا خلاف فيه. ولا يدل على أنه لم يوضع له اسم. وهي صورة النزاع.

ونقل ابن السبكي عن صفي الدين الهندي ما يفيد أن ما قاله الإمام الرازي ومن حذا حذوه حق إن قصدوا بالمركب ما يكون جزؤه دالاً على جزء المعنى حين هو جزؤه.

وأما إن قصدوا به ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه، أو ما يكون مؤتلفاً من لفظتين كيف كان التأليف. وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة فهو باطل[1].

٧ ـ المسألة السابعة: في أن الترادف خلاف الأصل:

اختلف العلماء القائلون بوقوع الترادف في أنه هل هو على خلاف الأصل أم لا؟.

والذي جزم به القاضي البيضاوي أنه على خلاف الأصل وأنه إذا تردد اللفظ بين كونه مترادفاً وكونه غير مترادف كان حمله على عدم الترادف أولى وأيد مذهبه هذا بوجهين:

١ ـ الوجه الأول: أن الترادف تعريف لما سبق تعريفه.

٢ ـ الوجه الثاني: أن الترادف محوج إلى ارتكاب مشقة. وهو حفظ الكل. لاحتمال أن يكون الذي يقتصر على حفظه خلاف الذي يقتصر عليه غيره.

والمتأمل في هذين الدليلين يجدهما غير مثبتين للمدعى. لأنهما إنما ينفيان الوضع من واحد. وهو السبب الأقلي للترادف، ولأن تعريف المعرف ينتج استحالة وقوع الترادف لا أنه على خلاف الأصل. إذ تعريف المعرف أمر مستحيل[2].

وأما الإمام الرازي وتاج الدين الأرموي فلم يجز ما بكونه على خلاف الأصل. بل إن عبارتيهما تشعران بأنهما يميلان إلى القول بأنه ليس على خلاف الأصل.

---

(١) الإبهاج ١/ ١٣٨.

(٢) المنهاج بشرحيه الأسنوي والإبهاج ١/ ١٥٦، ١٥٨.

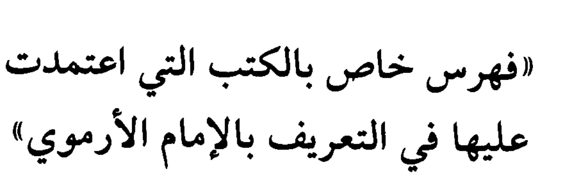
فقد قال الإمام الرازي في المحصول جـ١ ص ١٧٧ : «ومن الناس من قال الأصل عدم الترادف لوجهين: الأول: أنه يخل بالفهم التام لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الآخر. فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهم مراد الآخر. فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ حذراً عن هذا المحذور فتزداد المشقة. الثاني: أنه يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل».

وقال في المنتخب جـ١ ق ١٥ : «وقيل إنه خلاف الأصل».

وعبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل ق ١٥ : «ومن الناس من قال إنه على خلاف الأصل لوجهين».

فالمتبادر من هذه النصوص هو ميل أصحابها إلى القول بأنه ليس على خلاف الأصل. والذي في جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٩٠ يفيد أن الإمام الرازي يذهب إلى أن الترادف خلاف الأصل فقد نقل عنه هناك أنه ينفي وقوع الترادف في الأسماء الشرعية معللاً ذلك بأنه ثبت على خلاف الأصل للحاجة إليه في النظم والسجع مثلاً. وذلك منتف في كلام الشارع. فكلام الرازي في المحصول والمنتخب: يفيد أنه يقول بالترادف مطلقاً في الأسماء الشرعية، واللغوية. ويميل إلى أنه ليس على خلاف الأصل.

وما في جمع الجوامع يفيد أنه ينفي وقوع الترادف في الأسماء الشرعية ويثبته في الأسماء اللغوية ويميل إلى القول بأنه خلاف الأصل.



«فهرس خاص بالكتب التي اعتمدت عليها في التعريف بالإمام الأرموي»

١ ـ التحفة البهية في طبقات الشافعية. تأليف: عبد الله بن حجازي الشهير بالشرقاوي. مخطوط مصور بدار الكتب رقم ١٣٨١٥.

٢ ـ الحوادث الجامعة ـ لكمال الدين أبي الفضل عبد الرزاق بن الفوطي ط: المكتبة العربية ـ بغداد سنة ١٣٥١ هـ.

٣ ـ سير أعلام النبلاء. تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان ـ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، مخطوط بدار الكتب تحت رقم ١٢١٩٥.

٤ ـ طبقات الشافعية الوسطى لابن السبكي. مخطوط بمكتبة الأزهر رقم (١٢٢) خ (٤٥٥٧) ع.

٥ ـ طبقات الشافعية: تأليف أحمد بن عمر المعروف بابن قاضي شهبة الأسدي المتوفى سنة ٨٥١ هـ. مخطوطة مصورة بدار الكتب ميكروفلم.

٦ ـ طبقات الشافعية: تأليف أحمد بن محمد الأسدي. مخطوط بدار الكتب تحت رقم (٢٤٠) تيمور.

٧ ـ طبقات الشافعية: تأليف جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ. ت: عبد الله الجبوري: ط: ١٣٩٠ هـ. بغداد.

٨ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ـ أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي المتوفى سنة٦٦٨ هـ. ت: نزار رضا. منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

٩ ـ كشف الظنون ـ لحاجي خليفة ـ مصطفى بن عبد الله ـ المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ. المطبعة الإسلامية ـ بطهران ـ الطبعة الثالثة سنة١٣٨٧ هـ.

١٠ ـ مراصد الاطلاع ـ لصفي الدين ـ عبد المؤمن ـ البغدادي المتوفى سنة ٧٣٩ هـ، ت: علي محمد البجاوي. ط: عيسى الحلبي. الطبعة الأولى سنة١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م.

١١ ـ المدارس الشرابية: لناجي معروف. مطبعة الإرشاد ـ بغداد.

١٢ ـ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي. طبع بعناية وكالة المعارف استانبول سنة ١٩٥٥ م.

١٣ ـ الوافي بالوفيات: تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك ـ الصفدي. المتوفى سنة ٧٦٤ هـ الطبعة الثانية. دار النشر فراتز شتايز سنة ١٣٨١ هـ. ـ ١٩٦١ م.

١٤ ـ الوفيات لأبي العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب ـ الشهير بابن قنفذ القسنطيني.



قد أدمجت مراجع القسم الدراسي مع مراجع القسم التحقيقي، وإنما أفردت هذه المراجع ـ هنا ـ بالذكر ـ رغم أنها ـ أو أغلبها ـ مذكور في المراجع العامة للرسالة ـ لأنها: هي التي اعتمدت عليها في الترجمة للأرموي. وآثرت أن أعقد لها فهرساً خاصاً على أن أشير أثناء الدراسة ـ في كل مبحث ـ إلى مرجع معين ـ تحاشياً للتكرار الناتج عن قلة المراجع من ناحية، ودورانها في فلك واحد من ناحية أخرى.

فهرس القسم الدراسي

الموضوع | الصفحة



(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على محمد وآله وسلم:

الخير دأبك ـ اللهم[1] ـ والشر قضاؤك، أنت الأزلي في ذاتك والأزل علاؤك، وأنت الأبدي في شأنك والأبد بقاؤك، تباركت في كبرياء ألوهيتك: فلا اعتزال، وتعاليت في بهاء ربوبيتك: فلا استفال، منك ينبوع الحياة والممات، وإليك رجوع الأحياء والأموات، لا إله إلا أنت في الأولى، ولا إله إلا أنت في الأخرى، بعثت النبيين بالحق، وأيدتهم بالصدق، وأمرتهم بإصلاح أحوال العباد، في المعاش والمعاد.

اللهم: فصل عليهم صلاة هي أفضل الصلوات، وحيهم تحية هي أكمل التحيات، وأخصص ـ من بينهم ـ آخرهم: زمناً وعهداً، وأولهم: ميثاقاً وعهداً[2]،

---

(١) الله: منادى، والميم بدل من ياء النداء. وجاز النداء هنا مع اقتران المنادى بالألف واللام لأن لفظ الجلالة اسم يلزمه الألف واللام ولا يفارقانه بحال فصارا كأنهما من نفس الكلمة.
والله: اسم خاص بذاته تعالى لا يوصف به غيره. واختلفوا في أنه جامد أو مشتق.
قيل: أنه علم جامد لا اشتقاق له وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله.
وقيل: مشتق. وأصله الإله حذفت الهمزة تخفيفاً وأدغم اللام. وهو من أله يأله ـ من باب تعب ـ بمعنى عبد، وقيل الإله مأخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة إضافية. هي كونه معبوداً للخلائق ومحاراً للعقول، وقيل: معنى الإله، هو القادر على الخلق فيرجع إلى صفة القدرة.
وقيل: هو الذي لا يكون إلا ما يريد، وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه.
فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية. والصحيح: أن لفظة الله على تقدير كونها في الأصل صفة انقلبت علماً مشعراً بصفات الكمال للاشتهار. راجع: كتاب سيبويه ١/٣٦١ ـ ٣٦٢ والصباح ١/٣٤ والمواقف بشرح الجرجاني: ٥٤١ ودستور العلماء ١/٥ ـ ٦.

(٢) في الكلام جناس تام لاتفاق الكلمتين في الحروف والهيئة وإن اختلفتا في المعنى إذ المراد بالعهد الأول الزمن وبالعهد الثاني الميثاق. فالعطف في العبارتين عطف مرادف. وانظر المصباح ٢/٦٦٦ ـ ٦٦٧.

سيدنا ومولانا: «محمداً»[1] المختار، وآله وأصحابه وخلفائه[2]، وسلم ـ اللهم ـ عليهم تسليماً كثيراً.

أما بعد: فإن للعلوم كلها شرفاً ومناراً، وفضيلة ومقداراً، لا سبيل فيها إلى الإنكار، لأولي الإستبصار، والإعتبار، ولكنها مختلفات الدرجات والمراتب ومتفاوتات المزايا والمناقب.

وأجلها وأشرفها العلوم الدينية، الكاشفة عن أسرار الملة الحنيفية.

وهي: إما نقلية صرفة، تكفي فيها الرواية والحكاية، كالأحاديث والتفاسير، والخطب فيها يسير غير عسير: إذ يستقل بأعبائها كل خطير وحقير.

أو نظرية، يحتاج الإنسان فيها إلى التدقيق في الأنظار، والتعميق في الأفكار، على مرور الدهور والأعصار.

وهي ثلاثة:

١ ـ **أولها وأجلها**: «علم الكلام»، الذي هو أصل الدين وأساسه.

٢ ـ **وثانيها**: «أصول الفقه». إذ هو كفرع من فروع الكلام: فعليه مداره، ومنه اقتباسه.

٣ ـ **وثالثها**: «علم الفقه» وهو المحتاج إليه في دراسة الأحكام التكليفية، العارضة للأفعال البشرية.

فـ «الكلام» عليه تبنى[3] العلوم الشرعية كلها وتختم[4]، و«الفقه» عنده وبه بأسرها تختم.

---

(١) في الأصل: «محمد» بالرفع. ولعل النصب على البدلية أولى.

(٢) رسمت الهمزة في «خلفائه» مفردة في الأصل. ويتعين رسمها على النبرة لأن «خلفاء» مجرور عطفاً على الضمير في قوله: «فصل عليهم» ولا يصح عطفه على «محمداً» لأن الآل والصحب ليسوا أنبياء حتى يمكن تخصيصهم بالصلاة من بين سائر الأنبياء.

(٣) في هـ «تبني على العلوم الشريعة فمن علم الكلام تستمد العلوم الشرعية كلها وإليه تنتهي وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها فهو رئيسها على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها. المواقف بشرح الإيجي ١٥ ـ ١٦.

(٤) في الكلام جناس تام. والمراد بتختم الأولى: تنتهي. وخاتمة الشيء آخره، والمراد بتختم الثانية تطبع في المصباح ١/٢٥٢ ـ ٢٥٣: «وختمت عليه ـ من باب ضرب ـ طبعت. ومنه: الخاتم... وختمت القرآن حفظت خاتمته. وهي آخره.

و«أصول الفقه» واسطة بين البداية والنهاية، ومتحصل بين علمي الدراية والرواية.

وقد صنفت فيه كتب عديدة، وامتدت فيه أنفاس مديدة، فهي وإن كانت متعددة متكثرة، غير أن الدعاوي[1] والدلائل فيها[2] متبددة منتشرة، خلا كتاب «المحصول»، (الذي) صنفه شيخنا وسيدنا ومولانا، الإمام العالم العلامة، فخر الملة والحق والدين، حجة الإسلام والمسلمين، الداعي إلى الله أبو عبد الله: «محمد بن عمر بن الحسين الرازي»[3] - قدس الله روحه -: فإنه المحيي لرمة[4] العلوم ورفاتها، والجامع لبدد الكلمات وأشتاتها[5]، القادر على تسهيل المطالب الشدائد، (و) القاهر للمباحث الأوابد، جزاه الله عن طوائف العلوم والعلماء خيراً.

فهو وإن كان في غاية حسن النظم، غير أن الطباع تتجافاه (وتمله) لكبر الحجم.

---

(١) في (ر) «الدواعي».

(٢) لفظ «فيها» ساقط من (ر).

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.
أنظر ترجمته في الكلام على شيوخ الأرموي في القسم الدراسي من هذه الرسالة.

(٤) الرمة: بالكسر: العظام البالية. وتجمع على رمم. مثل سدرة وسدر. والرميم: مثل الرمة. ورم العظم يرم - من باب ضرب - إذا بلي: فهو رميم. وجمعه في الأكثر أرماء. مثل دليل وأدلاء، وجاء رمام مثل كريم وكرام. والرمة - بالضم - القطعة من الحبل. وبه كني ذو الرمة.
وأخذت الشيء برمته. أي: جميعه. وأصله: أن رجلاً باع بعيراً وفي عنقه حبل فقيل: ادفعه برمته. ثم صار كالمثل في كل ما لا ينقص ولا يؤخذ منه شيء. المصباح ٣٦٨/١ وانظر الكشاف ٤٧٥/٢.

(٥) في (هـ) «وشتاتها».
ومعنى أشتاتها: متفرقها. قال صاحب المصباح: «شت شتاً - من باب ضرب - إذا تفرق والاسم الشتات. وشيء شتيت - وزان كريم - متفرق. وقوم شتى - على فعلي - متفرقون وجاءوا أشتاتاً كذلك. المصباح ٤٦٣/١ وانظر الكشاف ٢٨٤/٣.

ولما اتفق الإتصال[1] بخدمة سيدنا ومولانا، الإمام العالم الكامل، الحبر[2] المنصف[3] المجتهد، عماد الملة والدنيا والدين، صدر الإسلام والمسلمين، سلطان علماء العالم: «أبي حفص عمر» إبن الإمام العالم العلامة الصدر السعيد، الشهيد: «الوزان»[4] ـ أمتع الله الإسلام وأهله ببقائه، ورحم أسلافه ـ: ألفيته راقياً، وراميا[5] بفكره الثاقب إلى أقصى الدرجات الإنسانية، وواصلاً برأيه الصائب إلى أعلا الكمالات النفسانية، متقارباً من الإنخراط في سلك الروحانيات، متنافراً بالطبع عن الإلتفات إلى الأجسام والجسمانيات، متولياً شطر كعبة واجب[6] الوجود، مولياً[7] بوجهه عما سواه[8]: من[9] كل موجود. أسأل الله: أن يجعله ذا سعادتين: دنيائية[10] وأخراوية، ورياستين: عاجلية وآجلية.

---

(١) في (هـ) «اتصالي».

(٢) الحبر ـ بالكسر ـ المداد الذي يكتب به. والحبر العالم والجمع أحبار مثل حمل وأحمال والحبر ـ بالفتح ـ لغة فيه. وجمعه حبور مثل فلس وفلوس واقتصر ثعلب على الفتح وبعضهم أنكر الكسر.
قيل: إنما يقال للعالم حبراً لأنه مقلوب البحر فكما أن البحر مجمع الماء كذلك العالم مجمع العلم والعلم كالماء فإن الماء سبب الحياة الدنيوية والعلم سبب الحياة الأبدية.
وحبرت الشيء حبراً ـ من باب قتل ـ زينته وفرحته. والحبر ـ بالكسر ـ اسم منه، والحبر بتفتحتين صفرة تصيب الأسنان. والحبر وزان إبل اسم منه.
أنظر المصباح ١/١٨٣ ـ ١٨٤ ودستور العلماء ٢/٨ ـ ٩.

(٣) في (هـ) «المصنف».

(٤) هو أحد كبار علماء القرن السابع وقد ذكره صاحب كشف الظنون في ٢/١٦١٥ كما في الحاصل دون أن يضيف جديداً.
ولم أعثر له على ترجمة في غيره. وغاية ما ذكره السمعاني في أنسابه ٥٨٢ ـ ب «قوله»: الوزان ـ بفتح الواو والزاي المشددة. واشتهر بهذه النسبة جماعة يزنون الأشياء وبيت الوزان بالري بيت العلم والفضل أصلهم أبو سعد عبد الكريم بن أحمد الوزان الرازي كان بعض أجداده يزن الأشياء فنسب إليه» ثم ذكر بعض جماعة اشتهروا بهذه النسبة ليس منهم صاحبنا.

(٥) لفظ «وراميا» مطموس في (ر).

(٦) في الأصل: «وجوب» وكذا في (ر) ولعله تحريف من الناسخ.

(٧) أي: معرضاً والباء ساقطة من (هـ).

(٨) في (ر) «ما سواه».

(٩) في الأصل «عن» وكذا في (ر) ولفظ من أليق بالمقام.

(١٠) ذكر سيبويه في كتابه ٢/٨٨: «أن النسبة إلى دنيا: دنياوي أو دنيي. ولم يذكر غيرهما. وانظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/٣٠٣.

(وقد)[1] أشار إلى أن أختصر كتاب «المحصول» إختصاراً من جهة اللفظ دون المعنى، وإيجازاً مع استثبات اللباب والمغزى.

فاستعفيت عن ذلك: لوعارة المذهب، وصعوبة المطلب، إستعفاء العاجز الضعيف، عن تحمل مندوبات التكليف[2].

حتى تواترت الإشارة وتكرر الرسم، وانتهى الأمر حد الواجب الحتم.

فابتدرت إلى الإمتثال لإشارته وأمره، واستعنت بالله في ذلك، وسألته: أن يفسح في مدة عمره.

ولم أحذف ـ من مسائل الكتاب ـ إلا ما تكررت جداً[3] مباحثها، أو قلت الحاجة إليها[4]، حتى لا تكاد تبلغ عشراً.

واقتصرت ـ من الدلائل ـ على أوضحها وأجلاها، و- من الإعتراضات والأجوبة ـ على أمتنها وأقواها.

وسميته: «الحاصل من المحصول»، وعلى الله المتكل والمعول، إنه واهب كل خير ومعطي كل سول.

---

(١) كلمة «قد» غير موجودة في النسخ. وزيادتها أولى لأن الكلام مستأنف وجملة أشار مقطوعة الصلة بما قبلها ولا تصلح أن تكون جواباً لـ «لما» لأن جوابها قوله «ألفيته».

(٢) في (ر) «التكاليف».

(٣) كلمة «جداً» ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٤) في (هـ) زيادة كلمة «جداً».

(١)
الكلام في المقدمات

وفيه فصول:

١ ـ **الفصل الأول**: في تفسير «أصول الفقه».

(أعلم[1] أنه) لا يبين[2] إلا إذا علم جزءاه.

أما «أصل الشيء»: فما منه الشيء[3].

وأما «الفقه»[4]:

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٢) في (ر) «لا يتبين».

(٣) عرف الأصل في اللغة بتعريفات عدة: منها: ١ ـ ما بني عليه غيره ٢ ـ المحتاج إليه ٣ ـ ما منه الشيء ٤ ـ ما يستند تحقق الشيء إليه ٥ ـ منشأ الشيء ٦ ـ ما يتفرع عنه غيره.
وهذه التعريفات ـ وإن كانت للأصل بحسب اللغة ـ إلا أن أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم. مما يدل على أن الأصوليين قد تعرضوا لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة.
وأما الأصل في الاصطلاح: فيطلق بإطلاقات أربعة: ١ ـ الدليل ٢ ـ الرجحان ٣ ـ القاعدة المستمرة ٤ ـ الصورة المقيس عليها.
راجع المعتمد ١/٩ والمحصول ١/٣ والمنتخب جـ ١ ق ١ والأحكام للآمدي ١/٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٢ ونهاية السول ١/٦ ومعه الإبهاج ١١ وتعريفات الجرجاني ١٦ والمصباح ١/٢٨ وإرشاد الفحول: ٣ وبهامشه شرح العبادي على الجلال على الورقات ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١/٨، ودستور العلماء ١/١٢٥ ـ ١٢٧.

(٤) هذا التعريف للفقه في لسان الشرع. وأما الفقه في اللغة: فهو فهم الشيء ومعرفته. وقيل: هو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه مطلقاً، وقيل إنه خاص بفهم الأشياء الدقيقة. سواء أكان غرض متكلم أم لا فلا يطلق على الغرض الجلي. ولا يقال: فقهت أن السماء فوقنا والأرض تحتنا.
وفي المصباح: ٢/٧٣٥: «الفقه: فهم الشيء وفقه ـ من باب تعب ـ إذا علم. وفقه ـ بالضم ـ مثله. وقيل بالضم ـ إذا صار الفقه له سجية. وفي الخصائص لابن جني: ١/٣٤: «الفقه في الأصل: مصدر فقهت الشيء: أي: عرفته. ثم خص به علم الشريعة من التحليل والتحريم».
وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً..﴾ ما نفهم الكشاف ٢/٩١ وانظر =

فالعلم[1] بالأحكام[2] الشرعية العملية، المدلولة النظرية[3]، التي ليس بديهياً كونها من الشرع[4].

وليس لقائل أن يقول: إن أحكام الشرع تظن، ولا تعلم.

لأنا نمنع كونها مظنونة، بل هي معلومة. وأما المظنون فطرائقها، لا هي.

واحترزنا بـ «الأحكام» عن الذوات، والصفات، والأفعال.

وبـ «الشرعية» عن العقلية.

وبـ «العملية» عن أحكام الأسباب.

وبـ «المدلولة» عن الأحكام التقليدية: التي تلقتها[5] العوام عن العلماء.

= المحصول ٣/١ والأحكام للآمدي ٧/١ والمنتخب جـ ١ ق ١ وإيصال السالك ص ٤ وتعريفات الجرجاني ص ٩٠ ونهاية السول ٧/١ ومعه الإبهاج ١٥ وإرشاد الفحول ص ٣ ومذكرة منهجية لأستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق وجماعة معه ص ٣٤ - ٣٦.

(١) العلم عند جمهور الأصوليين أو عند المتكلمين منهم خاصة: هو الإدراك الجازم المطابق للواقع لموجب من حس أو عقل كعلمك بأن النار محرقة وبأن العالم حادث. ومنهم من يقول: هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب أم لا. فهو - على القولين - يقين وقطع. و «الظن» هو: إدراك الطرف الراجح. فهو قسيم للعلم ومباين له. مذكرة شيخنا عبد الغني: ص ٣٧.

(٢) الأحكام: جمع حكم، والحكم يطلق ويراد به المحكوم عليه وبه ووقوع النسبة أولا وقوعها، وخطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف، والنسبة التامة بين الطرفين التي هي ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه.

والإطلاق الأخير: هو المراد هنا. وهو - بهذا المعنى - إما أن يكون عقلياً كالواحد نصف الإثنين، أو حسياً كالنار محرقة، أو وضعياً. كالفاعل مرفوع، أو شرعياً. كالله واحد وأنه يرى في الآخرة والإجماع حجة، والإيمان برسالة الرسل واجب، والزنا حرام، والصلاة واجبة.

أنظر حاشية البناني على جمع الجوامع ٤٢/١ وحاشية العطار على الجلال المحلى ٥١/١ والمذكرة: ٤٢ وحاشية الأزميري على مرآة الأصول ٥٢/١ ودستور العلماء ٥٢/٢.

(٣) لم ترد زيادة «النظرية» في (ر) ويوجد بالهامش تعريف الفقه وبيان محترزات التعريف.

(٤) في (هـ) «وأما الفقه»، فالعلم بأحكام شرعية عملية مدلولة ليس بديهياً كونها من الشرع.

(٥) في (ر) «يتلقاها».

وبـ «النظرية» عن أركان الإسلام: (فإنها ليست[1] حكماً بكيفية العمل). فهذه أجزاؤه[2].

وأما (معناه) في المصطلح: فمعرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد.

وشرطنا «الإجمال»: ليخرج علم الفقه والخلاف عنه.

وأدرجنا شرائط الإستدلال في «كيفية الإستفادة»، والبحث عن حال المفتي والمستفتي والمجتهد، في «حال المستفيد».

وسيأتي مشروحاً ـ في موضعه ـ كل ذلك، إن شاء الله.

٢ ـ **الفصل الثاني**: في مقدمات أصول الفقه.

وهي: العلم، والظن، والدليل، (والأمارة[3]، والنظر) والحكم. وإفادة التصديق بها ليس على الأصولي الناظر في تعاريفها: لأنه لو أفادها من تعاريفها لدار الأمر. بل على الناظر في الوجود المطلق.

وأما إفادة تصوراتها، فبأبحاث:

١ ـ **(البحث) الأول**: «الحكم» إما مع الجزم، أو بدونه. والجزم إما مطابق، أو لا. والمطابق إما لموجب، أو لا. والموجب إما حِسٌّ وحده، أو عقل وحده[4]، أو هما جميعاً.

(١) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) ولا في (ر).

(٢) في الأصل «جزاه» وكذا في (ر).

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (ر) ولا في (هـ).

(٤) لم ترد زيادة «وحده» في (ر).

و«الجزم المطابق» الذي موجبه حسي، هو: العلوم الحسية.

والذي موجبه عقل، فإما أن لا يحتاج فيه[1] إلى وسط، بل يكفي فيه تصور جُزْئي[2] القضية، وهو: البديهيات. أو يحتاج، وهو: النظريات[3].

و«الجزم المطابق» الذي موجبه حس وعقل، إما حسي السمع والعقل، وهو: العلوم التواترية. أو غير حس السمع، وهو: العلوم التجريبية[4].

و«الجزم المطابق» الذي لا موجب له، هو التقليد:

و«اللامطابق» فهو[5]: الجهل المركب.

و«الخالي عن الجزم» مستوى الطرفين منه: شك.

وغير مستوى الطرفين راجحه: ظن، ومرجوحه: وهم.

٢ ـ **البحث الثاني**[6]: إنه[7] ليس كل «تصور» بمستفاد. وإلا: لدار[8] أو تسلسل[9].

---

(١) كلمة «فيه» غير موجودة في (هـ) ولا في (ر).

(٢) عبارة (هـ): «بل يكفي جزأ القضية» وكلمة «تصور» ساقطة من (ر).

(٣) عبارة: (هـ) «أو يحتاج. والأول البديهيات، والثاني النظريات».

(٤) عبارة: (هـ) «إما حس السمع والعقل أو غير حس السمع. والأول: العلوم التواترية، والثاني العلوم التجريبية».

(٥) في (ر) «وهو».

(٦) لفظ «البحث» ساقط من (ر).

(٧) كلمة: «إنه» غير موجودة في (هـ).

(٨) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. ثم إن كان التوقف بمرتبة واحدة سمي الدور المصرح. مثاله: أن يتوقف « أ » على «ب» وبالعكس.
وإن كان التوقف بمراتب سمي الدور المضمر. مثاله: أن يتوقف « أ » على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على « أ ». أنظر التعريفات ص ٥٦ ودستور العلماء ٢/١١٠.

(٩) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية وقد ذكر له الجرجتاني أقساماً أربعة فراجع التعريفات ص ٣١ وانظر جامع العلوم ١/٢٩٠ ـ ٢٩١.

فمنهـا: ما ليس بمكتسب[1]. وأولاهـا: تصور النفس وأحـوالهـا، كـاللذة والألم والعلم والظن[2].

ولأجل بداهتها، يعلم كل أحد بالضرورة علمه بلذته وألمه.

٣ ـ **البحث الثـالث**: اعلم أن «العلم» لا سبيل إلى تحـديده. لأن الحـد كاشف عن المحدود ولا كاشف عن الحد[3]. فلا كاشف عن «العلم» البتة[4]. وإلا: لدار. بل هو الكاشف عما عداه.

وأما «الظن» فتحديده ممكن، وهو: الإعتقاد الراجح بأحد النقيضين.

وفـرق بين «الإعتقـاد الـراجـح بـأحـد النقيضين»، و«إعتقـاد الـراجـح من أحـد النقيضين».

فـ «الإعتقاد الراجح بأحـد النقيضين»: ظن. وذلك الإعتقـاد إن طابق: فـالظن صادق، وإلا: فكاذب.

و«إعتقاد الراجح من أحد النقيضين» إن لم يكن المعتقد راجحاً: فجهل مركب، وإلا: فإما تقليد أو علم. على ما مر[5].

٤ ـ **البحث الرابع**: في «النظر» و«الدليل» و«الأمارة».

و«النـظر»: ترتيب تصـديقين يتوصـل بهما إلى استعـلام[6] مجهول، فـإن طابقـا متعلقيهما في الوجود: فصحيح، وإلا: ففاسد.

---

(١) في (هـ) «بمستفاد».

(٢) عبارة (هـ): «وأولاها أحوال النفس كالألم واللذة والعلم والظن» وفي (ر) «كاللذة والعلم والألم والظن».

(٣) في الأصل «المحدود».

(٤) عبارة: «هـ» «لأن الحد كاشف عن المحدود ولا كاشف عن العلم ألبتة وكذا في (ر).

(٤) انظر ص ٥.

(٦) في (ر) «استعمال».

و«الصحيح»[1] تصديقاه[2] إما يقينيان، فالنتيجة كذلك، وهو: «الدليل».

أو ظنيان أو إحداهما، فالنتيجة كذلك[3]. وهو: «الأمارة».

٥ ـ البحث الخامس: في تعريف «الحكم».

وهو ـ عندنا ـ: خطاب[4] الله تعالى المتعلق[5] بأفعال المكلفين، بالإقتضاء أو[6] التخيير.

فيدخل في «الإقتضاء» إقتضاء الوجود إما مع الجزم، وهو: «الوجوب» أو بدونه، وهو: «الندب».

واقتضاء العدم إما[7] الجزم، وهو: «الحرمة». أو[8] بدونه، وهو: «الكراهة».

وأما «التخيير»، فهو: «الإباحة».

---

(١) في (ر) «والنظري والصحيح».

(٢) في (هـ) «تصديقان».

(٣) كلام الأرموي: يفيد أن الدليل غير الأمارة وأن الدليل لا يطلق إلا على القطعي وأنه لا بد أن يكون تصديقاه يقينين. وهذا مخالف لما عليه جمهور الأصوليين من أن الدليل يشمل الأمارة وأن تصديقيه قد لا يكونان بقينين، ولذلك عرفوه: بأنه ما يمكن التوصل ـ بصحيح النظر فيه ـ إلى مطلوب خبري. سواء أكان قطعياً أم ظنياً.
أنظر: المحصول ١٣/١ والأحكام للآمدي ١١/١ واللمع ص ٣ وإرشاد الفحول ص ٥ والمذكرة ١٢ ـ ١٣.

(٤) فسر الخطاب تارة بتوجيه الكلام إلى الغير، وتارة بالكلام الذي علم أنه يفهم أو الذي أفهم. والمراد هنا المعنى الثاني. ولا يمكن إرادة المعنى الأول لأن توجيه الكلام إلى الغير لا يسمى حكماً. على أن الكلام اللفظي ليس حكماً بل دالاً على الحكم. والخلاف إنما هو في الكلام النفسي.
راجع تقرير الشربيني على حاشية البناني على الجلال المحلى ٤٧/١ والمنتخب جـ ١ ق ٢ والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل: ق ٥ وحاشية الأزميري ٣٣/١، ودستور العلماء ٨٧/٢.

(٥) أي: تعلقاً معنوياً قبل وجوده وتنجيزياً بعد وجوده: فللكلام المتعلق بفعل المكلف تعلقان:
١ ـ صلوحي قديم ٢ ـ تنجيزي: حادث.
أنظر الجلال على جمع الجوامع ٤٨/١ ومعه حاشية البناني والمذكرة ٧٣ ـ ٧٤.

(٦) في (هـ) «والتخيير».

(٧) في (ر) زيادة «مع».

(٨) في (ر) «دونه».

وللمعتزلة إشكالات:

١ ـ **أولها**: أن «الخطاب»: كلام الله، وهو ـ عندكم ـ قديم. و«الحكم» حادث، لوجوه ثلاثة[١]:

١ ـ **أولها**: أنه صفة فعل العبد، في قولنا: «وطء حلال أو حرام».

٢ ـ **وثانيها**: أنه يقال فيه[٢]: «حلت المرأة لزيد، بعدما لم تكن».

٣ ـ **وثالثها**: أنه يعلل بالأسباب الحادثة، كقولنا: «حلت المرأة بالنكاح».

والحادث لا يكون نفس القديم.

٢ ـ **والإشكال الثاني**: أنه غير حاوٍ، لخروج السببية عنه. كقولنا: «الدلوك سبب وجوب الصلاة» و«إتلاف الصبي سبب وجوب الضمان».

وكذا[٣] المانعية، في قولنا: «النجاسة مانعة من الصلاة». والصحة والبطلان، في قولنا: «البيع صحيح أو باطل».

٣ ـ **والإشكال الثالث**: أن فيه تردداً «ولا بيان مع التردد».

وجواب الأول: أنا[٤] لا نسلم حدوث الحكم.

قوله: «إنه صفة فعل العبد» غير مسلم، بل هو متعلق بفعل العبد. فـ «الحل» معناه: قول الله في الأزل: «أذنت لزيد أن يطأ هنداً[٥] عند التزوج». فالقول[٦] قديم، وتعلقه ومتعلقه حادثان. والقول المتعلق لا يصير صفة المتعلق، وإلا: لكانت الأقوال المتعلقة بالمعدومات صائرات[٧] صفاتها، وهو محال.

---

(١) لفظ «ثلاثة» ساقط من (ر).

(٢) لم ترد زيادة (فيه) في (ر).

(٣) في (ر) «وكذلك».

(٤) كلمة «أنا» ساقطة من (هـ).

(٥) يجوز في (هند) الصرف وعدمه وترك الصرف أجود. أنظر كتاب سيبويه ٢٦/١.

(٦) في (هـ) «والقول». وكذا في (ر).

(٧) في (رب) «صايرة».

قوله ثانياً: «يقال: حلت المرأة بعدما لم تكن»[1]، قلنا: الحدوث في التعلق والمتعلق، لا في الحكم.

قوله ثالثاً: «يعلل بالحادث»[2]، قلنا: معنى «التعليل»: التعريف فقط.

قوله في الإشكال الثاني: «إن بعض الأحكام خارج عنه كالسببية»، قلنا «السببية» معناها: إعلام الحكم، وهو ليس حكماً شرعياً.

سلمناه. لكنه عائد إلى الوجوب، فـ «سببية الدلوك» معناها: إيجاب[3] الصلاة، و[4] «إتلاف الصبي»: (سبب إيجاب الضمان على الولي.)[5].

وكذا[6] الجواب الأول في «المانعية».

والثاني: أن حاصلها عائدة إلى الحرمة[7].

و«صحة البيع» معناها: إباحة الإنتفاع بالمبيع[8].

و«البطلان» معناه: حرمة الإنتفاع.

قوله في الإشكال الثالث: «إن فيه تردداً»، قلنا: لا نسلم، بل نحن[9] نعني بذلك[10]: أن «الخطاب» إن تعلق بأحد[11] التعليقين[12]. كان حكماً جزماً[13]؛ وإلا: فلا.

٣ ـ الفصل الثالث: في تقسيم الأحكام، ومتعلقاتها:

---

(١) في (ر) «يكن».
(٢) في (ر) «بالحوادث».
(٣) في (ر) «وجوب».
(٤) في (هـ) «وسببية إتلاف الصبي: معناها إيجاب الضمان على الولي».
(٥) كلمة «نحن» غير موجودة في (هـ).
(٦) في (ر)، وكذلك.
(٧) في (ر) «والثاني أنها عائدة».
(٨) لفظ «المبيع» ساقط من (ر).
(٩) كلمة «نحن» غير موجودة في (هـ).
(١٠) عبارة (ر) «بل معنى».
(١١) في (ر) «أحد» وكذا في (هـ).
(١٢) في (هـ) «المتعلقين».
(١٣) لفظ «جزما» ساقط من (ر).

١ - **التقسيم الأول**: «الخطاب»[1] «إما أن يرجح وجود الفعل أو عدمه، أو لا يرجح»، بل يسوي (بين) الطرفين.

و«ترجيح الوجود» إن كان مع المنع من النقيض، فهو: «الوجوب»[2]. وإن كان[3] بدونه، فهو «الندب»[4].

و«ترجيح العدم» إن كان مع المنع[5] من النقيض، فهو: «الحرمة». وإن كان بدونه، فهو: «الكراهة»[6].

و«التسوية بين[7] الطرفين»: «إباحة».

وقد ظهرت ماهيات[8] الأحكام الخمسة[9].

---

(١) لما كان الحكم: هو الخطاب صح أن يكون الخطاب مورداً للتقسيم وإن كان المصنف بصدد تقسيم الحكم.

(٢) التعبير بالإيجاب أحسن من التعبير بالوجوب لأن الكلام في تقسيم الحكم الذي هو خطاب الله والخطاب إنما يصدق على الإيجاب لا الوجوب. كما أن التعبير بالتحريم أفضل من التعبير بالحرمة لما ذكر وإن كان التعبير بكل منهما صحيحاً لأن الإيجاب والوجوب متحدان ذاتا مختلفان اعتباراً. فالحكم إذا نسب إلى الحاكم - سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل سمي وجوباً أو واجباً.
راجع نهاية السول ١/٣٢ ومعه الإبهاج وحاشية البناني على الجلال ١/٨٠ وحاشية العطار على الجلال أيضاً ١/١٠١.

(٣) الباء: غير موجودة في (هـ) ولا في (ر).

(٤) في (ر) «المندوب».

(٥) في (ص) و (ر) و (هـ) «إن كان مانعاً» وفي نسخة أخرى على ما في هامش الأصل «... مع المنع».

(٦) عبارة (هـ) «وإن لم يكن فهو المكروه». وفي الأصل: «وإلا فهو المكروه» وكذا في (ر) وفي نسخة أخرى على ما في هامش الأصل: «وإن كان بدونه».

(٧) في (ر) «من».

(٨) ماهيات: جمع ماهية، وماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وتطلق الماهية غالباً على الأمر المتعقل من الإنسان. وهو الحيوان الناطق. مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل من حيث إنه مقول في جواب «ما هو» يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار» هوية، ومن حيث حمل اللوازم له «ذاتاً» ومن حيث يستنبط من اللفظ. «مدلولاً»، ومن حيث إنه محل الحوادث «جوهراً».
وماهية. قيل: إنها منسوبة إلى «ما» والأصل «مائية» قلبت الهمزة هاء، لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ «ما» والأظهر أنها منسوبة إلى «ما هو» جعلت الكلمتان ككلمة واحدة. أنظر التعريفات ص ١٠٤ ودستور العلماء ٣/١٩٠ - ١٩٣.

(٩) فماهية الإيجاب أو الوجوب: هو: طلب الفعل طلباً جازماً: أي مع المنع من الترك. والندب: هو:

وأما رسومها[1]، فـ «الواجب» هو: الذي يذم شرعاً تاركه[2] مطلقاً. ولا فرق بينه وبين «الفرض»، عندنا.

وقال أبو زيد الدبوسي[3]: «الواجب»: ما ثبت بدليل ظني، و«الفرض» ما ثبت بدليل قطعي.

= طلب الفعل طلباً غير جازم: أي: لا مع المنع من الترك.
والتحريم أو الحرمة: هو: طلب الترك طلباً جازماً: أي: مع المنع من الفعل. والكراهة: هي: طلب الترك طلباً غير جازم. أي: لامع المنع من الفعل والإباحة: هي: التخيير بين الفعل والترك. والأفعال التي هي متعلق هذه الأحكام هي: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح - تظهر ماهياتها بذلك أيضاً فيقال: الواجب: المطلوب الفعل طلباً جازماً، والمندوب المطلوب الفعل طلباً غير جازم، والحرام: المطلوب الترك طلباً جازماً، والمكروه المطلوب الترك طلباً غير جازم، والمباح: المخير فيه.
ولكنه ذكر لها رسوماً أخرى تظهر بها حقائقها.
أنظر الابهاج ٣٣/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٨٠/١ والمنتخب ١/ق ٣ وهامش المحصول ١٨/١، والمذكرة: ٨٥.

(١) رسوم: جمع رسم. والرسم في اللغة: هو الأثر. وفي اصطلاح المناطقة: هو التعريف بالخاصة. ثم إن كان معها الجنس القريب فالرسم تام كتعريف الإنسان بأنه: حيوان ضاحك.
وإن كانت وحدها أو معها الجنس البعيد كان الرسم ناقصاً كتعريف الإنسان بأنه: ضاحك أو بأنه: جسم ضاحك. فمدار التمام الاشتمال على الجنس القريب، ومدار الرسمية على كون المميز عرضياً.
أنظر المصباح ٣٤٨/١ والتعريفات ص ٥٩ والتذهيب على التهذيب ص ٢١٣ ومعه حاشية العطار ودستور العلماء ١٦/٢، ١٣٤ - ١٣٥.

(٢) هناك تعريفات أخرى للواجب: منها: ١ - أنه الذي يعاقب على تركه ٢ - ما توعد بالعقاب على تركه. ٣ - ما يخاف العقاب على تركه. وكلها باطلة أما الأول: فلاحتمال العفو من الله تعالى، وأما الثاني: فلأن الخلف على الله محال. فكان يجب أن لا يوجد العفو منه سبحانه وتعالى. وأما الثالث: فلأن الخوف، ثابت فيما شك في وجوبه مع أنه غير واجب. والتعريف الصحيح للواجب: أنه الذي يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه والتقييد بـ «شرعاً» للرد على المعتزلة القائلين بأن الذم ثابت بالعقل، وتقرير قاعدة الأشاعرة القائلة: «أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع» وزيد قيد «على بعض الوجوه» ليدخل فيه الواجب الموسع والمخير والواجب على الكفاية.
أنظر المحصول ٢١/١ والمنتخب جـ ١ ق ٣ والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل ق ٦ ونهاية السول ٣٥/١ ومعه الإبهاج ٣٣ وإرشاد الفحول ص ٦.

(٣) هو: عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي بتخفيف الباء الموحدة - الفقيه الحنفي، وكنيته أبو زيد وينسب إلى دبوسة قرية بين بخارى وسمرقند. كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة - رضي الله عنه. وهو أول من وضع علم الخلاف وله من المصنفات: كتاب الأسرار وتقويم الأدلة و «تأسيس النظر» في علمي الجدل والخلافيات. توفي سنة ٤٣٠ أو ٤٣٢ هـ بمدينة بخارى. وهو ابن ٦٣ أنظر =

وعليه أصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليه والنزاع[1] لفظي.

= ترجمته: في وفيات الأعيان ٤٨/٣ ومفتاح السعادة ٣٠٧/١ و١٨٤/٢ وكشف الظنون ٦٤٨/٥ واللباب ٤١٠/١ وتاج التراجم الورقة ١٩ ـ أو تاريخ التشريع الإسلامي: ٣٥٧ والكنى والألقاب للقمي ٢٢٨/٢ وأعجام الأعلام ١٠٩ و ٢١٦ وفيها: توفي سنة ٤٠٣. وطبقات المراغي ٢٤٨/١ ومقدمة كتابه تأسيس النظر. وهامش أصول الفقه لزكي الدين شعبان ٧٤ وبروكلمان ٢٧٣/٣.

(١) لا خلاف في أن مفهوم الفرض مغاير لمفهوم الواجب لغة، ولا خلاف أيضاً في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني. وإنما الخلاف في التسمية فقط. فعند الشافعية: الفرض والواجب اسمان لمسمى واحد وهو: الفعل المطلوب طلباً جازماً. سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني. ويوافقهم في هذا المالكية. فإنهم يسوون بين الفرض والواجب إلا في باب الحج فإن الواجب ينجبر بالدم ولا يبطل الحج بتركه وأما الفرض فيبطل الحج بتركه ولا ينجبر بالدم ويذهب الحنفية إلى أن الفرض والواجب اسمان لمسميين مختلفين:

فالفرض عندهم: اسم لما ثبت بدليل قطعي، والواجب: اسم لما ثبت بدليل ظني. ومثار هذا الخلاف: هو خلافهم في مأخذ كل من الفرض والواجب. فالفرض عند الحنفية: مأخوذ من فرض الشيء بمعنى حزه وقطع بعضه. والواجب: مأخوذ من وجب الشيء وجبة سقط. وما ثبت بدليل ظني ساقط من قسم المعلوم. حيث إن المعلوم خاص بالمقطوع: ولذلك يسمون ما ثبت بقطعي بالواجب علماً وعملاً، وما ثبت بظني بالواجب عملاً. والفرض عند الشافعية ومن وافقهم: مأخوذ من فرض الشيء قدره، والواجب من وجب الشيء وجوباً، أي: ثبت. وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بدليل قطعي أو ظني. في مسلم الثبوت. ٥٨/١: «قالوا: إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض».

أو بظني فالإيجاب قال شارحه: «فقد بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس إلا في التسمية لا في المعنى، فلا وجه لما شمر الذيل صاحب المحصول لإبطال قولنا. ومن زعم من الشافعية أن النزاع معنوي في أن الافتراض في كلام الشارع على أيهما يحمل فقط غلط. كيف: وإن النصوص كلها كانت قطعية في زمن الرسول ﷺ. والظن إنما نشأ من بعد ذلك الزمان؟ ومن البين: أن إطلاق الافتراض في لسان الشارع ليس إلا على الإلزام لا غير. والذي أوقعه في هذا الغلط ما بين القاضي الإمام أبو زيد في وجه التسمية بالافتراض وفي المذكرة: ص ٩٥: بعد تقرير الخلاف في المسئلة: «والظاهر أن الخلاف راجع إلى التسمية فهو: خلاف لفظي. لأن الجميع متفقون على أن ما ثبت بدليل ظني لا يكون في قوة ما ثبت بدليل قطعي. فجاحد الأول لا يكفر عند الجميع. فلم يبق إلا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح للحنفية ولا مشاحة في الاصطلاح.

وانظر المستصفى ٦٦/١ والمحصول ٢٢/١ ـ ٢٣ وانظر الهامش. والمنتخب جـ ١ ق ٣ ونهاية السول ٣٦/١ ومعه الإبهاج ٣٤/٣٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٨٨/١ ـ ٨٩ ومعه حاشية البناني.

وإرشاد الفحول ص ٦ وهامش نسخة رواق المغاربة من كتاب الحاصل وفيه: لأن الواجب عند الحنفية فرض عملاً لا علماً وهو مسلم عند الشافعية أيضاً».

و«المندوب»[1] هو: مـا[2] يحمد فاعله شرعاً، ولا يذم تاركه. ويسمى: «السنة»، أيضاً.

و«الحرام» هو: الذي يذم فاعله شرعاً[3].

و«المكروه» هو: الذي يحمد تآركه شرعاً، ولا يذم فاعله.

و«المباح»[4] هو: المأذون في فعله وتركه شرعـاً، من غير حمـد ولا ذم في أحد طرفيه.

---

(١) المندوب في اللغة: هو المدعو، إليه. يقال: ندبه لأمر فـانتدب لـه. أي: دعاه لـه فأجـاب. وفي المصباح: ٢/٩٢١ ـ ٩٢٢: «ندبته إلى الأمر ندباً ـ من باب قتل ـ دعوته. والفاعل نادب والمفعول مندوب. والأمر مندوب إليه.. ومنه المندوب في الشرع». وقد ذهب أكثر الشافعية وجمهور الأصوليين، إلى أن المندوب والسنة والمستحب والمرغب فيه والتطوع أسماء لمعنى واحد في عرف الشرع. وهو الفعل المطلوب طلباً غير جازم ـ وإن اختلف مفهومها لغة.
ويرى بعض العلماء أن هذه الألفاظ متباينة المعنى مختلفة المدلول في نظر الشرع أيضاً.
واختلفوا في أن المندوب هل هو مكلف به أم لا؟ ومنشأ الخلاف هو خلافهم في تفسير التكليف فمن فسره بأنه: إلزام ما فيه كلفة. قال: إن المندوب ليس مكلفاً به. إذ لا إلزام فيه. ومن فسره. بأنه: طلب ما فيه كلفة قال: إن المندوب مكلف به لتحقق هذا المعنى فيه. والأصح أن المندوب ليس مكلفاً به.
أنظر المستصفى ١/٧٥ والمنخول ص ٢١ والمحصول ١/٢٨ ـ ٢٩ والمنتخب جـ ١ ق ٣ ونهاية السول ١/٣٦ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٨٩، ١٧١ ـ ١٧٣ ومعه حاشية البناني وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/١١٢.

(٢) عبارة (هـ) «هو الذي يحمد فاعله».

(٣) في (ر) «يذم شرعاً فاعله».

(٤) اختلفوا في الإباحة هل هي حكم شرعي أم لا؟. ذهب الجمهور إلى أنها حكم شرعي ويعنون بذلك أن وجودها يتوقف على وجود الشرع لأنها عبارة عن تخيير الشارع المكلف بين الفعل والترك.
ويرى بعض المعتزلة أنها ليست حكماً شرعياً إذ أنها عبارة عن انتفاء الحرج عن الفعل والترك. وهو أمر ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده. والخلاف في الواقع إنما هو فيما تحمل عليه الإباحة إذا أطلقت في لسان الشرع. هل تحمل على الإباحة الأصلية الثابتة قبل الشرع؟ أم تحمل على تخيير الشارع المكلف بين الفعل والترك. فالخلاف إذاً لفظي لأن الكل متفقون على أن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس بإباحة شرعية، وأن تخيير الشارع المكلف بين الفعل والترك إباحة شرعية.
وإنما الخلاف فيما تحمل عليه الإباحة عند الإطلاق. واتفقوا على أن المباح غير مأمور به ولم يخالف في ذلك سوى الكعبي وأتباعه من المعتزلة. حيث ذهبـوا إلى أنه لا مبـاح في الشرع وإن كـل فعل يفرض فهو واجب مأمور به. وهو مذهب في غاية الغوص والإشكال وإن استبعده من استبعده. =

١ - **التقسيم الثاني:**

قالت المعتزلة: «الفعل» إما أن يصدر في حال تكليف، أو لا.

والثاني غير منظور فيه[١].

والأول إما أن يكون للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله، وهو: «الحسن» أو لا يكون، وهو: «القبيح»[٢].

وربما قالوا: «الحسن» هو: الفعل الواقع على صفة لأجلها يستحق فاعله المدح، و«القبيح» هو: الفعل الواقع على صفة لأجلها يستحق فاعله الذم.

والأول باطل. لأن قولنا: «ليس له أن يفعله «يراد به مرة: سلب القدرة عن الفاعل، ومرة: قيام المانع الحسي مع القدرة، ومرة: قيام النفرة الطبيعية (مع انتفاء المانع الحسي)[٣]، ومرة: قيام النهي الشرعي.

والأول والثاني غير مرادين قطعاً.

والثالث - أيضاً - غير مراد: لأن الفعل قد يكون حسناً مع قيام النفرة الطبيعية، كشرب الدواء للمريض.

والرابع يرجع إلى الحرمة. وليس لعان أن يعنى به: قدراً مشتركاً[٤] (إذ لا[٥] إشتراك) لأن «المفهوم» الأول: عدم القدرة، والرابع: لحوق العقاب، وهو وجودي. ولا مشترك بين النقيضين.

والثاني - أيضاً - باطل. لأنه لا بد من تفسير «الإستحقاق» و«الذم».

= راجع الأحكام للآمدي ١/١١٥ - ١١٦ والمستصفى ١/٧٥ والمحصول ١/٢٨ والجلال المحلى ١/١٧٣ ومعه حاشية البناني وحاشية العطار ٢٠٣ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/١١٢ - ١١٣.

(١) في (ر) «إليه».

(٢) عبارة (هـ) «إما أن يكون للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله وإما أن لا يكون له أن يفعله. والأول الحس والثاني القبيح.

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٤) في (ص) و (هـ): القدر المشترك.

(٥) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

أما «الإستحقاق»، فيقال: المؤثر يستحق الأثر[1]، وقد يقال: الأثر يستحق المؤثر، و[2]يقال: المالك يستحق الإنتفاع.

والأولان غير مرادين: إذ الصفة ليست مؤثرة في الذم، لتخلفه عنها في الكذب النافع. ولا الذم على الصفة[3]، وهو ظاهر.

والثالث باطل الإرادة: لأن «استحقاق المالك الإنتفاع» معناه: أنه[4] يحسن منه ذلك. فلو عرف به الحسن: لزم تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به وهو باطل.

وأما «الذم»، فقالوا: إنه قول أو فعل، أو ترك (قول أو فعل[5])، ينبىء عن اتضاع حال الغير.

وهو ـ أيضاً ـ باطل. لأن المفهوم من «الإتضاع»: ما ينفر عنه الطبع ولا يلائمه[6]، والنفرة الطبيعية على الله محال، وكذا[7] الملاءمة. مع أنهم يقبحون الأفعال في حق الله تعالى.

وأعلم أن هذه التعريفات كلها لأبي الحسين البصري[8]، وهي جيدة والتزييفات تكلفات.

---

(١) ذكر الجرجاني للأثر ثلاثة معان: ١ ـ الأول: النتيجة وهو: الحاصل من الشيء. ٢ ـ الثاني: العلامة. ٣ ـ الثالث: الجزء. التعريفات ص ٨.

(٢) في (هـ) «وقد يقال».

(٣) في (هـ) «علة الصفة» وكذا في (ر).

(٤) في (ر) «أن».

(٥) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٦) لم ترد زيادة «ولا يلائمه» في (ر) وفي (ص) و (هـ) «يلائم».

(٧) في (ر) وكذلك.

(٨) أنظر المعتمد ١/٣٦٤ ـ ٣٦٥. وأبو الحسين البصري:
هو محمد بن علي بن الطيب أو الحسين البصري. كان إماماً كبيراً من أئمة المعتزلة وأحد مشاهير علماء الكلام وجهابذة الأصول. له مؤلفات كثيرة: منها: «المعتمد» في أصول الفقه. و «تصفح الأدلة». و «غرر الأدلة» و «شرح الأصول الخمسة». مات سنة ٤٣٦ هـ. ببغداد.
أنظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٤/٢٧١ وشذرات الذهب ٣/٢٥٩ والوافي بالوفيات ٤/١٢٥ ومرآة الجنان ٥٧/٣٢ وكشف الظنون ٦/٦٩ واللمعة للمذاري ٥٢ وهامشها وطبقات المراغي ١/٢٤٩ والكنى والألقاب للمقي ١/٥٢.

وأما على رأينا، فـ «القبيح» ما نهي عنه شرعاً.

و«الحسن»: ما لا يكون منهياً عنه شرعاً[1]. وتدخل فيه أفعال الله تعالى، والواجبات والمندوبات والمباحات من أفعالنا. وكذا[2] أفعال النائم والساهي.

٣ - التقسيم الثالث:

قال الأصوليون: «الحكم» كما ينقسم[3] إلى الترجيح والإستواء[4]، فكذلك يكون إما أثراً أو مؤثراً[5].

فالسببية[6] من جملة أحكام الشرع. إذ لله[7] - وهو السبب - في حق الزاني، حكمان. أحدهما: سببية الزنا، والثاني: وجوب الجلد[8] عليه.

وهو باطل: لأنهم إن أرادوا بـ «السببية»: الإعلام[9]، فهو حق. لكنه ليس حكماً شرعياً.

---

(١) لفظ «شرعاً» ساقط من (ر).

(٢) في (ر) «وكذلك».

(٣) عبارة (هـ) «قال الأصوليون: الحكم إما أثرا ومؤثر وهو السبب والسببية» وفي (ر) «قال الأصوليون «الحكم إما أثراً ومؤثر فالسببية. . .».

(٤) وهو الحكم التكليفي. التحصيل بشرحه حل عقد التحصيلى الورقة: ٨.

(٥) وهو الحكم الوضعي. المرجع السابق.

(٦) السبب في اللغة: الحبل. وهو: ما يتوصل به إلى غيره. ثم استعير لكل شيء يتوصل به إلى المقصود من علم أو قدرة أو آلة. وفي اصطلاح الشرع. عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه وعرفه الإمام الغزالي بأنه ما يضاف الحكم إليه. وتابعه في هذا التعريف ابن السبكي مع بعض زيادات فقد عرفه بقوله: «والسبب: ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه معرف للحكم أو غيره. وعرفه الآمدي بقوله: «وهو: كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي. راجع المستصفى ١/٩٣ والأحكام للآمدي ١/١١٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٩٤ والكشاف ٢/٢١٦ والمصباح ١/٤٠٠ وتعريفات الجرجاني: ٦٢، وإرشاد الفحول ص ٦ ودستور العلماء ٢/١٦٢.

(٧) في (هـ) زيادة «مثلا» وإسقاط «وهو السبب» وكذا في (ر) مع إبدال (حق) «بحكم».

(٨) في (ر) «الحد».

(٩) أي: أن الشارع جعل الزنا علامة بها يعلم وجوب الحد فكأنه يقول: متى رأيت إنساناً يزني فاعلم أني أوجبت عليه الحد. نهاية السول ١/٩٢.

وإن أرادوا به: مؤثرية الزنا في وجوب الحد[1]، فهو باطل[2] لوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن «الوجوب» قول الله[3]، وهو صفة[4] من صفاته، وصفات الله تعالى لا تعلل بالحوادث.

٢ ـ **والثاني**: أنه عندما جعل الزنا سبباً، إن لم يصدر عن الشارع شيء: فلا معنى لهذه السببية.

وإن صدر: فالصادر إما الحكم، أو شيء مؤثر في الحكم، أو لا الحكم ولا مؤثره.

فإن كان الأول: فالمؤثر هو الشارع، لا شيء آخر.

والثاني مذهب المعتزلة: إذ يجعلون الأحكام ومؤثراتها[5] أموراً حقيقية.

---

(١) في الأصل «الجلد» وفي (هـ) «الحد» وهو أحسن لشموله الجلد والرجم وبه عبر الإمام الغزالي في المستصفى ١/٩٣ وسراج الدين الأرموي في التحصيل. الورقة: ٨.

(٢) القول بالبطلان مبني على أن الأسباب تؤثر في الحكم بذاتها. وهو قول المعتزلة، وأما على القول بأنها تؤثر بإذن الله كما هو قول الإمام الغزالي أو أنها باعثة عليه. كما هو قول الآمدي، أو أنها معرفة له: كما هو مذهب جمهور أهل السنة. فلا وجه للقول بالبطلان.
أنظر جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٣١ ـ ٢٣٢ وحاشية البناني على الجلال ١/٩٤ ـ ٩٥ ومعه تقرير الشربيني وسلم الوصول ١/٩٠.

(٣) أي: كلامه النفسي الأزلي القديم. لأن معنى وجوب الشيء كونه مقولاً فيه: رفعت الحرج عن فعله. ولو تركته لعاقبتك. فهذا القول هو حكم الله «وهو قديم» والزنا حادث لكونه فعل الحادث. فلو أثر الزنا في وجوب الحد لزم تعليل الحكم ـ وهو قديم ـ بالزنا. وهو حادث وتعليل القديم بالحادث مستحيل.
راجع التحصيل بشرحه حل عقد التحصيل الورقة: ٨ والجلال على جمع الجوامع ١/٤٧ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني.

(٤) في (هـ) «وهو صفته وصفات الله لا تعلل بالحوادث» وكذا في (ر).

(٥) في (هـ) «وصفاتها».

وسنبطله في[1] مسئلة «تحسين العقل وتقبيحه».

والثالث إعتراف بالمقصود.

٤ ـ التقسيم الرابع:

«الأفعال» قد توصف بالصحة، والبطلان والفساد، والإجزاء، وعدم الإجزاء.

١ ـ و«الصحة» في العبادات ـ عند المتكلمين ـ: موافقة الأمر، وجب قضاؤها أو لم يجب.

وعند الفقهاء: ما أسقط القضاء[2].

و«البطلان» مقابلها، على الرأيين.

وفي المعاملات: ترتب آثارها عليها.

---

(١) لفظ «مسئلة» ساقط من (هـ) وفي (ر) «وسيبطله تحسين العقل وتقبيحه».

(٢) فصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين أنه ليس كذلك صحيحة في عرف المتكلمين لأنها موافقة للأمر المتوجه عليه. والقضاء وجب بأمر جديد، وفاسدة: عند الفقهاء لأنها لا تسقط القضاء. وصلاة من صلى خلف الخنثى المشكل ثم تبين أنه رجل صحيحة عند الفقهاء. على أحد قولي الإمام الشافعي، باطلة عند المتكلمين. قال ابن السبكي: «وتفسير المتكلمين جيد لأن الصحة في اللغة مقابلة للمرض. وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون في الاصطلاح فما وافق الأمر لا خلل فيه فيسمى صحيحاً. وجب قضاؤه أم لم يجب. وما لم يوافق الأمر فيه خلل. فيسمى فاسداً.

والخلاف بين الفريقين في التسمية. ولا خلاف في الحكم. وهو: وجوب القضاء على من صلى ظاناً الطهارة فتبين حدثه إذا كانت الصلاة فريضة. وتسمية الفقهاء إياها فاسدة ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة كما ظنه الأصوليون. بل لأن شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر والصلاة بدون شرطها فاسدة. ولا مأمور به، بل هو ظن أنه متطهر فترتب عليه الحكم بمقتضى ظنه. فالصواب أن يكون حد الصحة عند الفريقين موافقة الأمر. غير أن الفقهاء يقولون: ظان الطهارة مأمور بها مرفوع عنه الإثم بتركها، والمتكلمون يقولون: ليس مأموراً فلذلك تكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا الفقهاء.

راجع الإبهاج ١/ ٤٢ والمستصفى ١/ ٩٤ ـ ٩٥ والمحصول ١/ ٣٨ وتحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ونهاية السول ١/ ٤٣ والجلال المحلى على جمع الجوامع ١/ ١٠٠.

و«البطلان»: عدم ترتب آثارها عليها[1].

ولا فرق - عندنا - بين «الباطل» و«الفاسد».

وفرق أبو حنيفة - رحمه الله - بينهما[2]، فقال:

---

(١) كلام الأرموي يفيد أن الفقهاء والمتكلمين متفقون في المراد من الصحة والبطلان بالنسبة للعقود وهو ما يفيده كلام الإمام الغزالي في المستصفى أيضاً حيث قال: ١/٩٥: «وأما إذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكم فإذا أفاد حكمه المقصود منه يقال: إنّه صح، وإن تخلف عنه مقصود يقال إنه بطل فالباطل: هو الذي لا يثمر، لأن السبب مطلوب لثمرته. والصحيح: هو الذي أثمر» والذي يقتضيه كلام ابن السبكي أنهم مختلفون في المراد منهما فقد قال في الإبهاج: ١/٤٢ - ٤٣: «والمراد من كون العقد صحيحاً عند المتكلمين على ما اقتضاه كلام القاضي أبي بكر وقوعه على وجه يوافق حكم الشرع من الإطلاق له، وعند الفقهاء: كونه بحيث يترتب أثره عليه.

وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١/٩٩ - ١٠٣.

(٢) اتفقوا على أن النهي عن الشيء لعينه يدل على اختلاف الأصل. فالنهي عن بيع ما في بطون الأمهات من الأجنة - مثلاً - يدل على أن بالعقد خللاً وهو انعدام المبيع الذي هو أحد أركان البيع.

ثم اختلف الشافعي وأبو حنيفة فيما نهى عنه لوصفه. فذهب الشافعي إلى أن النهي عن الوصف يضاد وجوب الأصل فتحريم إيقاع الصوم في اليوم - مثلاً - تحريم للصوم نفسه. فالفاسد في صورة النهي عن الوصف هو الأصل لا الوصف فالنهي عن الوصف - عند الشافعي - يدل على اختلال الأصل لأنه يفهم منه فقد الشرط فيكون النهي عنه لعينه. فلا يوجد منهي عنه لوصفه فقط حتى يعطي وصفاً شرعياً خاصاً ويوضع له مصطلحاً معيناً. وقال أبو حنيفة: النهي عن الوصف يدل على فساد الوصف فقط ولا يدل على بطلان الأصل لأن عدم ذلك الوصف ليس شرطاً في صحة الأصل. ولذلك لو طرحت الزيادة في عقد الربا - مثلاً - كان العقد صحيحاً لسلامته من الخلل وزوال الوصف المانع من ترتب أثره عليه.

والخلاف لفظي لاتفاقهما على أن ما نهي عنه لأصله يسمّى باطلاً. وإنما الخلاف في أنه هل يسمّى فاسداً؟ كما أنهما متفقان أيضاً على أن ما نهى عنه لوصفه يسمّى فاسداً واختلفا في أنه هل يسمّى باطلاً؟ فأبو حنيفة يفصل. فيسمي ما نهي عنه لأصله باطلاً، وما نهى عنه لوصفه فاسداً.

والشافعي يسمي كلاً منهما باطلاً وفاسداً ولم يفرق بينهما إلا في بعض أبواب الفقه كالحج الخلع والكتابة غير أن هذا الفرق لم يؤثر على نصب الخلاف في الأبواب التي لم يفرق فيها بينهما لرجوعه إلى المعنى الفقهي.

أنظر. جمع الجوامع بشرح الجلال ١/١٠٥ - ١٠٧ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني ونهاية السول ١/٩٧ ومعه الإبهاج ٤٤ وسلم الوصول ١/٩٦ وراجع المستصفى ١/٩٥ وتحقيق المراد: ٢٨٣ - ٢٨٤.

«الباطل» هو: الذي لم يشرع بأصله ووصفه، كبيع «الملاقيح» و«المضامين»[1].

و«الفاسد» هو: المشروع بأصله، دون[2] وصفه، كالربويات: فإنها مشروعة من حيث إنها بياعات، وهي - في الأصل - غير ممنوعة[3]، بل من حيث الإشتمال على الزيادة، وهو[4] الوصف[5].

فـ «المعاملات» عنده إما باطلة: كبيع المضامين، أو فاسدة: كالربويات، أو

---

(١) الملاقيح: ما في بطون الأمهات. الواحدة ملقوحة. من قولهم: لقحت بضم اللام كالمجنون من جن على ما نقله الأسنوي عن الجوهري. وفي النهاية لابن الأثير ٢٦٣/٤: «الملاقيح: جمع ملقوح وهو جنين الناقة. يقال: لقحت الناقة وولدها ملقوح به إلا أنهم استعملوه بحذف الجار. والناقة ملقوحة وإنما نهى عنه لأنه من بيع الغرر. وفي الجزء الثالث ص ١٠٢ من المرجع نفسه «المضامين ما في أصلاب الفحول وهي جمع مضمون. يقال: ضمن الشيء بمعنى تضمنه. ومنه قولهم: مضمون الكتاب كذا وكذا.
والملاقيح جمع ملقوح وهو ما في بطن الناقة وفسرهما مالك في الموطأ بالعكس وحكاه الأزهري عن مالك عن ابن شهاب عن ابن المسيب، وحكاه أيضاً عن ثعلب عن ابن الأعرابي قال: إذا كان في بطن الناقة حمل فهو ضامن ومضمان وهي ضوامن ومضامين والذي في بطنهما ملقوح وملقوحة.
وفي تاج التراجم الورقة: ٨٩ - أ «بيع المضامين: هو بيع ما في بطون الأنعام وبيع الملاقيح: هو بيع ما في ظهور الأنعام. وقد اتفق العلماء على بطلان بيع المضامين والملاقيح. هـ. وقال الحميري في كتابه الحور العين ص ٢٩٣ «والملاقيح: ما في البطون، وهي الأجنة لم تولد. واحدتها: ملقوحة والمضامين: ما في أصلاب الفحول. كانوا يبتاعون الجنين الذي في بطن الناقة وما يضرب الفحل في عامه وفي أعوام. وهذا الغذوي قال أبو عمرو الشيباني الغذوي: أن يباع البعير أو الفرس أو غير ذلك بما يضرب هذا الفحل في عامه وأنشد للفرزدق: ومهور نسوتهم إذا ما أنكحوا غذوي كل هبنقع تنبال.
والهبنقع: هو الذي إذا قعد أقعى على استه وضم فخذه وفرج بين رجليه. والتنبال من الرجال: القصير.
وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١٠٦/١ والجاسوس على القاموس ص ٢٦١، والوسيط في تراجم أدباء شنقيط، هامش: ٢٧٤ والإبهاج على المنهاج ٤٤/١ ونهاية السول ٤٤/١. وتيسير الوصول ٧٣/١.

(٢) لفظ «دون» ساقط من (ر).

(٣) في (ر) «... من حيث إنها بياعات وفي أصل ممنوعة...».

(٤) في (ر) «وهي».

(٥) عبارة (هـ) «كالربويات فإنها مشروعة من حيث إنها بياعات وهي الأصل، ممنوعة من حيث الاشتمال على الزيادة وهو الوصف.

صحيحة: كالبياعات. وعندنا: إما صحيحة، أو باطلة[1]. والمسألة مستقصاة في الخلاف.

٢ - و«الإجزاء»[2] هو: الأداء[3] الكافي في سقوط التعبد به.

ومنهم من جعله: عبارة عن «إسقاط[4] القضاء».

وهو باطل: لأن «القضاء» إنما يجب بأمر جديد[5]، (وعدمه بعدم ذلك الأمر)[6].

ولأنا نعلل «سقوط القضاء» بـ «الإجزاء»، والعلة غير المعلول.

و«عدم الإجزاء» هو: عدم الكفاية في سقوط التعبد به.

و«الفعل» إنما يوصف بالإجزاء: إذا أمكن وقوعه على وجهين، كالصلاة.

فأما إذا لم يمكن - كمعرفة الله تعالى: إذ لا يقع إلا على وجه واحد، وهو: كونها[7] معرفة. - فلا.

٥ - التقسيم الخامس:

«العبادة»[8] إما أن لا يكون لها وقت معين: فلا[9] توصف بـ «الأداء» و«القضاء»[10].

---

(١) في (هـ) زيادة: «ولا واسطة».

(٢) الفرق بين الصحة والإجزاء: أن الصحة أعم لأنها تقع صفة للعبادات والمعاملات، وأما الإجزاء فلا يوصف به إلا العبادات فقط. نهاية السول ١/٤٥ ومعه الإبهاج ٤٤.

(٣) المراد بالأداء: الإتيان. فيشمل الأداء المصطلح عليه والقضاء والإعادة فرضاً كان أو نفلاً. ولمعرفة ما يطلق عليه القضاء والأداء والإعادة لغة وما يراد منها اصطلاحاً. عند الإمام الشافعي وأبي حنيفة.
راجع التلويح على التوضيح ١/١٦٠ - ١٦١ وجمع الجوامع ١/١٠٨ - ١١٧ ونهاية السول ١/٤٥ ومعه الإبهاج ودستور العلماء ١/٦٠ - ٦١.

(٤) في (هـ) «سقوط القضاء».

(٥) عبارة (هـ) «لأن القضاء بأمر جديد» وكذا في (ر).

(٦) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٧) في (ر) «كونه».

(٨) في (ر) «العادات».

(٩) في (هـ) «ولا».

(١٠) في (هـ) زيادة «كالتسبيحات والأذكار» وفي (ر) «كالتسبيحات».

أو يكون. والإتيان بها خارج أوقاتها، يسمى: «قضاء» وفي أوقاتها: إما أن يكون مسبوقاً بأداء مختل، ويسمى: «إعادة». أو لا يكون، ويسمى: «أداء[1]»[2].

وههنا[3] بحثان:

١ - **أحدهما**: أن المكلف إذا ظن -أنه لا يعيش إلى آخر الوقت: تضيق عليه الواجب الموسع[4].

ثم إن عاش إلى آخر الوقت، فأتى به - فهو: «قضاء» عند القاضي أبي بكر[5]،

---

(١) عبارة (هـ): «وفي أوقاتها إما أن يكون مسبوقاً بأداء مختل أو لا يكون والأول إعادة والثاني أداء».

(٢) قال ابن السبكي: «فإن فعل في وقته فهو أداء، سواء فعله مرة أخرى قبل ذلك أم لا. هذا هو الذي نختاره. وهو مقتضى إطلاقات الفقهاء ومقتضى كلام الأصوليين القاضي أبي بكر في التقريب والإرشاد، والغزالي في المستصفى، والإمام في المحصول. ولكن الإمام لما أطلق ذلك ثم قال إنه إن فعل ذلك ثانياً بعد ذلك سمي إعادة ظن صاحب الحاصل والتحصيل أن هذا مخصص للإطلاق المتقدم فقيداه وتبعهما البيضاوي فإنه كثيراً ما يتبع الحاصل. وليس لهم مساعد من إطلاقات الفقهاء ولا من كلام الأصوليين. فالصواب أن الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقاً مسبوقاً كان أو سابقاً أو منفرداً. الإبهاج ٤٧/١ وانظر المستصفى ٩٥/١ والمحصول ٤٢/١.

(٣) في (هـ) «وهنا» كذا في (ص) و(ر).

(٤) عبارة (هـ) «... إنه لا يعيش إلى آخر الوقت الواجب الموسع وجب عليه أداؤه في الحال.

(٥) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور.
والباقلاني. منسوب إلى الباقلي وبيعه. وفيه لغتان: ١ - تشديد اللام مع قصر الألف ٢ - تخفيف اللام مع المد. وهي شبه شاذة لأجل زيادة النون فيها. وقد أنكرها الحريري وقال من قصر قال: باقلي ومن مد قال في النسب: باقلاوي، وباقلائي بالإبدال وعدمه.
كان الباقلاني من كبار فقهاء المالكية حجة في علم الأصول والحديث متكلماً على مذهب أهل السنة وطريقة الأشعري. نشأ بالبصرة وسكن بغداد واشتغل بالتأليف والكتابة، وله مناظرات كثيرة.
من مصنفاته: إعجاز القرآن، الانتصار، كشف الأسرار الباطنية، الملل والنحل، مناقب الأئمة، المقدمات في أصول الديانات، المقنع في أصول الفقه. مات سنة ٤٠٣ هـ.
أنظر ترجمته في: الوافي بالوفيات ١٧٧/٣ ومرآة الجنان ٦/٣ ووفيات الأعيان ٢٦٩/٤ والديباج المذهب: ٢٦٧ وكشف الظنون ٥٩/٦ وشذرات الذهب ١٦٨/٣ وترتيب المدارك للقاضي عياض ٥٨٥/٤ - ٦٠٢ وتبيين كذب المفتري ٥٦، ٢١٧، وروضات الجنات ٣٤٣/٧ - ٣٤٦ والأنساب للسمعاني الورقة ٦١ - ٦٢، واللباب ٩٠/١ وطبقات المراغي ٢٣٣/١ - ٢٣٥ والكنى والألقاب للقمي ٦٣/٢، ومقدمة تحقيق كتابه: الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» وهامش التبصير في الدين ص ٧٧.

«إداء» عند الغزالي[1] رحمهما الله[2].

٢ ـ وثانيهما: أن العبادة لا تكون قضاء إلا إذا وجد سبب وجوبها، ثم إنه لم يوجد أداؤها: سواء وجب أداؤها، كالظهر المتروك. أو لم يجب، وحينئذٍ: فـ «إمكان

---

(١) هو أبو حامد. محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب حجة الإسلام، زين الدين الطوسي والغزالي. . بفتح الغين والزاي المشددة وبعدالألف لام ـ قال صاحب اللباب: «أظن أن هذه النسبة إلى الغزال. . وسمعت من يقول: إنه بالتخفيف نسبة إلى غزالة قرية من طوس. وهو خلاف المشهور.
ولد الإمام الغزالي سنة ٤٥٠ هـ أو ٤٥١ وكان من كبار فقهاء الشافعية وعظماء فلاسفة الإسلام ومن خيار السادة الصوفية الكرام. من أشهر مصنفاته: «المستصفى» و «المنخول» و «شفاء الغليل» و «الوسيط» و «البسيط» و «الوجيز» و «إحياء علوم الدين».
مات سنة ٥٠٥ هـ. له ترجمة في طبقات الأسنوي ٢٤٢/٢ والمختصر في أخبار البشر ٢٣٦/٢، والمنتظم ١٦٨/٩ وهدية العارفين ٧٩/٦ وطبقات ابن هداية: ١٩٢ وهامشها، وطبقات الشافعية الوسطى ١٠٠/١ ـ ب وشذرات الذهب ١٠/٤ ـ ١٣ والوافي بالوفيات ٢٧٤/١ ـ ٢٧٧ وطبقات ابن السبكي ١٠١/٤ وتاريخ ابن خلكان ٦٦١/١ وتاريخ ابن الأثير ١٨٨/١٠ والتعليقات السنية: ٢٤٣ وطبقات الحسيني: ٦٩ وتاريخ ابن كثير ١٧٧/٢ والنجوم الزاهرة ٢٠٣/٥ ومرآة الزمان ٣٩/٨ ومفتاح السعادة ٥١/٢، ١١٩ ومرآة الجنان ١٧٧/٣ واللباب ١٧٠/٢ وكشف الظنون ١٦١٦/٢ والوفيات لابن قنفذ: ٥٦٦ وتبيين كذب المفتري ٥٣، ٥٦، ٢٩١ وما بعدها وروضات الجنات ٣/٨ ـ ٢٠ وجواهر البحار ٢/٣ طبقات الأصوليين ٨/٢ ـ ١٠ والفكر السامي ١٦٣/٤ وتاريخ فلاسفة الإسلام ص ٦٧ وما بعدها والكنى والألقاب للقمي ٤٩٢/٢ وظهر الإسلام ٨٤/٤، ١٦٥ والوسيط ص ٢٤٠ وتاريخ الأدب للزيات ص ٣٨٧ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ١٠١/٣ والمفصل في تاريخ الأدب ١٠٤/٢ وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ٢٠٢/٢، وحجة الإسلام الغزالي للندوي ومقدمة تحقيق كتابه «المنخول» ومقدمة تحقيق كتابه «شفاء الغليل» وجواهر الأدب ١٨٥/٢ وإعجام الاعلام: ١٦٢ والتاج المكلل ٣٨٨ ـ ٣٨٩ وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ١٧٧/٣.

(٢) وجهة القاضي أبي بكر فبما ذهب إليه: أن تعيّن وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه وإنما أوقعه بعده فانطبق عليه حد القضاء، ووجهة الغزالي: أنه لما انكشف خلاف ما ظن زال حكمه فصار كما لو علم أنه يعيش قال في المستصفى: ٩٥/١: «. . . فلو أخر وعاش. قال القاضي ـ رحمه الله ـ ما يفعله هذا قضاء لأنه تقدر وقته بسبب غلبة الظن. وهذا غير مرض عندنا فإنه لما انكشف خلاف ما ظن. زال حكمه وصار كما لو علم أنه يعيش. ثم قال في ص ٩٦: «فإذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بماعين وقته شرعاً ثم فلت الوقت قبل الفعل. هـ قال ابن السبكي في الإبهاج ٤٩/١ بعد ما قرر رأى الغزالي: «والحق معه في هذه المسئلة» وانظر المحصول ٤٢/١ ـ ٤٣.

الـوجوب» إمـا منتف عقلاً: كمـا في حق المجنون، أو شـرعاً: كمـا في (حق) الحائض. أو ثابت، والمانع من الوجوب إما من الله: كالمرض، أو من[1] المكلف كالسفر[2].

فالمعتبر في «كـون العبادة قضـاء» لا وجوب أدائهـا، بل إنعقـاد[3] سبب وجوب أدائها.

وإلا: لما كانت عبادة النائم والساهي[4] والحائض - في غير وقتها - قضاء.

٦ - التقسيم السادس:

«الحكم لا يثبت إلا لموجب، فإن كان سليماً عن المعارض فهو: «العزيمة»[5]، كأكثر التكاليف.

---

(١) لفظ «من» ساقط من (ر).

(٢) عبارة (هـ) «إلا إذا وجد سبب وجوبها مع أنه لم يوجد أداؤها ثم ترك أدائها إما مع الوجوب كالصلاة المتروكة أو دونه والترك دون الوجوب إما مع عدم إمكان الأداء إما عقلاً كما في الجنون والنوم، أو شَرْعاً كما في الحيض، أو مع إمكان الأداء والمانع حينئذ من الوجوب إما من الشارع كالمرض أو المكلف كالسفر.

(٣) لم ترد زيادة «انعقاد» في (ر) ولا في (هـ).

(٤) لم ترد زيادة «والساهي» في (هـ) ولا في (ر).

(٥) العزيمة في اللغة: القصد المؤكد من عزم على الشيء عزماً - من باب ضرب - عقد ضميره على فعله. قال الجوهري: «عزمت على كذا عزماً وعزماً - بالضم - وعزيمة وعزيماً إذا أردت فعله وصممت عليه. كما قال تعالى: ﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾. أي جزماً وتصميماً بليغاً. وسمي بعض الرسل أولى العزم لتأكيد قصدهم في الحق.
وأما العزيمة في لسان حملة الشرع: فقد عرفها الإمام الغزالي بأنها: عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله.
أنظر: المستصفى ٩٨/١، والكشاف ٢٥٤/٢، والأحكام للآمدي ١٢٢/١ والجلال المحلى على جمع الجوامع ١٢٣/١ ونهاية السول ٥٢/١، وتعريفات الجرجاني: ٨٠، والمصباح ٦٢٤/٢، والمذكرة ص ٩٠.

وإن كان معارضاً فهو: «الرخصة»[1]، كحل الميتة للمضطر[2] ثم «الرخصة»[3] قد يجب: كتناول الميتة للمضطر، وقد لا يجب: ككلمة الكفر على المكره.

---

(١) الرخصة ـ بتسكين الخاء ـ في اللغة: عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه يقال: رخص السعر إذا تيسر وسهل. في المصباح ٣٤٣/١: «والرخصة وزان غرفة وتضم الخاء للإتباع والجمع رخص ورخصات. مثل غرف وغرفات والرخصة التسهيل في الأمر والتيسير يقال: رخص الشرع لنا في كذا ترخيصاً وأرخص إرخاصاً إذا يسره وسهله. هـ. وأما في الشرع: فقد عرفت بعدة تعريفات. أذكر منها تعريف الآمدي وهو أنها: ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم.
أنظر الأحكام للآمدي ١٢٢/١ والجلال المحلى ١٢٠/١ والمستصفى ٩٨/١ ـ ٩٩ والمحصول ٤٦/١ ونهاية السول ٥١/١ ومعه الإبهاج والتقرير والتحبير ١٤٦/٢، ١٤٨ ومشكاة الأنوار في أصول المنار ٦٨/٢، وتعريفات الجرجاني: ٥٨ ودستور العلماء ١٣٢/٢.

(٢) يمكن أن يقال: أكل الميتة للمضطر ليس برخصة لأنه واجب. ولا مانع من أنه يطلق عليه رخصة من وجه وعزيمة من وجه. فمن حيث قيام الدليل المانع سمي رخصة، ومن حيث الوجوب سمي عزيمة.
واختلفوا في حكم أكل الميتة ونحوها في حالة الضرورة هل تصير مباحة؟ أو تبقى على الحرمة ويرتفع الإثم؟ والمختار عند الجمهور أنها تصير مباحة وأن الحرمة ساقطة. وفرعوا على هذا الخلاف ما إذا حلف لا يأكل حراماً فاضطر إلى أكل الميتة فأكلها هل يحنث أم لا؟ فمن قال إنها تصير مباحة عند الضرورة يقول بعدم الحنث لأنه لم يأكل حراماً، ومن قال إن الحرمة باقية والضرورة إنما رفعت المؤاخذة عن المضطر فقط قال إنه يحنث لأنه أكل حراماً. وقد حلف لا يأكل حراماً. قال ابن نجيم: «والحق قول الجمهور فلا حنث».
أنظر مشكاة الأنوار ٧١/٢ والأحكام للآمدي ١٢٣/١ والجلال المحلى على جمع الجوامع ١٢٢/١ وسلم الوصول ١٢١/١ ـ ١٢٢ والتلويح على التوضيح ١٢٩/٢ والتقرير والتحبير ١٥٢/٢ وتفسير الطبري ٥١/٢، وتفسير النيسابوري ١٢٤/٢.

(٣) تنقسم الرخصة إلى ثلاثة أقسام: ١ ـ واجبة. كأكل الميتة للمضطر، ٢ ـ مندوبة. كالقصر في السفر عند توفر الشرط ٣ ـ مباحة. كالسلم والعرايا. ثم إن العلماء اختلفوا في أن الرخصة والعزيمة هل هما قسمان من أقسام الحكم؟ أم هما من أقسام الفعل الذي هو متعلق الحكم؟ كلام الإمام الرازي في المحصول يقتضي أنهما أقسام الفعل حيث قال: «الفعل الذي يجوز للمكلف الإتيان به إما أن يكون عزيمة أو رخصة» فتراه جعل مورد التقسيم إلى رخصة وعزيمة هو الفعل. وأما تاج الدين الأرموي فقد جعلهما قسمين للحكم وتابعه على ذلك القاضي البيضاوي وسراج الدين الأرموي.
أنظر المحصول ٤٦/١ ـ ٤٧ والمستصفى ٩٩/١ والأحكام للآمدي ١٢٢/١، والمنتخب ١ ق ٤ ـ أ والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل ق ٩ ـ ب والمنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ٥١/١.

وإذ قد تكلمنا في الحكم الشرعي، فلنتكلم في مدركه[1].

وهو[2]: «السمع» عندنا، دون «العقل».

٤ ـ الفصل الرابع: في تحسين العقل، وتقبيحه[3].

«الحسن» و«القبح»، يراد بهما[4] مرة: «الملاءمة» و«المنافرة» الطبيعيتان. ولا شك في كونهما عقليتين.

وقد يراد بهما: «صفات الكمال والنقص»، كقولنا: «العلم حسن، والجهل قبيح». وهما عقليان[5] أيضاً.

وقد يراد بهما: «كون الفعل متعلق المدح أو[6] الذم عاجلاً، أو[7] الثواب أو العقاب آجلاً» ـ وهما شرعيان عندنا، عقليان عند المعتزلة.

ثم قالوا: «الفعل»[8] يشتمل على «صفة»: توجب الحسن أو[9] القبح.

---

(١) في (هـ) «في مداركه» وكذا في (ر).

(٢) في (هـ) «وهي» وكذا في (ر).

(٣) راجع المسألة في المستصفى ١/٥٥ وما بعدها، والأحكام للآمدي ١/٧٦ وما بعدها والمحصول ١/٤٩ وما بعدها والمنتخب ١/ق ٤ ـ ٥ والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل ق: ٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٥٤، وما بعدها ونهاية السول ١/٨٥ وما بعدها ومعه الإبهاج وإرشاد الفحول: ٧ ـ ٨ وكشف الأسرار للبزدوي ١/١٨٣ والتوضيح مع التلويح ١/١٧٣، ١٨٩ ومشكاة الأنوار ١/٥٣ ـ ٥٤ والمواقف بشرح الجرجاني ١/١٧٨ ومعه حاشيتا السيالكوتي والفناري وأصول الفقه لأبي زهرة ص ٧٠ ـ ٧٦ وضحى الإسلام ٢/١٥٤.

(٤) في (ر) «منهما».

(٥) في (ر) «عقليتان».

(٦) في (ر) «والذم».

(٧) في (هـ) «والثواب» وفي (ر) «والثواب والعقاب».

(٨) في (ر) «العقل».

(٩) في (ر) «والقبح».

ثم[1] «التهدي» إلى تلك الصفة ـ المحسنة أو[2] المقبحة ـ قد يكون بديهياً: كحسن إنجاء الغرقى والهلكى.

وقد يكون نظرياً: كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار.

وقد لا يتهدى إليها بمحض العقل[3]، بل بالسمع ـ كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال.

لنا في المسألة: أن «أفعال العباد» إما إضطرارية، أو إتفاقية. وعلى التقديرين، فلا يتعلق بهما[4] مدح ولا ذم.

و[5]إنما قلنا «إنها إما[6] إضطرارية، أو إتفاقية»[7]: لأن «قدرة العبد» إما على الفعل، أو الترك، أو الفعل والترك، أو لا على الفعل ولا على الترك.

فإن كانت على الفعل فقط: كان الفعل إضطرارياً، لأن الترك لما كان محالاً، كان الفعل واجباً: إذ لا ارتفاع للنقيضين[8].

وكذا إن كانت على الترك: لم يكن الفعل مقدوراً[9] له.

وكذا إن كانت لا على الفعل، ولا على الترك.

وأما إن كانت على الفعل والترك: فإما أن يصدر عنها[10] الفعل بدلاً عن الترك لمخصص[11]، أو لا.

---

(١) في (ر) «والتهدي» وفي (هـ) «والهدى».
(٢) في (ر) «والمقبحة».
(٣) عبارة (هـ): «وقد لا يهتدي إليها من طريق العقل».
(٤) في (هـ) «بها».
(٥) الواو ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).
(٦) «أما» غير موجودة في (هـ).
(٧) في الأصل زيادة «وذلك».
(٨) في (ر) «لنقيضين».
(٩) في (هـ) زيادة «مباشراً».
(١٠) في (ر) «عنهما».
(١١) في (ص) «المخصص».

والثاني إتفاق محض.

والأول: ذلك المخصص ليس يكون فعلاً من أفعال العباد[1]، وإلا لعاد إليه الكلام، ولزم التسلسل أو[2] الدور. بل يكون ذلك[3] المخصص من أفعال الله تعالى.

والفعل - عند المخصص[4] - إما أن يكون واجباً، أو لا يكون.

والأول إيجاب، والثاني إتفاق.

فثبت: أن أفعال العباد كلها إما إيجابية، أو إتفاقية.

وأما أنه لا مدح ولا ذم على الفعل الواجب أو[5] الإتفاقي، فبالإتفاق.

وأما الخصم: فإنه يدعى الضرورة مرة، والإستدلال أخرى[6].

١ - أما «الضرورة»، فقالوا: حسن الصدق والإنجاء، وقبح الكذب[7] والظلم - معلوم بضرورة العقل.

وليس ذلك من قبل[8] التدين. فإن «البراهمة»[9] - الذين لا يتشرعون - يدركون

---

(١) في (ر) «العبد».
(٢) في (ر) «والدور».
(٣) لفظ «ذلك» ساقط من (ر) وكذا من (هـ).
(٤) في (ر) «للمخصص».
(٥) في (هـ) «والاتفاقي».
(٦) عبارة (هـ) «فإنه يدعي مرة الضرورة ومرة الاستدلال».
(٧) في (هـ) «وقبح الظلم والكذب». ذهب المعتزلة إلى أن حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أمر بديهي، وذهب الأشاعرة والحكماء إلى أنه من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة. أنظر المواقف ١٧٨/١.
(٨) في (ر) «قبيل».
(٩) البراهمة. طائفة من الهند تنتسب إلى رجل منهم يقال له براهم. وهم أصناف. منهم. أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ.
ومن مبادئهم إنكار النبوات أصلاً. ومنهم من قال. بنبوة آدم فقط، ومنهم من قال. بنبوة إبراهيم فقط.
أنظر الملل والنحل للشهرستاني ٢/٢٥٠ - ٢٥٥ والفرق بين الفرق ص ٢١٥ والحور العين ١٤٣ - ١٤٤ وتلبيس إبليس ٦٥، ٦٩ والمواقف. ٥٥٣، وظهر الإسلام ٢/٤ وتيسير التحرير ٣١/٣.

ذلك. فثبت أنه من جهة العقل[1].

والمقتضى له. كونه ظلماً فقط، لدورانه[2] معه في العقل.

٢ ـ وأما «الإستدلال»، فمن وجوه.

١ ـ **أولها**[3]: أن الفعل الواحد[4] لولا اختصاصه بصفة تقتضي الوجوب، وإلا. لكان الحكم بالوجوب من بين سائر الأحكام، على ذلك[5] الفعل من بين سائر الأفعال ـ ترجيحاً من غير مرجح، وهو محال.

٢ ـ **وثانيها**: أنه لولا تحسين العقل وتقبيحه، لحسن من الله كل فعل[6]، حتى إظهار المعجز[7] على يد الكذاب[8]. وهو إلباس للنبي بالمتنبي[9].

٣ ـ **وثالثها**: لولا القبح العقلي، وإلا. لما قبح منه الكذب. وذلك[10] برفع الوثوق عن[11] وعده ووعيده.

---

(١) عبارة (ر) «ولا يشك أنه من جهة العقل».

(٢) الدوران لغة. الطواف حول الشيء. واصطلاحاً. هو ترتب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية كترتب الإسهال على شرب السقمونيا. والشيء الأول. يسمى دائراً. والثاني. مداراً. وهو على ثلاثة أقسام. الأول. أن يكون المدار مداراً للدائر وجوداً لا عدماً. كشرب السقمونيا للإسهال. والثاني. أن يكون المدار مداراً للدائرة عدماً ولا وجوداً. كالحياة للعلم. والثالث. أن يكون المدار مداراً للدائرة وجوداً وعدماً. كزنا المحصن لوجوب الرجم عليه.
أنظر تعريفات الجرجاني ص ٥٦ ودستور العلماء ٢/١١٤.

(٣) لفظ «أولها» غير موجود في (ر) ويوجد بدله كلمة غير مقروءة.

(٤) في (هـ) «الواجب».

(٥) في الأصل «عليه من سائر الأفعال» وفي (ر) «سائر الأحكام فيه من بين سائر الأفعال».

(٦) في (هـ) زيادة «و» وكذا في (ر).

(٧) في (ر) «المعجزة».

(٨) في (هـ) «الكاذب».

(٩) عبارة (هـ) وهو تعجيز في الفرق بين النبي والمتنبي».

(١٠) في (هـ) «وهو».

(١١) في (ر) «من».

والجواب.

١ - أما قولكم[1]. «إنا نعلم بالضرورة حسن الصدق والإنجاء[2]، وقبح الكذب والظلم»، (فقد) قلنا: نعلم «الحسن» بمعنى الملاءمة، و«القبح» بمعنى المنافرة.

أما «الحسن» بمعنى. المدح والثواب عاجلاً وآجلاً، و«القبح» بمعنى. الذم والعقاب عاجلاً وآجلاً - فممنوع.

لا يقال: الظالم يستقبح الظلم وإن لاءم طبعه، فثبت أن ذلك الإستقباح غير النفرة[3].

لأنا نقول. لا نسلم أن الظلم يلائم[4] طبع الظالم، بل ينفر عنه طبعه، ولا يميل إليه. وإلا. لما تمكن من دفعه عن نفسه. والصدق يميل إليه: لكونه على وفق مصلحة العالم والكذب منفور[5] عنه. لأنه على مضادة[6] مصلحة العالم.

فهذه المحاسن والمقابح، كلها ميول ونفرات طبيعية. وهومسلم لا نزاع فيه، بل فيما ذكرناه[7].

قوله: «المقتضى للقبح كونه ظلماً، لدورانه معه»، قلنا. هذا منقوض بالمتضايفين[8]. فإنهما معاً في العقل، مع أن أحدهما ليس علة في/[9] الآخر.

---

(١) في (هـ) «قوله». وفي (ر) «والجواب قوله. . .».

(٢) «الإنجاء» ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٣) في (هـ) «المنافرة».

(٤) في (هـ) «لأم».

(٥) من نفر القوم عن الشيء أعرضوا وصدوا عنه. انظر المصباح ٢/٩٥٣.

(٦) في (هـ) «مضاد» وكذا في (ر).

(٧) وهو. الحسن بمعنى المدح والثواب عاجلاً وآجلاً، والقبح بمعنى الذم والعقاب عاجلاً وآجلاً.

(٨) في (ص) و (هـ) و (ر) «بالإضافات» والإضافة. حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى كالأبوة والبنوة. أنظر التعريفات ص ١٧ واللمعة للمذاري ص ٩ وجامع العلوم ١/١٣١ - ١٣٢.

(٩) في (هـ) «للآخر» وكذا في (ر).

سلمنا دليلكم. لكنه معارض. بما أن الظلم إضرار غير مستحق[1]، وعدم الإستحقاق لا تأثير له في القبح. لعدميته[2]، ووجودية القبح. فبقي الإضرار وهو غير موجب للقبح[3]. لتخلفه عنه.

٢ ـ قوله ثانياً[4]: «لولا اختصاص الفعل[5] بصفة لأجلها يحكم عليه بالوجوب[6]، وإلا لحصل[7] الترجيح بلا مرجح». قلنا: إستحالة الترجيح بلا مرجح، تنفي التحسين والتقبيح.

وذلك لأنه لما استحال ذلك، لم تترجح فاعلية العبد إلا لمرجح، لا من العبد. دفعاً للتسلسل أو[8] الدور. [9] وعنده، يجب الفعل[10]. وحينئذٍ. لا يذم ذلك العبد ولا يمدح على الفعل الواجب.

٣ ـ قوله ثالثاً[11]: «لولا تحسين العقل وتقبيحه[12]. لجاز إظهار المعجزة على يد الكاذب. وهو ينفي الفرق[13] بين النبي والمتنبي». قلنا: هذا يبنى[14] على أن الله تعالى فعل المعجز، لأجل تصديق الرسل[15]. وعندنا. أفعال الله لا تعلل بالأغراض.

(١) عبارة (هـ) «.. لكن له معارض وهو أن الظلم إضرار غير مستحق».
(٢) والقيد العدمي لا يصلح أن يكون علة للحكم الثابت، ولا أن يكون جزءاً للعلة إذ لو جاز استناد الأمر الثبوتي إلى الأمر العدمي لجاز استناد خلق العالم إلى مؤثر عدمي بأن تستند هذه الممكنات إلى مجموع مركب من أمر عدمي مع أمر وجودي. وحينئذ ينسد علينا باب معرفة كون الله تعالى موجوداً. وهو باطل بالإجماع. أنظر المحصول ١/٥٩ ـ ٦٠ والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل ق: ١٠.
(٣) زيادة (القبح) غير موجودة في (هـ).
(٤) في (هـ) «أولاً».
(٥) في (ر) «العقل».
(٦) في (ر) «... لأجلها الوجوب».
(٧) في (هـ) «وإلا لكان ترجيحاً بلا مرجح».
(٨) في (ر) «والدور».
(٩) «الواو» ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).
(١٠) في (ر) «العقل».
(١١) في (هـ) «ثانياً».
(١٢) في (هـ) «وإلا لجاز».
(١٣) في (هـ) «وحينئذ لا يبقى الفرق».
(١٤) في (هـ) «مبني».
(١٥) في (هـ) «الرسول» وكذا في (ر).

(وأيضاً: لو استدعت أغراضاً، لزم الجبر[١]. وفي لزوم الجبر، فساد التحسين والتقبيح العقلي.

فثبت. أن القول بالحسن والقبح باطل، سواء صح إظهار المعجز على يد الكذاب، أو لم يصح.

سلمنا أنه لغرض. فلو قلت[٢]: «إنه لا غرض إلا التصديق»[٣] . . .) وقد تقرر ذلك[٤] في علم الكلام[٥].

٤ - قوله رابعاً[٦]: «لولا التقبيح[٧] العقلي. لحسن منه كل شيء[٨] حتى الكذب، وهو ينفي الوثوق عن[٩] وعده ووعيده». قلنا: هذا - أيضاً -[١٠] يلزمكم. لأن الكذب - المتضمن لنجاة نبي أو ولي أو بريء - حسن عندكم واجب، والصدق - المتضمن لإهلاك حي[١١] بريء. كما إذا توعده[١٢] بقتله وإفنائه. - قبيح حرام، بل الواجب تصيير وعيده كذباً.

وعند هذا: فقد احتمل حسن الكذب من الله وقبح الصدق، وارتفع[١٣]؟ الأمان

---

(١) عبارة الإمام الرازي. «وتحقيقه أن توقف الرجحان على المرجح لزم الجبر. وإذا لزم الجبر لزم بطلان القبح العقلي. المحصول ١/٦١ والمنتخب ١ ق: ٦.

(٢) عبارة الرازي. «فلم قلتم أنه لا غرض سوى التصديق؟ المحصول ١/٦١.

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) ولا في (ر).

(٤) «ذلك» ساقطة من (هـ).

(٥) في (ر) «وقد تقرر في الكلام».

(٦) لم ترد زيادة «رابعاً» في (ر) وفي (هـ) «ثالثاً».

(٧) في (ص) وكذا في (هـ) و (ر). «لولا التحسين العقلي» والمعنى معه غير مستقيم لأن المانع من تحسين كل شيء يصدر من الله هو التقبيح العقلي عندهم لا التحسين العقلي.

(٨) في (ر) «ومتى».

(٩) لفظ (ر) «من».

(١٠) في (ر) «قلنا أيضاً هذا يلزمكم».

(١١) لفظ «حي» ساقط من (ر).

(١٢) في (هـ) «توعده» في المصباح. ٢/١٥٣٣. «وتوعدته تهددته وتواعد القوم في الخير وعد بعضهم بعضاً».

(١٣) عبارة (هـ) «وعند ذلك يحتمل حسن الكذب من الله ويرتفع الأمان».

عن[1] وعده ووعيده. فثبت: أن هذا الإلزام مشترك.

وإذا بطل الحسن والقبح العقليان. لم يجب شكر المنعم عقلاً، ولا كان للأفعال حكم قبل[2] بعثة الرسل.

غير أن أصحابنا[3] سلموا تحسين العقل وتقبيحه، وزيفوا مذاهب[4]، المعتزلة في المسألتين[5]. فلنقل نحن ـ أيضاً ـ على نهجهم:

٥ ـ **الفصل الخامس:** في أن[6] «المنعم لا يجب شكره عقلاً، خلافاً للمعتزلة[7] لنا وجهان.

---

(١) في (ر) «من».
(٢) في (ر) «بعث».
(٣) يعني أهل السنة وتسليم أهل السنة بتحسين العقل وتقبيحه إنما هو تسليم فرضي وجدلي يراد به إبطال مذهب الخصم بإبطال ما يترتب عليه. فكلام المعتزلة ساقط في هذا الفرع وإن سلم لهم ذلك الأصل. انظر المحصول ١/٨٢.
(٤) في (هـ) «مذهب».
(٥) في (ر) «في المسئلة».
(٦) لفظ «أن» ساقط من (ر).
(٧) الشكر. عبارة عن معروف يقابل النعمة. سواء كان باللسان أو باليد أو بالقلب فشكر الله تعالى يعني الاعتراف بنعمه، وفعل ما يجب فعله من الطاعات، وترك ما يجب تركه من المعاصي، واعتقاد أن كل نعمة فمن الله وإنه المتفضل بذلك ويتعدى الشكر في الأكثر باللام ـ فيقال. شكرت له شكراً وشكراناً. وربما تعدى بنفسه. فيقال. شكرته. وأنكره الأصمعي في السعة وقال. بابه الشعر وقول الناس في القنوت «نشكرك» «ولا نكفرك» لم يثبت في الرواية المنقولة عن عمر على أن له وجهاً وهو الازدواج. والفرق بين الحمد والشكر ـ أن الحمد أعم لأنه يكون عن يد وعن غير يد والشكر لا يكون إلا عن يد، وأن الحمد يستعمل لصفة في الشخص، وأما الشكر فلا يكون إلا في مقابلة الصنيع فنقول. حمدته على شجاعته. ولا يصح أن تقول. شكرته عليها. وهناك فروق أخرى. هذا. وقد اتفق العلماء على أن شكر المنعم واجب شرعاً واختلفوا في وجوبه عقلاً.
ذهب جمهور أهل السنة إلى أنه لا يجب، وأنه لا إثم على تاركه ما لم تبلغه الدعوة ومما استدلوا به على ذلك قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ وذهب المعتزلة إلى أنه كما يجب شرعاً يجب عقلاً. وعليه فمن لم تبلغه دعوة نبي فإنه يأثم بتركه لما عنده من العقل الذي يرشد إلى وجوبه. بناء على قاعدة التحسين والتقبيح. ووافقهم على هذا جماعة من أهل السنة. منهم الصيرفي وابن سريج والقفال وابن أبي هريرة والقاضي أبو حامد المروزي. وقد التمس بعض العلماء العذر لهؤلاء في موافقتهم للمعتزلة بأنهم لم يكن لهم قدم راسخ في الكلام، وأنهم ربما طالعوا كتب المعتزلة فوجدوا فيها هذه =

١ ـ **الأول**: أنه لو تحقق[1] الوجوب قبل البعثة، لعذب تاركه. ولا تعذيب قبل البعثة. فلا وجوب.

أما الملازمة. فبينة.

وأما أنه لا تعذيب، فلقوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2] نفى التعذيب إلى غاية البعثة، فينتفي. وإلا، وقع الخلف في خبره[3] تعالى، وهو محال.

٢ ـ [4]**والثاني**: أنه لو وجب الشكر، لكان إما لفائدة المشكور، أو لغيره[5] أو لا لفائدة. والأول باطل. لتقدسه سبحانه عن الفوائد.

= العبارة «شكر المنعم واجب عقلاً» فسحرتهم بطلعتها البهية دون أن يدركوا فيها تشعبهم عن أصول القدرية.

وقد اقتنع ابن السبكي بهذا العذر بالنسبة لمن عدا القفال وأما بالنسبة للقفال فاستبعده لأن القفال إمام من أئمة الكلام. ورأى ابن السبكي في القفال أنه كان علي الاعتزال واستدل على رأيه هذا بمقالات القفال الموافقة لآراء المعتزلة التي من ضمنها هذه المقالة. أعني «شكر المنعم واجب عقلاً» وقوله «يجب العمل بخبر الواحد عقلاً، وبالقياس عقلاً. وقد نقل ابن السبكي عن أبي الحسن الطبري المعروف بـ «الكيا» أنه قال. مسألة شكر المنعم غير مسألة التحسين والتقبيح بيانه. أنا نقول. ليس الشكر اللفظ فما معناه؟ فإن قالوا. المعرفة. قلنا. المعرفة تراد للشكر. فكيف تكون نفس الشكر؟ فلا بد أن تتقدم على الشكر، فإنما شكر من عوف وإن قالوا. نعني بالشكر ما تعنون أنتم. قلنا. الشكر عندنا. امتثال أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، وإن قالوا. فنحن نقول. الشكر. هو. الإقدام على المستحسنات واجتناب المستقبحات قلنا. فهذه. هي. مسألة التحسين والتقبيح بعينها. قال. ولكنا أفردناها بالكلام على عادة المتقدمين.

الإبهاج ١/٨٩ ـ ٩٠ وانظر المستصفى ١/٦١ ـ ٦٢ والمنخول ص ١٤ وما بعدها والأحكام للآمدي ١/٨٣ وما بعدها والمحصول ١/٧٤ ونهاية السول ١/٨٨، والجلال المحلى على جمع الجوامع ١/٦٠ وما بعدها ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١/٤٧ ـ ٤٨ وتعريفات الجرجاني ٦٨ والمصباح ١/٤٨٩ والجاسوس على القاموس ص ٩٠ ودستور العلماء ٢/٦٤ ـ ٦٥ و ٢٢٢ والمذكرة ص ٦٦.

(١) في (هـ) «لو وجب الشكر على النعمة».

(٢) الآية «١٥» من سورة الإسراء. وانظر تفسير الرازي ٢٠/١٧٢.

(٣) في (ص) وفي (هـ) وفي (ر) «في قول الله تعالى».

(٤) «الواو» ساقطة من (هـ).

(٥) في (هـ) «أو غيره» وكذا في (ر).

والثاني باطل. لأن تلك الفائدة إما جلب نفع، أو دفع ضرر[1].
والأول باطل، لوجهين.

أما (أولاً): فلعدم وجوب جلب النفع، واستلزامه عدم وجوب[2] جلب ما يفضي إليه. لأن المقصد إذا لم يجب. كانت الوسيلة بعدم الوجوب أولى.

وأما (ثانياً): فلأن ذلك النفع يمكن[3] إيصاله إلى ذلك المنتفع، بدون توسيط الشكر. (لأنه) مقدور[4] لله. فيفوض أمره إلى الله إيصالاً ورداً[5]، فيضيع الشكر في البين.

والثاني - أيضاً - باطل - لأن الضرر المدفوع بالشكر، إما عاجلي أم آجلي.
والأول باطل. لكون الشكر محض التعب عاجلاً.
والثاني[6] - أيضاً - باطل، لوجهين[7].
أما (أولاً)، فللوجه الأخير من وجهي الفائدة.
وأما (ثانياً). فلأن الشكر محتمل التبعة في الآجل، لوجوه.

١ - **أولها**[8]. أنه تصرف في ملك الغير، بغير إذنه.

٢ - **وثانيها**[9]. أنه استهزاء بالله. لأن نعم الله على[10] عباده - بالنسبة إلى خزائنه - كلقمة خبز أنعم بها ملك على بعض المساكين، ثم إن شكر المسكين على اللقمة للملك - في المحافل - إستهزاء به. فكذلك شكر العباد لله، على ما أولاهم من النعمة.

---

(١) في (هـ) «ضر».
(٢) كلمة «جلب» غير موجودة في (هـ) ولا في (ر).
(٣) لفظ «يمكن» ساقط من (ر).
(٤) عبارة (هـ) «فلأن ذلك النفع إيصاله إلى ذلك المنتفع بدون توسيط الشكر مقدور لله».
(٥) عبارة (هـ) «وتركا» وكذا في (ر).
(٦) وهو. الآجلي.
(٧) في (هـ) «لوجوه».
(٨) في (ص) «منها» وكذا في (ر).
(٩) في (ر) «ومنها».
(١٠) في (ر) «عبيده» وكذا في (هـ) مع زيادة «جملة قبلها».

٣ ـ **وثالثها**[1]. أنه يحتمل أن[2] لا يقع على الوجه اللائق، والنسق الموافق.

وإذا كان الشكر محتملاً[3] لهذه الأضرار في الأجل، لم يجب في العاجل[4] لدفع الأضرار الآجلة ـ جزماً.

٤ ـ **ورابعها**. أن العبد إذا حاول مجازاة المولى على إنعامه، استحق التأديب. والإشتغال بالشكر كذلك. فلا يجوز[5]).

وأما الوجوب لا لفائدة، فباطل لوجهين.

١ ـ **أولهما**: أنه عبث، وهو قبيح.

٢ ـ **وثانيهما**: أنه إذا كان لا[6] لفائدة. فلا ذم ولا مدح، ولا ثواب ولا عقاب. وهي من[7] لوازم الوجوب. فلا وجوب جزماً.

فإن قيل. لم لا يجوز أن يجب لنفس كونه شكراً، لا لفائدة زائدة؟ وجواز ذلك ظاهر. إذ لو وجب كل شيء لوجوب غيره، لتسلسلت[8] الواجبات. وهو محال. سلمناه، لكن. لم لا يجوز أن يجب لدفع ضرر الخوف في الآجل؟.

قوله: «الشكر كما يحتمل دفع ضرر الخوف، فهو محتمل للأضرار التي ذكرناها». قلنا: بلى[9]، ولكن. إحتمالات مرجوحة قطعاً. لما أنا نعلم بالضرورة أن

---

(١) في (ر) «ومنها».
(٢) في (ر) «أنه».
(٣) في (ر) «موافقاً».
(٤) في (هـ) «في الحال» وكذا في (ر).
(٥) ما بين القوسين غير موجود في (هـ). ولا في (ر).
(٦) في (هـ) «لا فائدة».
(٧) لفظ « من» ساقط من (ر).
(٨) في (ر) «تسلسلت» وكذا في (هـ).
(٩) بلى. حرف إيجاب فإذا قيل. ما قام زيد. وقلت في الجواب. بلى. فمعناه إثبات القيام، وإذا قيل. أليس كان كذا؟ وقلت. بلى. فمعناه التقرير والإثبات. ولا تكون إلا بعد نفي. إما في أول الكلام. كما تقدم، وإما في إثنائه كقوله تعالى ﴿**أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى**﴾ وقد يكون مع النفي استفهام وقد لا يكون. فهو أبداً يرفع حكم النفي ويوجب نقيضه وهو. الإثبات. المصباح ١/١٠٠ وانظر المغني لابن هشام ١/١٠٤ ودستور العلماء ١/٢٥٥.

المواظبة على الخدمة، أسلم وأنجى من الإعراض عنها. سلمناه، لكن. لم لا يجب بلا فائدة؟.

قوله: «إنه عبث، وهو قبيح». قلنا: قاعدة الحسن والقبح باطلة على رأيكم، فلا احتجاج لكم[1] بها[2].

ثم هذه النكتة[3] منقوضة بالوجوب الشرعي. فإنها تنفيه، مع ثبوته بالإتفاق.

سلمنا سلامتها عن النقض، لكنها معارضة بوجهين:

١ - **أحدهما** أن وجوب شكر المنعم تقضي به البديهة، فلا يمكن نفيه بالإستدلال.

٢ - **وثانيهما** أن «الشكر» و«معرفة الله تعالى» متلازمان والمعرفة واجبة. فالشكر كذلك.

أما «التلازم». فبالإجماع.

وأما «وجوب المعرفة عقلاً». فلأنه لولاه للزم[4] إفحام الرسل، إذ كان للناس التأبي[5] عن النظر في دلالة المعجزة، إلى الوجوب. فكان لا وجوب إلا بعد الشريعة المتأخر تقررها عن النظر. وهو دور، وفيه تعجيز[6] الأنبياء عن إثبات النبوة.

فالجواب[7]. قوله. «لم لا يجوز وجوبه لنفس كونه شكراً؟».

قلنا: تقسيمنا حاصر قطعاً[8]. [9]فكونه شكراً. إن كان[10] لفائدة فهو القسم الأول، وإن لم يكن فالثاني.

---

(١) لم ترد زيادة «لكم» في (ر).

(٢) عبارة (هـ) «فلا يمكنكم الاحتجاج بها».

(٣) النكتة. هي. مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان فكر. من نكت رمحه بأرض. إذا أثر فيها. وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استنباطها. تعريفات الجرجاني ص ١٢٨ ودستور العلماء ٤١٨/٣.

(٤) في (هـ) «لزم» وفي (ر) «لولا هو لزم».

(٥) التأبي. هو. الامتناع عن الشيء.

(٦) في (هـ) «إعجاز».

(٧) في جميع النسخ «الجواب».

(٨) لفظ «قطعاً» ساقط من (ر).

(٩) في الأصل «وكونه».

(١٠) في (هـ) «فائدة» وكذا في (ر).

قوله: «لم لا يجوز وجوبه لدفع ضرر الخوف في الآجل؟».
قلنا: لما بيّنا. أنه يحتمل الضرر[١]- أيضاً - في الآجل.
قوله: «تلك[٢]الإحتمالات مرجوحة، لأن الخدمة أوفق على كل حال».
قلنا: بالنسبة إلى من تسره الخدمة ويسوءه الإستكبار، لا على الإطلاق. والله - سبحانه - يتقدس عن المسرات والمساءات.
قوله: «لم لا يجوز وجوبه لا لفائدة؟».
قلنا: لما بينا. أنه عبث وقبيح.
قوله: «قاعدة الحسن([٣]والقبح - عندكم -[٤]) باطلة».
قلنا: نحن تكلمنا في هذه المسألة، بعد تسليم تلك القاعدة.
قوله: «ينتقض هذا بوجوب الشكر سمعاً».
قلنا: لو صح الوجوب عقلاً، لما صح الوجوب لا عقلاً ولا شرعاً. على ما بيناه.
قوله[٥]: «البديهة تقضي بوجوب الشكر».

قلنا: لا نسلم[٦]، بل تقضي بوجوب الشكر لمنعم يسره الشكر. أما الذي لا يسره الشكر، فلا.

قوله: «الشكر والمعرفة متلازمان».
قلنا: بلى، ولكن. لا نسلم وجوب المعرفة عقلاً.
قوله: «لو وجبت المعرفة بالشرع، للزم[٧] إفحام الأنبياء».

---

(١) في (هـ) «الإضرار».
(٢) في (ص) «احتمالات» وكذا في (هـ).
(٣) لم ترد كلمة «القبح» في (هـ).
(٤) ما بين القوسين غير موجود في (ر).
(٥) في (ر) زيادة «قلنا».
(٦) عبارة (ر) «قلت لا أسلم».
(٧) في (هـ) «لزم» وكذا في (ر).

قلنا: لو وجبت[1] بالعقل، للزم[2] إفحام العقل أيضاً. إذ كان للعاقل أن لا ينظر ما لم يجب النظر، ولا يجب النظر ما لم ينظر. فإن وجوب النظر ليس ببديهي. لتوقفه على كون النظر مفضياً إلى معرفة الله تعالى، وأن لا مفضى إليها[3] إلا هو[4] وهما مقامان نظريان. والموقوف على النظري[5]، نظري لا محالة.

فثبت. أن هذا الإلزام مشترك، (وجوابكم فيه. جوابنا[6] بعينه[7]).

٦ ـ الفصل السادس: في حكم الأفعال الإختيارية، قبل[8] الشرائع[9].

فيه ثلاثة مذاهب.

---

(١) في (ر) زيادة «أيضاً».
(٢) في (هـ) «لزم أيضاً» وكذا في (ر) ولكن بدون زيادة «أيضاً».
(٣) في (هـ) «إليه». وكذا في (ر).
(٤) في (ر) «فهما».
(٥) في (هـ) «نظري» بدون الألف واللام.
(٦) عبارة (هـ) «فجوابكم بعينه هو جوابنا والله أعلم».
(٧) ما بين القوسين غير موجود في (ر).
(٨) في (هـ) زيادة «بعثة».
(٩) لا خلاف في وجود الحكم قبل بعثة الرسول، أو قبل بلوغ دعوته. لأن الحكم هو. خطاب الله تعالى. أي. كلامه النفسي القديم. وإنما الخلاف في تعلق الحكم بأفعال ـ من وجد قبل البعثة ـ الاختيارية تعلقاً تنجيزياً حادثاً. وقد قسموا هذه الأفعال إلى قسمين:
١ ـ الأول. أفعال ضرورية. على معنى أن الحاجة دعت إليها دعاءً تاماً بحسب الجبلة والطبيعة وإن صدرت من الشخص بمحض إرادته. وذلك كالتنفس في الهواء. وقد اتفقوا على أن هذا القسم يقطع العقل بإباحته، ويجزم بعدم المنع من فعله. ولم يخالف فيها إلا من جوز تكليف ما لا يطاق.
٢ ـ الثاني. أفعال اختيارية. تصدر عن العبد بمحض إرادته ولم تقتضها الجبلة ولا الطبيعة. وهي تنقسم إلى قسمين. ١ ـ الأول. أن يظهر للعقل دليل خاص به يدل على حكمه. بأن يدرك فيه مصلحة أو مفسدة، أو يدرك انتفاءهما وهو خمسة أقسام. ١ ـ حرام ٢ ـ واجب ٣ ـ مندوب ٤ ـ مباح ٥ ـ مكروه. ٢ ـ الثاني. أن لا يظهر للعقل فيه دليل خاص. وهذا القسم هو. محل الخلاف في هذه المسئلة. والخلاف فيها جار في خطاب التكليف وخطاب الوضع على حد سواء.
أنظر ما كتبه أستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق في المذكرة ص ٦٧ ـ ٦٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٦٢ ـ ٦٧.

١ ـ أولها: أنها مباحة. وهو مذهب معتزلة البصرة[1]، وبعض فقهائنا وفقهاء أبي حنيفة رحمة الله عليه[2].

٢ ـ وثانيها: أنها محرمة. وهو مذهب معتزلة بغداد، وبعض الإمامية[3] وأبي[4] علي بن أبي هريرة من فقهائنا.

---

(١) ومنهم الشيخان. أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم. المعتمد ٢/٨٦٨.

(٢) ما نقل عن بعض أهل السنة من أقوال في هذه المسئلة، تفيد الحرمة أو الإباحة فإنما هي. مبنية على التنزل وتسليم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين لا أنها مذاهب لهم في الواقع كيف ذلك؟.
وهم يقولون. إن الحكم لا يتعلق بفعل العباد إلا بعد بعثة الرسول، وبلوغ دعوتهم لمن بعثوا إليهم. وموضوع المسألة. إنما هو في حكم الأفعال قبل البعثة.
راجع ما كتبه أستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق في المذكرة ص ٦٩، وانظر المستصفى ١/٦٣ والأحكام للآمدي ١/٨٦ والمحصول ١/٨٥ وما بعدها ونهاية السول ١/٩٠ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٦٨ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١/٤٨ ـ ٥١.

(٣) الإمامية. فرقة من الشيعة. وهم القائلون بإمامة سيدنا علي ـ كرم الله وجهه ـ بعد المصطفى ﷺ نصاً ظاهراً وتعييناً صادقاً. وقالوا ما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام، وقالوا إن الإمامة بعد سيدنا علي تكون لأولاده. ويقولون إن هناك إماماً ينتظر خروجه آخر الزمان. ثم اختلفوا في هذا الإمام. فطائفة تقول. إنه موسى بن جعفر، وطائفة تقول. إنه إسماعيل أخوه. وطائفة تقول. إنه محمد بن الحسن بن علي وذهبت الكيسانية إلى أنه محمد بن الحنفية.
راجع الملل والنحل للشهرستاني ١/١٦٢ والفرق بين الفرق. ١٩ والفرق الإسلامية للبشبيشي ٢٨ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي. ٥٣ وما بعدها والحور العين. ١٥٧ والمواقف ٦٢٩ والتبصير في الدين ٢٠ واللباب ١/٦٧ وظهر الإسلام ٤/١٠٩ وما يليها وضحى الإسلام ٣/٢١٢ وجامع العلوم ١/١٨٨ ـ ١٨٩ وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ١/٥٥ وما بعدها.

(٤) هو. القاضي أبو علي الحسن بن الحسين البغدادي المعروف بابن أبي هريرة. لأن أباه كان يحب السنانير فيجمعها ويطعمها. كان أبو علي إماماً من أئمة الشافعية واحد أكابر فقهائهم. تفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي وجلس للتدريس ببغداد. له من المصنفات. «كتاب المسآئل» في الفقة. و «شرح مختصر المزني شرحين مبسوطاً ومختصراً. مات سنة ٣٤٥ هـ ببغداد.
أنظر ترجمته في طبقات الأسنوي ٢/٥١٨ وطبقات ابن هداية. ٧٢ وهامشها والعبر ٢/٢٦٧ وطبقات العبادي. ٧٧٦ ووفيات الأعيان ٢/٧٥ وطبقات ابن السبكي ٣/٢٥٦ وطبقات الشيرازي ١١٢ ومرآة الجنان ٢/٣٣٧، والفهرست ٣٠٢ وكشف الظنون ٦/٢٦٩ والفكر السامي ٣/١٣٦ والوفيات لابن قنفذ ٢١٠ وتاريخ التشريع الإسلامي ٣٦٨ وطبقات الأصوليين ١/٢٠٤ ٢٠٥.

٣ ـ وثالثها: التوقف. وهو مذهب أبي الحسن[1] الأشعري ـ رحمه الله ـ وأبي بكر الصيرفي[2].

ثم «التوقف» مرة يفسر[3]. بأنا لا ندري الحكم. ومرة[4]. بعدم الحكم. وهو الحق.

---

(١) هو. أبو الحسن. علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله. ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري الصحابي الجليل ولد سنة ٢٧٠ أو ٢٦٠ بالبصرة. وكان من أنصار مذهب السنة وتنسب إليه الطائفة الأشعرية، وكان متكلماً بارعاً قوي الحجة في الرد على الخصوم. وله مؤلفات كثيرة. منها. «كتاب الموجز» و «كتاب خلق الأفعال» و «كتاب الخاص والعام». مات سنة ٣٢٤ أو نيف وثلاثين وثلثمائة. هـ. ببغداد. له ترجمة في وفيات الأعيان ٢٨٤/٣ ـ ٢٨٦ وطبقات ابن السبكي ٣٤٧/٣، والديباج ١٩٣ ومرآة الجنان ٢٩٨/٢ وما بعدها وطبقات المفسرين ٣٩٠/١ ـ ٣٩٢ ومفتاح السعادة ١٥٢/٢، ٣١٨ وكشف الظنون ٦٧٦/٥، واللباب ٥١/١ وتاج التراجم الورقة ١٥ ـ أ والفكر السامي ١٠٨/٣ والبداية والنهاية ١٨٧/١١ وشذرات الذهب ٣٠٣/٢ ـ ٣٠٥، والأنساب للسمعاني. ٣٩ وتبيين كذب المفتري ٣٤ وما بعدها والتبصير في الدين ٥٢ وهامشها والمختصر في أخبار البشر ٩٥/٢ والملل والنحل للشهرستاني ٩٤/١ وهامشها وطبقات الأسنوي ٧٢/١ والفرق بين الفرق ٤٣ وهامشها ودائرة المعارف للطبرستاني ٧٧٥/١ وجواهر الأدب ١٨٤/٢ وطبقات المراغي ١٨٥/١، والكنى والألقاب للقمي ٤٦/١، وأعلام العرب للدجيني ١٦٠/١ والوسيط. ٢٣٩ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٢١٣/٣ والمفصل في تاريخ الأدب ١٠٤/٢ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٥١٧/٢ وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ١٩١/١ والجبائيان لفهمي خشيم ٣٥٥ ـ ٣٥٦ وانظر الهامش ورسالة الأخ طه جابر فياض ص ٢٣ من القسم الدراسي وهامش المنخول ص ٢٢ ت هيتو.

(٢) هو. أبو بكر. محمد بن عبد الله المعروف بابن الصيرفي الأصولي الفقيه الشافعي البغدادي. والصيرفي ـ بفتح الصاد ـ نسبة لمن يصرف الدنانير والدراهم. تفقه. الصيرفي علي ابن سريج وكان له دراية واسعة بعلم الأصول، وكان يقال. إنه أعلم الناس بالأصول بعد الإمام الشافعي. له من المصنفات «شرح الرسالة» و «كتاب الإجماع» مات سنة ٣٣٠ هـ بمصر.
له ترجمة في طبقات الشافعية الوسطى جـ ١ ق. ٧٩ ـ أ والوافي بالوفيات ٣٤٦/٣ وطبقات الأسنوي ١٢٢/١ وتاريخ بغداد ٤١٩/٥ وتاريخ ابن الأثير ١٣٩/٨ وطبقات ابن السبكي ١٦٩/٢ وتاريخ ابن خلكان ٦٤٥/١ والفهرست ٣٠٠ والشذرات ٣٣٩/٢ ومرآة الجنان ٢٩٧/٢ واللباب ٦٦/٢ وطبقات الحسيني. ١٨ وتذكرة الحفاظ ٤٣/٣ وتهذيب الأسماء ١٩٣/٢. ومفتاح السعادة ١٧٨/٢ وطبقات العبادي. ٦٩ والفكر السامي ١٣٤/٣ وطبقات ابن هداية ٦٣ وحسن المحاضرة ٣١٢/١ والأنساب للسمعاني ٣٥٨ وطبقات الشيرازي ١١١ وروضات الجنات ٣١٣/٧ ـ ٣١٥ وطبقات الأصوليين ١٩١/١.

(٣) في (ر) «يفسر مرة».

(٤) في (هـ) «وتارة».

لنا: أن أحكام الشرع متلقاة من الشرع، وحيث[1] لا شريعة قبل البعثة، فلا حكم.

و[2]احتج القائلون بالإباحة، بوجهين.

١ - **أحدهما**: أن تناول الفواكه - مثلاً - إنتفاع خال عن أمارات[3] المفسدة لا ضرر[4] فيه على مالكها. فيكون مباحاً. كالإستظلال بجدار الجار[5]، والإستنارة بأنوار الغير، والإقتباس[6] من ناره. والقيود كلها جلية، ودليل عليتها. دوران الإباحة معها.

ولا يقال. بأنا لا نسلم خلوه عن المفسدة، غايته أنا لا نعلم فيه مفسدة. ولكن. عدم العلم بالشيء، غير العلم بعدمه.

لأنا نقول. إنا لا ندعي خلوه عن المفسدة مطلقاً، بل. عن مفسدة ذات أمارة وهي المجتنب عنها عقلاً. لا المفسدة الإحتمالية. فالوقوف تحت الجدار المائل

---

(١) زيادة «حيث» لم ترد في (هـ) وفي (ر) وحيث لا شرع فلا حكم».

(٢) في (هـ) «احتج» بسقوط الواو وكذا في (ر).

(٣) أحياناً تكون المفسدة مستندة إلى أمارة، وأحياناً تكون خالية من الأمارة، والمستقبح من هذين القسمين. إنما هو القسم الأول. بدليل أنهم يلومون من جلس تحت جدار متداع إلى السقوط وإن لم يسقط بالفعل، أو سقط ولم يصبه منه أذى، ولا يلومون من جلس تحت حائط لم تبد عليه علامات السقوط وإن سقط عليه بالفعل. فتراهم ينيطون اللوم والتقريع لا بالمفسدة نفسها بل بأماراتها. انظر نهاية السول ١/٩٣..

(٤) لفظ (ص) و (هـ) و (ر) «لا مضرة».

(٥) في (ر) «الدار».

(٦) في المصباح ٢/٧٤٩ «قبس ناراً يقبسها - من باب ضرب - أخذها من معظمها.. وأقبسته ناراً وعلماً - بالألف - فاقتبس. والقبس - بفتحتين - شعلة من نار يقتبسها الشخص ومقياس - بكسر الميم - مثله. والمقبس - مثل مسجد - موضع مقياس. وهو. الحطب الذي اشتعل بالنار. هـ. وقال الجوهري - على ما نقله الأسنوي - «القبس شعلة من نار وكذلك مقباس. يقال. قبست منه ناراً أقبس قبساً فأقبسني. أي. أعطاني منه قبساً. وكذلك اقتبست منه ناراً» هـ وإذا كان الاقتباس يعني أخذ جزء من نار فلا يجوز بغير إذن مالكها لأنه قد يتضرر بالأخذ منها فالتمثيل به لما لا ضرر فيه غير صحيح والأولى التمثيل بالاستضاءة كما صنع الإمام الغزالي والآمدي.
أنظر المستصفى ١/٦٤ والأحكام للآمدي ١/٨٩ ونهاية السول ١/٩٣ ومعه الإبهاج ٩٢.

مجتنب عنه[1]. لقيام الأمارة. وتحت المستقيم القوي[2]، غير مجتنب عنه[3]. لعدم الأمارة. ولأن الإحتمالية قائمة في التحريم. فيجب الحل والحرمة، وهو محال.

٢ ـ و(**أما**) **الوجه الثاني**، فهو[4]. أن المآكل[5] اللذيذة خلقت مع إمكان أن لا تخلق، أو[6] أن لا تكون كذلك. ولم تخلق عبثاً. لاستحالته. فهي لغرض. وليس الغرض الإضرار بالإتفاق، ولا غير النفع بالإتفاق. ولا نفع للخالق.

فهي مخلوقة لمنافعنا. وانتفاعنا بها. إما الإلتذاذ والإغتذاء، أو[7] الإجتناب مع قيام الداعي إلى تناوله منها[8]، والإستدلال بشهي طعومها، على كمال قدرة الله تعالى[9]. وكل ذلك مما يتيسر بتناولها، فيستباح تناولها. لأن ما لا يتم المقصود إلا به، فهو مقصود.

واحتج أصحاب الحظر. بأنه تصرف في ملك الغير بدون إذنه، فيحرم. قياساً على الشاهد.

واحتج الفريقان على فساد مذهبنا، بوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن الحكم فيها[10] بعدم الحكم فيها، تناقض.

٢ ـ **والثاني**: أنها إما أن تكون محرمة، أو لا تكون: فتكون مباحة ولا واسطة بين النقيضين.

---

(١) «عنه» ساقطة من (هـ).
(٢) في (ر) «وتحت القويم القوية».
(٣) «عنه» ساقطة من (هـ).
(٤) في (هـ) «هو».
(٥) في (ر) «. . . هو أن المواكل».
(٦) في (هـ) «و».
(٧) في (ر) «والاجتناب».
(٨) في «ص» «عنها» وكذا في (هـ) و (ر).
(٩) عبارة (هـ) «أو الاستدلال بطعومها على عموم قدرة الله».
(١٠) أي الأفعال الاختيارية قبل البعثة.

والجواب عن الأول[1]. لا نسلم حكم الأصل عقلاً. سلمناه[2]، لكن. لا نسلم عليه الأوصاف. و«الدوران» ضعيف الدلالة على العلية، لما بيّناه[3].

وعن[4] الثاني. أنها خلقت لا لغرض. سلمنا الغرض، لكن. لا نسلم الحصر فيما ذكرتم.

والجواب عن دليل أصحاب الحظر. (أن الفرق قائم[5]، لاستضرار المالك في الشاهد، دون الغائب.

والجواب عن الوجه الأول لنفاة[6] مذهبنا. أنا لا نسلب مطلق الأحكام عن الأفعال، ليلزم[7] التناقض. بل: الأحكام[8] الشرعية. فلا تناقض.

وعن الثاني: أنها ليست محرمة، ولا نسلم الإباحة حينئذٍ. بل عدم الحرمة أعم من الإباحة: لجواز عدم الحكم.

---

(١) أي. من وجهي القائلين بالإباحة.

(٢) في (هـ) «سلمنا».

(٣) في (ن) «كما بينا». وفي (ر) «كما بيناه».

(٤) في (هـ) زيادة «الجواب».

(٥) من قوله «إن الفرق قائم» ـ إلى قوله «وذلك يقتضي كون البواقي توقيفية» غير موجود في (هـ).

(٦) في (ر) «لنفي».

(٧) في (ر) «فيلزم».

(٨) في الأصل. «الأحكام الخمسة الشرعية». وفي (ر) «.. الأحكام الشرعية الخمسة».

(٢)
الكلام في اللغات

وفيه أبواب.

(١)
الباب الأول
في أبحاث كلية

أعلم أن البحث إما عن ماهية «الكلام»، أو[١] عن كيفيته، وهي: دلالته. ولما كانت وضعية. فالنظر إما في «الواضع»، أو «الموضوع»، أو «الموضوع له». أو عن[٢] طريق معرفة الوضع.

فهي أنظار خمسة.

١ - **الأول**. في «الكلام».

وهو - عندنا - مشترك بين كلام النفس، واللفظ[٣].

---

(١) لفظ «عن» ساقط من (ر).

(٢) لم ترد زيادة «عن» في (ر).

(٣) اتفقوا على أن الكلام يطلق على الكلام النفساني. وهو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بماصدقات اللسان، ويطلق على الكلام اللساني. وهو. ما تضمن من الكلم إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته. ثم اختلفوا بعد ذلك في أنه حقيقة فيماذا؟..

ذهبت المعتزلة إلى أنه حقيقة في اللساني لتبادره إلى الأذهان، وذهب الأشعري مرة إلى القول بأنه حقيقة في النفساني، واختار هذا القول ابن السبكي، واستأنس لاختياره هذا بقول الأخطل. إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً وذهب مرة أخرى إلى القول بأنه مشترك بين اللساني والنفساني. لأنه يطلق عليهما. والأصل في الإطلاق الحقيقة. والقول بالاشتراك - هو الذي عليه

والأول ليس حظ الأصولي[1].

وأما الثاني[2]، فقال أبو الحسين البصري - رحمه الله -. هو: «المؤلف من الحروف المسموعة المتميزة[3]، المتواضع عليه، صادراً عن قادر واحد»[4].

والتأليف[5] حقيقة في الأجسام، مجاز في الحروف.

(وأما قولنا. «من الحروف[6]»)، فاحترزنا به عن الحرف الواحد. إذ لا كلام إلا عن حرفين فصاعداً، إما ظاهراً، أو في الأصل، كفى قولنا. «ق» و«ش»، فإنهما. «قى» و«شى»، بدليل التثنية.

(و«المسموعة» احترزنا بها عن المكتوبة.

و«المتميزة» احترزنا بها عن كثير من أصوات الطيور[7]).

(و«المتواضع عليه» احترزنا به عن المهمل.

= المحققون من الأشاعرة قال الإمام في المحصول. «اعلم أن لفظة الكلام - عند المحققين منا - يعني الأشاعرة - تقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة».
قال العطار في حاشيته على الجلال المحلى «وهذا الاختلاف في الكلام لغة فلا ينافي أن النحويين اصطلحوا على أنه حقيقة في اللساني. وهم لا يقال لهم معتزلة.
راجع حاشية العطار على الجلال ١٢٢/٢ والمحصول ١٠٠/١ وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١٠٣/٢ ومعه حاشية البناني.

(١) في (ر) «الأصول».

(٢) يعني. الكلام اللساني. وهو «موضوع بحث الأصوليين لأنه الذي يستدل به في الأحكام». أنظر حاشية العطار على الجلال ١٢٣/٢ والمنتخب جـ - ١ ق - ب والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل ١٣ - أ.

(٣) لفظ «المتميزة» ساقط من (ر).

(٤) عرف أبو الحسين الكلام بتعريفين. ١ - التعريف الأول: هو: ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة. وهذا بناء على أن الكلام ينقسم إلى مهمل ومستعمل ٢ - التعريف الثاني. هو. ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع على استعمالها في المعاني. وهذا التعريف مبني على أن الكلام لا يكون إلا مستعملاً. انظر المعتمد ١٤/١ - ١٥.

(٥) قال الجرجاني. التأليف. «هو» جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد. سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعم من الترتيب. التعريفات ص ٢٨.

(٦) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٧) لم ترد زيادة ما بين القوسين في (ر).

و«الصدور عن قادر واحد»، احترزنا به[1] عما إذا تكلم ناس كل واحد[2] بحرف كلمة).

وهذا يقتضي أن تكون كل كلمة كلاماً، وهو على خلاف مذهب النحاة.

وأن تكون كل كلمة مركبة. وهو منقوض بلام التمليك، وياء الإضافة، ونون التنكير، ولام التعريف.

والأولى مساعدة النحاة، فنقول.

كل منطوق به، دل وضعاً ـ فـ «كلمة».

و«الكلام»[3]. الجملة المفيدة.

وهي إما إسمية. كزيد قائم، أو فعلية. كضرب زيد، أو منهما[4] كقولك[5] «إن جئتني فأنت مكرم»، وهي الشرطية.

---

(١) في (ر) «بها».

(٢) لفظ «واحد» ساقط من (ر).

(٣) عرفه ابن هشام بقوله. «الكلام. هو. القول المفيد بالقصد، وعرف الجملة بأنها. «عبارة عن الفعل وفاعله. ثم قال». «وبهذا يظهر لك أنهما ليسا بمترادفين كما يتوهمه كثير من الناس. وهو ظاهر قول صاحب المفصل فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام قال. ويسمى جملة. والصواب أنها أعم منه إذ شرطه الإفادة بخلافها. ولهذا تسمعهم يقولون. جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة. وكل ذلك ليس، مفيداً فليس بكلام. المغني ٢/٤٢ وانظر المفصل لابن يعيش ١/٢٠ والخصائص لابن جني ١/١٧.

(٤) في (ر) «ومنهما».

(٥) في (ر) «قولك».

«والكلام» يخرج عن كونه كلاماً، مرة بالنقصان. كإسقاط «زيد» من «قام زيد». ومرة بالزيادة. كزيادة «إن» في قولنا. «إن قام زيد».

٢ - النظر الثاني. في «الواضع».

«الألفاظ» إما أن تدل على المعاني بذواتها، أو بوضع[١] الله إياها[٢] أو بوضع الناس، أو يكون البعض بوضع الله، والباقي بوضع الناس.

١ - والأول مذهب عباد[٣] بن سليمان.

---

(١) الوضع من حيث هو. هو وضع شيء بإزاء شيء آخر. بحيث إذا فهم الشيء الأول فهم الشيء الثاني. وأما الوضع من حيث اعتبار الألفاظ فيه. فمعناه لغة. جعل اللفظ بإزاء المعنى.
وفي الاصطلاح. عرفه بعضهم. بأنه تخصيص شيء بشيء متى أطلق أو أحس الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني. والمراد بالإطلاق. استعمال اللفظ وإرادة المعنى، والإحساس. استعمال اللفظ أعم من أن يكون فيه إرادة المعنى أولاً. وعرفه ابن السبكي في جمع الجوامع بأنه. جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو تعريف عام يشمل وضع غير العربية لأن اللفظ أعم من كونه عربياً أو غيره. كما يشمل الحقيقة والمجاز لأن دلالة اللفظ على معناه أعم من الدلالة المباشرة كما هو الحال في الحقيقة ومن الدلالة بواسطة كما هو الحال بالنسبة للمجاز لأن الدال فيه على المعنى هو اللفظ. ولكن بواسطة القرينة.
وعرفه صاحب المطول بأنه. تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه. وهو أعم من تعريف ابن السبكي لعدم شموله دلالة اللفظ على معناه بواسطة. وقد حاول العطار أن يجعل التعريفين بمعنى واحد بأن يجعل الدال على المعنى هو مجموع اللفظ والقرينة ولكنه مال إلى القول بأن الدال هو اللفظ بواسطة القرينة وأن معنى التعريفين ليس واحداً.
هذا. وإن الوضع ينقسم إلى أقسام ستة. ١ - وضع لغوي حقيقي، ٢ - وضع عرفي حقيقي ٣ - وضع شرعي حقيقي ٤ - وضع لغوي مجازي ٥ - وضع عرفي مجازي ٦ - وضع شرعي مجازي.
راجع جمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ٢٦٤/١ ومعه حاشية البناني، وحاشية العطار على الجلال ٣١٦/١ ومطول على التلخيص ص ٣٤٩ وحاشية ابن النجا ص ٨ وتعريفات الجرجاني ١٣٢ والخبيصي ٨٧ ودستور العلماء ٤٥٧/٣.

(٢) في (ر) زيادة «لها».

(٣) هو. أبو سهل. عباد بن سليمان الصيمري - بفتح الميم - نسبة إلى صيمر قرية من آخر عراق العجم وأول عراق العرب وهو من معتزلة البصرة. وكان من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي.. ربما تكون وفاته في حدود سنة ٢٥٠ هـ. يقول أبو الحسين الملطي عنه. ملأ الأرض كتباً وخلافاً وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة.
له ترجمة في التنبيه والرد ص ٤٤ ونفائس القرافي ٩٧/١ - ب على ما في هامش المحصول ١٠٥/١ والتبصير في الدين ص ٤٦ وهامشه للشيخ الكوثري وحاشية البناني على الجلال ٢٦٥/١.

٢ ـ **والثاني مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وإبن فورك**[١].

٣ ـ **والثالث مذهب أبي هاشم**[٢].

٤ ـ **وأما الرابع. فإما أن يكون الإبتداء من الناس، والتتمة من الله. وهو مذهب قوم.**

٥ ـ **أو (يكون) الإبتداء**[٣] **من الله، والتتمة من الناس. وهو مذهب الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني**[٤].

---

(١) ابن فورك. بضم الفاء وفتح الراء ـ هو الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصفهاني، المتكلم، الأصولي، الأديب، الفقيه الشافعي النحوي، الواعظ صاحب المصنفات الكثيرة. منها. «تفسير القرآن» و «دقائق الأسرار» و «طبقات المتكلمين» مات سنة ٤٠٦ هـ، ١٠١٥ م. انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٤/٢٧٢ وطبقات ابن السبكي ٤/١٢٧ والشذرات ٣/١٨١ وطبقات الشافعية الوسطى ١/٦٥ ـ ب والوافي بالوفيات ٢/٣٤٤ وطبقات الأسنوي ٢/٢٦٦ ومرآة الجنان ٣/١٧ وطبقات المفسرين للداودي ٢/١٢٩ وكشف الظنون ٦/٦٠ والفكر السامي ٣/١٣٩ وتبيين كذب المفتري ٢٣٢ والتبصير في الدين. ١١٩ وإعجام الأعلام. ٣٢ والكنى والألقاب للقمي ١/٣٨٠ ودائرة المعارف للبستاني ١/٦٤١.

(٢) هو. عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه.

كنيته أبو هاشم وينتسب إلى الجبائي ـ بضم الجيم وتشديد الباء ـ قرية من قرى البصرة. ولد سنة ٢٤٧ هـ كان من كبار المعتزلة ومن مشاهير علماء الكلام وله آراء خاصة في علم الكلام وعلم الأصول. وله مؤلفات كثيرة منها. «كتاب الاجتهاد» و «كتاب الإنسان» و «كتاب الجامع الصغير» و «كتاب الجامع الكبير» مات سنة ٣٢١ هـ ببغداد.

له ترجمة في وفيات الأعيان ٣/١٨٢ والفهرست ص ٢٤٧ واللباب ١/٢٠٨، والأنساب للسمعاني ١٢١ ـ والفرق بين الفرق ص ١١١ وهامشها والملل والنحل للشهرستاني ١/٧٨ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٤٤ وطبقات المفسرين للداودي ١/٣٠١ والتبصير في الدين. ٥٣ وهامشها ومرآة الجنان ٢/٢٨١ وكشف الظنون د/٥٦٩ وروضات الجنات ٧/٢٩١ ـ ٢٩٦ وأعجام الأعلام ٩١ والكنى والألقاب للقمي ٢/١٤١ وطبقات الأصوليين ١/١٨٣ وتاريخ الأدب العربي لشوقي ضيف ٤/١٧٥ والجبائيان لعلي خشيم ص ٣٠٦

(٣) لم ترد زيادة «الابتداء» في (ر).

(٤) هو إبراهيم بن محمد إبراهيم بن مهران. الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني الملقب بركن الدين الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي البالغ حد الاجتهاد لتبحره في العلوم واستجماعه شرائط الإمامة من العربية والفقه والكلام والأصول ومعرفة الكتاب والسنة من مصنفاته. «جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين» مات سنة ٤١٧ أو ٤١٨ هـ نيسابور.

أنظر ترجمته في وفيات الأعيان ١/٢٨ وطبقات الشيرازي ١٢٦ وطبقات ابن السبكي ٤/٢٥٦ وطبقات العبادي ١٠٤ وطبقات الشافعية الوسطى ١/١٢٣ وطبقات الأسنوي ١/٥٩ ـ ٦٠ وطبقات ابن هداية =

٦ ـ والمحققون متوقفون في الكل[1]، إلا في مذهب عباد[2].

= ١٣٥ ـ ١٣٦، والمختصر في أخبار البشر ٢/١٦٤ والأنساب للسمعاني الورقة ٣٣ ـ ب واللباب ١/٤٣ وتذكرة الحفاظ ٣/٢٦٨ وتبيين كذب المفتري ٢٤٣ والتبصير في الدين ١١٩ وهامش ٦٦ وتاريخ التشريع الإسلامي ٣٧٠ والشذرات ٣/٢٠٩ ومرآة الجنان ٣/٣١ وروضات الجنات ١/١٦٦ ـ ١٦٩ وطبقات الأصوليين ١/٢٤٠ والفكر السامي ٤/١٥٧ ودائرة المعارف للبستاني ١/٧٧٥ وهامش البداية في أصول الفقه ١٢٦ وهامش شفاء الغليل ص ٤٧١ وهامش المنخول ٧٥ وكشف الظنون ٥/٨ ومفتاح السعادة ٢/٣٢١.

(١) لأنه يحتمل أن تكون الجميع توقيفية وأن تكون اصطلاحية وأن يكون البعض اصطلاحياً والبعض الآخر توقيفياً. ومتى تطرقت هذه الاحتمالات وتعارضت الأدلة وجب التوقف ـ قال الأسنوي. «وهذا مذهب القاضي والإمام وأتباعه. ومنهم المصنف ـ يعني البيضاوي ـ ونقله في المنتخب عن الجمهور وفي الحاصل عن المحققين، وفي المحصول والتحصيل عن جمهور المحققين. والمذهب الثاني. أنها توقيفية.

ومعناه: أن الله تعالى وضعها ووقفنا عليها ـ بتشديد القاف ـ أي علمنا إياها. وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري واختاره ابن الحاجب والإمام في المحصول في الكلام على القياس في اللغات.

وقد أيد الآمدي مذهب أبي الحسن الأشعري ومال ابن جني في خصائصه إلى التوقف واختاره ابن السبكي حيث قال. «وتوقف كثير من العلماء عن القول بواحد من هذه الأقوال لتعارض أدلتها. والمختار الوقف عن القطع بواحد منها لأن أدلتها لا تفيد القطع.

راجع نهاية السول ١/١٢٣ ومعه الإبهاج ١٢٥ والأحكام للآمدي ١/٧١ والخصائص لابن جني ١/٤٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٧١ وانظر المنتخب جـ ١١ ق ٩ ـ أو التحصيل بشرحه حل عقد التحصيل ١٣ ـ ب والمنخول ص ٧٠ والمحصول ١/١٠٦ والكاشف ١/٥٣ ـ أعلى ما في هامش المحصول ١/١٠٦ والأحكام لابن حزم ١/٢٨ ومطول على التلخيص ص ٣٥١.

(٢) يشترط عباد بن سليمان. المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى الذي وضع له. وقد اختلفوا في مراده بهذا على وجهين: ١ ـ الوجه الأول. أن تلك المناسبة هي التي تحمل الواضع على وضع اللفظ لمعناه المناسب له. وهو الذي اقتضاه نقل الآمدي عنه. غير أن هذا الوجه لا يمكن طرده في جميع الألفاظ واللغات لأنه يقتضي منع وقوع الاشتراك بين الضدين واختلاف دلالات الألفاظ على معانيها باختلاف الأمم والأزمان. حيث إن المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافهما. على أن التعبير بالجمل شنيع لأن الواضع هو الله.

٢ ـ الوجه الثاني: هو أن تلك المناسبة وحدها ـ كافية في كون تلك الألفاظ دالة على تلك المعاني بدون حاجة إلى وضع واضع. وهو الذي يقتضيه نقل الإمام عنه قال الأصفهاني: «والثاني: هو: الصحيح عن عباد وإدراك المعنى من اللفظ بمقتضى المناسبة الطبيعية ـ كما يرى العباد ـ ليس في مقدور كل أحد من الناس. بل يدرك ذلك من خصه الله به. كما في القافة. ثم يعرفه بغيره. قال القرافي. «حكي أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له. ما معنى إذغاغ؟ وهو من لغة البربر ـ فقال أجد فيه يبساً شديداً وأراه اسم الحجر. وهو كذلك. راجع الأحكام للآمدي ١/٧٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ١/٢٦٥ ونهاية السول ١/١٢٢ ومعه الإبهاج ١٢٤ وحاشية =

ودليل فساده. أن اللفظ لو دل بالذات. لفهم كل أحد كل اللغات لعدم اختلاف الدلالات الذاتية. واللازم باطل. فالملزوم كذلك.

و[1]احتج عباد. بأنه لولا الدلالة الذاتية. لكان وضع كل[2] لفظ من بين الألفاظ، بإزاء معنى من بين المعاني، ترجيحاً بلا مرجح. وهو محال.

[3]فجوابه. أن «الواضع» إن كان هو الله. فتخصيصه الألفاظ بالمعاني كتخصيص العالم بالإيجاد في وقت من بين سائر الأوقات وإن كان[4] النـاس فلعله لتعين الخطران بالبال. ودليل إمكان التوقيف[5]. احتمال خلق الله الألفاظ ووضعها بإزاء المعاني، وخلق علوم ضرورية ـ في الناس[6] ـ أن تلك الألفاظ لتلك المعاني.

ودليل إمكان الإصطلاح[7] إمكان أن يتولى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان، ثم يفهموها[8] لغيرهم بالإشارة[9]، كحال الوالدات مع أطفالهن.

وهذان الدليلان، هما دليلا[10] إمكان التوزيع[11].

= العطار على شرح الجلال المحلى ٣١٧/١ ومطول على التلخيص ٣٥٢.

(١) في (ص) «لو احتج».
(٢) لفظ (كل) ساقط من (ر).
(٣) في الأصل «وجوابه» بالواو وكذا في (ر).
(٤) في (ر) زيادة «هو».
(٥) أي. أن الله وضعها وعلمنا إياها.
(٦) في (ر) «في ناس».
(٧) أي. إنها من وضع البشر بأن تنبعث داعية واحد منهم أو أكثر إلى وضع هذه الألفاظ بـإزاء معانيهـا وتحصيل معرفتها لغير واضعها عن طريق الإشارة والقرينة كالطفل يعرف لغة أبويه بهما، وكما لو قلت لشخص هات الكتاب من البيت مثلاً ولم يكن فيه غيره فيعرف أن هذا اللفظ وضع لهذا المدلول.
أنظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٧٠ ومعه حاشية البناني والمستصفى ١/ ٣١٩.
(٨) في الأصل «يفهمونها» بثبوت النون. والأفصح حذفها لأن الفعل منصوب عطفاً على ما قبله.
(٩) في (ر) «بالإشارات».
(١٠) في (ر) «دليل».
(١١) وهو. أن يكون البعض بوضع الله والباقي بوضع الناس.

واحتج القائلون بالتوقيف، بوجوه.

١ - **أولها** قوله سبحانه: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾[1].

فـ «الأسماء» متعلمة[2] من عند الله بالنص.

و«الأفعال» و«الحروف»[3] أيضاً. لعدم القائل بالعقل[4].

ولأن[5] الأفعال والحروف - أيضاً - أسماء. لأن «الإسم». ما كان علامة. والتمييز من تصرف النحاة، لا من اللغة.

ولأن التكلم بالأسماء وحدها، متعذر.

٢ - **وثانيها**: أنه سبحانه ذم قوماً - في إطلاقهم أسماء غير توقيفية - في قوله: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا**﴾[6]، وذلك يقتضي كون البواقي توقيفية.

٣ - **وثالثها** قوله: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ**﴾[7].

و(الألسنة اللحمانية)[8] غير مرادة. لعدم اختلافها، ولأن بدائع الصنع - في غيرها - أكثر. فالمراد هو. اللغات.

٤ - **ورابعها** - وهو عقلي -. لو كانت اللغات إصطلاحية، لاحتيج - في التخاطب بوضعها - إلى اصطلاح آخر. من لغة أو كتابة. ويعود إليه الكلام، ويلزم الدور أو التسلسل[9] في الأوضاع. وهو محال. فلا بد من الإنتهاء إلى التوقيف.

---

(١) الآية (٣١) من سورة البقرة وانظر تفسير الفخر الرازي ١/١٧٥ فقد عرض - هناك - مذاهب العلماء في أن اللغات اصطلاحية أو توقيفية.

(٢) في (ر) «معلمة».

(٣) لم ترد زيادة «والحروف» في (ر).

(٤) في الأصل «بالفضل» وكذا في (ر) وعبارة الإمام في المحصول والمنتخب «لا قائل بالفرق». المحصول ١/١٠٩ والمنتخب جـ ١ ق ٩ - ب.

(٥) في (ر) «وإن».

(٦) الآية ٢٣ من سورة النجم.

(٧) الآية (٢٢) من سورة الروم.

(٨) في (هـ) «اللحمية».

(٩) في (هـ) «إما الدور أو التسلسل».

٥ ـ **وخامسها**. لو كانت إصطلاحية. لارتفع الأمان عن الشريعة[١]. لجواز تغيرها بالإصطلاح.

لا يقال. «لو تغيرت لاشتهر ذلك». لأنه ينتقض بوظائف الإسلام. كالإقامة، ورفع اليدين في التكبير. لأنها وقعت، ولم تشتهر.

واحتج القائلون بالإصطلاح[٢]، بوجهين.

١ ـ **أولهما**. لو كانت اللغات توقيفية. لتقدمت البعثة على التوقيف. والتقدم باطل. فالتوقيف باطل.

بيان الملازمة. أنها إذا كانت توقيفية، فلا بد من واسطة بين الله والبشر، وهي[٣]. «النبي»، لاستحالة خطاب الله تعالى مع كل أحد.

بيان بطلان التقدم، قوله تعالى. ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾[٤]. وهذا يقتضي تقدم اللغة على البعثة.

٢ ـ **وثانيهما**. لو كانت اللغة[٥] توقيفية، فذلك إما بأن[٦] يخلق الله علماً ضرورياً في العاقل. أنه وضع الألفاظ لكذا، أو في غير العاقل. أو بأن لا يخلق علماً ضرورياً أصلاً.

والأول باطل، وإلا. لكان ذلك[٧] العاقل عالماً بالله بالضرورة لأنه إذا كان عالماً ـ بالضرورة ـ بكون الله وضع كذا لكذا، كان علمه بالله ضرورياً. ولو كان كذلك. لبطل التكليف.

والثاني باطل. لأن غير العاقل، لا يمكنه إفهام تمام هذه الألفاظ.

---

(١) في (هـ) «الشرائع».
(٢) في (هـ) «اصطلاح».
(٣) في (هـ) «وهو» وكلتا العبارتين صحيحة لجواز مراعاة المرجع أو الخبر، وإن كان مراعاة الخبر أولى».
(٤) الآية ٤ من سورة إبراهيم.
(٥) في (هـ) «اللغات».
(٦) في الأصل (أن) بدون الباء.
(٧) لم ترد زيادة «ذلك» في (هـ).

والثالث باطل. لأن العلم بها، إذا لم يكن ضرورياً. احتيج إلى توقيف آخر، ولزم[1] التسلسل.

والجواب.

١ ـ أما حجج أصحاب التوقيف، فالجواب عن الأول. لم لا يجوز أن يكون المراد من «تعليم الأسماء». الإلهام إلى وضعها؟.

لا يقال. «التعليم». إيجاد العلم.

لأنا نقول[2]. لا نسلم ذلك، بل «التعليم». فعل يترتب عليه العلم. ولأجله، يقال. «علمته، فلم يتعلم».

سلمنا أن «التعليم». إيجاد العلم. لكنا بينا ـ في «الكلام» ـ. أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى. فعلى هذا. العلم ـ الحاصل بالإصطلاح ـ موجده[3] الله تعالى.

سلمناه. لكن. «الأسماء» هي. سمات الأشياء وعلاماتها[4]، مثل أن يعلم آدم صلوح الخيل للعدو[5]، والجمال للحمل، والثيران للحرث. فلم[6] قلتم. إن المراد ليس ذلك؟ وتخصيص «الأسماء» بـ «الألفاظ» عرف جديد.

سلمنا أن المراد هو. الألفاظ. لكن. لم لا يجوز أن تكون هذه الألفاظ وضعها قوم آخرون قبل آدم، وعلمها الله آدم؟.

وعن الثاني. أنه ـ سبحانه ـ ذمهم. لأنهم سموا الأصنام. «آلهة» واعتقدوها كذلك.

---

(١) في (ر) «فلزم».

(٢) لفظ «نقول» ساقط من (ر).

(٣) في (هـ) «موجد لله».

(٤) لأن الاسم مأخوذ من السمو وهو العلو والارتفاع كما يقول البصريون، أو من السمة وهي العلامة كما يقول الكوفيون. وعلى التقديرين كل ما يعرف ماهية كان اسماً. راجع المغني لابن هشام ١/٧ والمحصول ١/١١٤ والمنتخب جـ ١ ق ١٠ ـ أ وجامع العلوم ١/٨٠ ـ ٨١.

(٥) في (هـ) «للركوب» جاء في المصباح ٢/٦٠٧ «وعدا في مشيه عدواً من باب قال ـ قارب الهرولة. وهو دون الجري».

(٦) في (هـ) «لم» بدون الفاء وكذا في (ر).

وعن الثالث. أن «اللسان» هو. الجارحة المخصوصة، وهي غير[1] مرادة بالإتفاق.

والمجاز ـ الذي ذكرتموه ـ يعارضه مجازات أخر، نحو. مخارج الحروف، أو القدرة عليها. فلم يثبت[2] الترجيح.

وعن الرابع. أن «الإصطلاح» لا يستدعي تقدم اصطلاح آخر، بدليل تعليم الوالدين الطفل دون سابقة اصطلاح معه.

(وعن الخامس. أنه لو تغيرت اللغة. لاشتهر.

ولا يصح النقض. بـ «أداء الإقامة» و«رفع اليدين»[3]. لأنها[4] ليست من عظام الوقائع. فلا يجب اشتهارها. بخلاف «تغير اللغة»).

والجواب عن حجج أصحاب الإصطلاح.

أما (عن) الأولى[5]. فلا نسلم توقف «التوقيف» على البعثة، لجواز أن يخلق الله فيهم العلم الضروري. بأن «الألفاظ» وضعت لكذا وكذا.

وعن الثانية. لم لا يجوز أن يخلق الله العلم الضروري ـ في العقلاء ـ أن[6] واضعاً وضع تلك الألفاظ، لتلك المعاني؟. وعلى هذا. لا يكون «العلم بالله» ضرورياً.

سلمناه. لكن. لم لا يجوز أن يكون «الإله» معلوم الوجود بالضرورة لبعض العقلاء؟.

---

(١) لم ترد زيادة «غير» في (هـ) ولا في (ر).
(٢) «يثبت» ساقطة من (هـ) وكذلك من (ر).
(٣) ما بين القوسين ساقط من (هـ) وكذا من (ر).
(٤) يعني المذكورات.
(٥) في (ر) «الأول» والمراد. قولهم. لو كانت اللغات توقيفية لتقدمت البعثة على التوقيف والتقدم باطل فالتوقيف باطل.
(٦) في (هـ) «بأن».

قوله. «يبطل التكليف».

قلنا. بالمعرفة. أما بسائر التكاليف، فلا.

٣ ـ **النظر الثالث.** في «الموضوع»، وهو: اللفظ.

وسببه. أن الإنسان الواحد، وحده لا يستقل[١] بجميع حاجاته، بل لا بد من التعاون. ولا تعاون إلا بالتعارف[٢]. ولا تعارف إلا بأسباب. كحركات أو إشارات أو نقوش توضع بإزاء المقاصد. وأيسرها وأفيدها. «الألفاظ».

١ ـ أما أنها أيسر». فلأن «الحروف». كيفيات[٣] تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارج بالتنفس الضروري، الممدود من قبل الطبيعة دون تكلف إختياري[٤].

٢ ـ وأما «أنها أفيد». فلأنها[٥] موجودة عند الحاجة، معدومة عند عدمها[٦].

وأما (ثانياً[٧]). فلأنها أعم، إذ ليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش. كذات الله، أو إليه إشارة. كالغائبات[٨]. ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ.

---

(١) في (هـ) «لا يتكفل».

(٢) بين سطور (ر) زيادة «مع الناس».

(٣) كيفية الشيء حالة وصفته. والكيفيات. أنواع أربعة: ١ ـ الكيفيات المحسوسة ٢ ـ الكيفيات النفسانية ٣ ـ الكيفيات المختصة بالكميات ٤ ـ الكيفيات الاستعدادية. وكل نوع من هذه الأنواع يتفرع إلى فرعين. وللوقوف على هذه الأنواع وتفريعاتها وأمثلة كل نوع. راجع تعريفات الجرجاني ص ٩٩ وانظر المصباح ٨٤٢/٢ واللمعة للمذاري ص ٩ ودستور العلماء ١٥٧/٣ ـ ١٥٨.

(٤) يعني أن إدخال الصوت في الوجود أسهل من غيره. لأن الصوت إنما يتولد في كيفية مخصوصة في إخراج النفس، وذلك أمر ضروري. فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به انتفاعاً كلياً أولى من تكلف طريق آخر قد يشق على الإنسان الإتيان به. المحصول ١١٧/١.

(٥) أي. الألفاظ.

(٦) بخلاف بقية الأمور الأخرى كالحركة والإشارة والنقوش. فإنها تبقى. وربما يقف عليها من لا يراد وقوفه عليها. المحصول ١١٨/١.

(٧) زيادة «ثانياً» موجودة في (هـ).

(٨) وأيضاً ذات الله وصفاته فإن الإشارة الحسية إليها مستحيلة وقد تكون الإشارة إلى الشيء غير مستحيلة ولكنها لا تفيد الغرض المطلوب. كأن يكون للشيء جهات متعددة. كالأشياء ذات اللون والطعم والحركة. فلو أشار شخص إلى شيء وهو بهذه المثابة لما عرف أحد مراده. ولما كان لتلك الإشارة فائدة. المحصول ١١٨/١.

فلما كانت «الألفاظ» أيسر وأفيد. صارت موضوعة بإزاء المعاني.

٤ ـ **النظر الرابع. في «الموضوع له». وفيه أبحاث.**

١ ـ **الأول:** أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ[1].

لأن «المعاني» ـ التي يمكن أن تعقل ـ لا تتناهى. فلو كانت ذوات ألفاظ[1]. لكان إما[2] لكل واحد منها لفظ، أو لعدة منها لفظ.

والأول باطل، وإلا. لزم عدم تناهي الألفاظ.

والثاني باطل ـ أيضاً ـ. لأن «العدة التي لها لفظ واحد» إما غير متناهية، أو متناهية.

والأول باطل. لعدم تعقل غير[3] المتناهى منا[4]، بالتفصيل.
والثاني يوجب تناهي المدلولات. فالغير المتناهي غير مدلول.

وإذا علمت ذلك، فاعلم أن «المعاني» منها. ما تكثر الحاجة إليها، فلا[5] تخلو عن الألفاظ. لأن الداعي إلى وضع الألفاظ لها حاصل، والمانع زائل. فيجب الوضع.

---

(١) عبارة الإمام في المحصول «الأقرب أنه لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ يدل عليه، بل ولا يجوز وعبارته في المنتخب» ولا يجوز أن يكون لكل معنى لفظ» وعبارة ابن السبكي في جمع الجوامع ـ «وليس لكل معنى لفظ» وقد علق البناني على هذه العبارة بقوله. «أي. لفظ مفرد مخصوص بذلك المعنى. قال العطار: نقل القرافي في شرح المحصول عن التبريزي أنه قال: «إن كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال. كان مخصوصاً به أم لا مفرداً أو مركباً. فالظاهر. أن هذا واقع. لأن الفصيح لا يعجز عن التعبير عما في نفسه، وإن كان المراد ما يدل بالمطابقة مفرداً فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائح.
راجع العطار على الجلال ١/٣٢٠ وانظر المحصول ١/١٢٠ والمنتخب جـ ١ ق ١٠ ـ أو التحصيل بشرح حل عقد التحصيل ق ١٤ ـ ب وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٦٧ ومعه حاشية البناني.
(آ) في (ر) «الألفاظ».

(٢) في (هـ) «إما أن يكون لكل واحد منها لفظ».

(٣) في (هـ) «الغير» وكذا في (ر).

(٤) الوضع لا يكون إلا بعد التعقل. وتعقل أمور غير متناهية على التفصيل محال في حقنا. وإذا كان كذلك امتنع منا وقوع التخاطب بمثال ذلك اللفظ. المحصول ١/١٢٠.

(٥) في (هـ) «ولا».

والتي تندر إليها الحاجة[1]. فيجوز أن يكون لها ألفاظ، وأن لا يكون.

٢ - [2]**البحث الثاني**: أنه ليس الغرض من «الوضع»، إفادة المعاني المفردة.

لأن «إفادتها لها» تعتمد تقدم العلم بالمعاني، وأن الألفاظ موضوعة لها. فلو استفيد العلم بالمعاني من الألفاظ. لزم الدور.

بل «الغرض». إفادة المركبات.

لا يقال: «هذا الدور لازم في المركبات».

لأنا نقول: إفادة الألفاظ للمعاني المركبة، لا تتوقف على العلم بكونها موضوعة لها، بل. على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المفردة. حتى إذا تليت[3] الألفاظ المفردة. علمت مفردات المعاني منها، والتناسب بينها من حركات تلك الألفاظ. فظهر الفرق[4].

٣ - **البحث الثالث**: «الألفاظ» موضوعة بإزاء الصور[5] الذهنية، لا الماهيات الخارجية.

---

(١) في (هـ) «تندر الحاجة إليها».

(٢) في (آ) «والبحث».

(٣) أي. توالت وتتابعت. في المصباح ١/١٢١ «تلوت الرجل أتلوه تلواً على فعول - تبعته. وانظر المحصول ١/١٢٣.

(٤) أي. بين المعاني المفردة والمعاني المركبة.

(٥) المعنى الذي وضع اللفظ له واحد من حيث ذاته. أما من حيث وجوده فهو على قسمين: ١ - القسم الأول: ما له وجود في الذهن فقط. وذلك كالمعدومات كبحر من زئبق - مثلاً - فإنه ليس له وجود إلا في الذهن. وهذا ليس محل خلاف. بل متفقون على أن اللفظ موضوع للمعنى الذهني. ٢ - القسم الثاني: ما له وجود في الذهن، وثبوت في نفس الأمر. وهذا ينقسم إلى: ١ - نكرة ٢ - معرفة. فإذا كان معرفة فمنه. ما وضع للذهن، ومنه. ما وضع للخارجي. وإذا كان نكرة فقد اختلف العلماء فيه على مذاهب ثلاثة: ١ - المذهب الأول. أن اللفظ موضوع للمعنى الذهني فقط. لأنه المعلوم بالذات. ويستفاد المعنى الخارجي منه بواسطة المعنى الذهني. وهذا هو مذهب الإمام الرازي وتابعه فيه إمامنا الأرموي وهو رأي ابن سينا والفارابي، وكثير من المحققين. واختاره البناني حيث قال: «والظاهر ما قاله الإمام. بل هو الحق كما نبه عليه غير واحد لأن الجزئيات الخارجية لا تنحصر ولا تنضبط». وقد علق الشربيني على هذا بأنه مبني على أن الوضع للخصوصيات. وليس الأمر كذلك. بل الوضع للماهية من حيث هي مراداً بها إفادة الخصوصيات.

٢ - المذهب الثاني: أن اللفظ موضوع للمعنى الخارجي فقط. لأنه المتلفت إليه بالذات. وهو من =

١ ـ أما في «المفردات»، فيدل عليه. تغير اللفظ بحسب تغير الصورة فالناظر من بعيد شيئاً، ظاناً به أن فرس، يسميه: «فرساً». ولو تغيرت الصورة، حتى ظنه إنساناً ـ يسميه: «إنساناً».

٢ ـ وأما في «المركبات»، فلأنك إذا قلت. «قام زيد»، لم يدل به على قيام زيد في الخارج. وإلا. لكان لا كذب في الأخبار[١]. بل. يدل[٢] على التصديق الذهني. ثم إن طابق. فصدق، وإلا. فكذب.

٥ ـ النظر الخامس: في «طريق معرفة الوضع».

لما كان «شرعنا» متلقى من القرآن والأحاديث[٣]، وكانا عربيين. فلا بد من تعلمهم[٤] العربية[٥].

= ضروريات الموضوع له. بخلاف المعنى الذهني. فإنه مرآة لمشاهدة المعنى الخارجي. فلم يكن مقصوداً بالذات وهذا هو مذهب ابن السبكي كما يفيده قوله في جمع الجوامع. «واللفظ موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافاً للإمام» وإليه ذهب النصير الطوسي والشيرازي والتفتازاني والدواني.

٣ ـ المذهب الثالث: أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي من غير تقييد بالذهن أو الخارجي وإليه ذهب بعض العلماء. ومن ضمنهم تقي الدين السبكي. ووجهة هؤلاء. أن مناط التعلم والتعليم المحتاج إليهما في التمدن إنما هو المعاني مطلقاً لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية فإنها ملغاة. وقد انتصر العطار لهذا المذهب وقال بعد تقريره: «والحق هو هذا لأن الموضوع له في الحقيقة نفس الشيء من حيث هو عينياً كان أو ذهنياً» حاشية العطار على الجلال المحلى ١/٣١٩. وانظر المحصول ١/١٢٣ ونهاية السول ١/١٢١ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٦٦ ومعه حاشية البناني، وتقرير الشربيني ٢٦٧.

(١) في هامش (ر) الصحيح أن الألفاظ موضوعة للصور الخارجية إن وجدت لأنها أصلية ومتبوعة ومقدمة والصورة الذهنية فرع لها وتابعٌ ومُؤخر عنها ودوران الذهن واختلافه في المثال المذكور إنما هو باعتبار الخارج، وأما في المركب فلأن الصدق والكذب إنما هو في النسبة التصديقية لا في تصور المفردات وأجزاء التصديق فالنسبة تختص بالذهن لا في الخارج فلا تعتبر الوضع إلا للخارج لا في الوضع. حرره محمد بن أمية.

(٢) لم ترد زيادة «يدل» في (هـ) ولا في (ر).

(٣) الأحاديث جمع حديث. والحديث. ما يتحدث به وينقل ومنه. حديث رسول الله ﷺ. والحديث ـ باعتباره مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي ـ لا يراد به خصوص القول فقط بل ما يشمل القول والفعل والتقرير. وانظر المصباح ١/١٩٤ ودستور العلماء ٢/١٥.

(٤) في (هـ) «تعلم» وكذا في (ر).

(٥) لأن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب. المحصول ١/١٢٧.

و«تعلمها». إما بالعقل، أو[1] بالنقل، أو[2] بالمركب منهما.
و«العقل» لا مجال له في اللغة. لكون دلالة الألفاظ وضعية.
و«النقل». إما تواتر، وإما آحاد[3].

فثبت أن[4] «طرق التعلم»[5] ثلاثة. النقل المتواتر، والآحاد والمركب من العقل والنقل.

وهو[6]. كما إذا نقل إلينا. «أن صيغ الجموع يجري فيها الإستثناء»، ونقل إلينا. «أن الإستثناء لإخراج[7] ما تناوله اللفظ». فحينئذٍ: يستدل - بهذين النقلين - على «أن صيغ الجموع للعموم».
وعلى كل واحد من هذه الطرق، إشكالات.

١ - أما «التواتر»، فمن وجوه.
١ - **أولها**: أن الألفاظ التواترية هي الجارية على لسان[8] العامة والخاصة، كلفظة «الله» و«الإيمان» و«الكفر» و«الصلاة» وفي تعيين مسمياتها، نزاع عظيم.

فمن الناس، من زعم. أن «الله» لفظة سريانية.
ومنهم. من جعلها عربية جامدة.
ومنهم. من جعلها مشتقة. والإشتقاقيون لهم مذاهب.
وكذا. «الإيمان» و«الصلاة». حتى أن كثيراً زعموا. أن الإشتقاق في «الصلاة»[9] من «الصلوين»، وهما. عظما الوركين[10].

---

(١) في (هـ) «النقل».
(٢) في (هـ) «المركب».
(٣) عبارة (هـ) «والنقل إما متواتر أو آحاد».
(٤) عبارة (هـ) «فبقيت طرق...».
(٥) في (ر) «فتعينت طرق التعلم...».
(٦) أي. المركب من العقل والنقل.
(٧) في (ر) لإخراج بعض....
(٨) مفرد مضاف يعم جميع الألسنة.
(٩) عبارة (هـ) «إن اشتقاق الصلاة» ومثله في (ر).
(١٠) «وهما عظما الوركين» هذه الزيادة غير موجودة في (هـ)، في المصباح ١٠١٧/٢» الورك أنثي - بكسر الراء، ويجوز التخفيف بكسر الواو وسكون الراء. وهما. وركان فوق الفخذين كالكتفين فوق العضدين. وقعد متوركاً. أي متكئاً على إحدى وركيه. والتورك في الصلاة. القعود على الورك اليسرى.

وإذا كان حال، معاني هذه الألفاظ التواترية كذلك. فلا ثقة بالتواتر.

٢ ـ **وثانيها**: أن «شرط التواتر». إستواء الطرفين والواسطة.

وإنه غير حاصل. لأنا وإن سمعنا هذه الألفاظ من أهل التواتر، لكن. لا نعلم حالهم أنهم سمعوها من أهل التواتر. وكذا الحال في مسمعهم.

و[1] الحاصل. أن «التواتر» في الوسط، وذلك الطرف غير معلوم. فلم يكن التواتر حاصلاً في نقل الألفاظ.

لا يقال: «لو تغيرت في البين. لنقل إلينا[2] ذلك التغير والمغير».

لأنا نقول: هذا الإشتهار إنما يكون في أمور مهمة عظيمة، وتغيير اللفظة الواحدة[3] ليس من المهمات العظيمة، ليشتهر وينقل إلينا[4].

وأيضاً. فهو منقوض بالكلمات الفاسدة، والإعرابات المعوجة[5]، الجارية في زماننا. مع أن تغيرها ومغيرها غير معلوم.

---

(١) في (هـ) «فالحاصل» وكذا في (ر).

(٢) لم ترد زيادة «إلينا» في (هـ) وفي (ر) لنقل ذلك إلينا لأنا نقول. . ».

(٣) في (هـ) زيادة «أو الألفاظ».

(٤) كلمة «إلينا» ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٥) في (هـ) «الفاسدة».

٣ - وثالثها: أن هذه اللغة انتسب نقل أكثرها إلى الخليل[1]، والأصمعي[2]، وأبي

---

(١) هو أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي أو الفرهودي الأزدي اليحمدي. ولد سنة ١٠٠ هـ وكان إماماً في علم النحو، وهو الذي ابتكر علم العروض، وكان رجلاً حليماً وقوراً. وله مصنفات كثيرة. منها: «كتاب العين» مات سنة ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٤ أو ١٧٥ هـ.
يحكى أن سبب وفاته أنه دخل المسجد وهو مشغول بتقطيع بحر من العروض فصدمته سارية فمات من جراء ذلك.

له ترجمة في أخبار النحويين للسيرافي ص ٣٨ ومراتب النحويين ص ٢٧ ونزهة الألباء ص ٤٥ وبغية الوعاة ١/٥٥٧ - ٥٦٠ وتهذيب اللغة للأزهري ١/١٠ وطبقات فحول الشعراء للجمحي ١/٢٢، وطبقات الشعراء لابن المعتز ص ٩٦ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٧٩ ووفيات الأعيان ٢/٢٤٤ - ٢٤٨ والفرق بين الفرق ص ١٩٠ وهامشها، ومرآة الجنان ١/٣٦٢ - ٣٦٧ ومفتاح السعادة ١/١٠٧ - ١٠٨ والبيان والتبيين للجاحظ ١/٢٩١ واللباب ٢/٢٠١ والفكر السامي ٢/١٠٢ ومعجم الأدباء ٤/١٨١ وكشف الظنون ٢/١١٣٦، والحور العين ١١٢ والمزهر للسيوطي ١/٨٣ وهامشها و ٢/٤٠١، ٤٤٤، ٤٦١ والتبصير في الدين ١١٦ وهامشها وزهر الآداب ٢/٢٤٤ والجاسوس على القاموس ص ٢٢ واعلام العرب للدجيلي ١/٦٩ وجواهر الأدب ٢/١٧٨ وضحى الإسلام ٢/٢٩٠ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ص ١٥٥، والمفصل في تاريخ الأدب ١/٢٠٩ - ٢١٠ وتاريخ الأدب للزيات ص ٣٦٩ وبروكلمان ٢/١٣١ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٤٢٧ وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ٣/٧٨، وتاريخ الأدب العربي لشوقي ضيف ٣/١٢١ والوسيط في الأدب العربي ص ٢٣٠ ومقدمة تحقيق كتابه «العين».

(٢) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أجمع. ينتهي نسبه إلى معد بن عدنان وكنيته أبو سعيد ويعرف بالأصمعي - بفتح الألف وسكون الصاد وفتح الميم.
ولد سنة ١٢٢ أو ١٢٣ أو ١٢٥ هـ. كان إماماً في النحو واللغة والأخبار والنوادر والملح والغرائب. مات سنة ٢١٠ أو ٢١٤ أو ٢١٥ أو ٢١٦ أو ٢١٧ هـ. بالبصرة وقيل بمرو.
له ترجمة في اللباب ١/٥٦ ونزهة الألباء ص ١١٢ وأمالي السهيلي ص ١٢٩، وأخبار النحويين للسيرافي ص ٥٨ وطبقات القراء لابن الجزري ١/٤٧٠، والورقة لابن الجراح ص ٣٠ وأنباه الرواة ٢/١٩٧ وما بعدها. وابن خلكان ٣/١٧٠ - ١٧٦ ومرآة الجنان ٢/٦٤ وما بعدها وبغية الوعاة ٢/١١٢، وميزان الاعتدال ٢/٦٦٢ والفهرست ص ٨٢ ومراتب النحويين ص ٤٦، والمختصر في أخبار البشر ٢/٣٢ والفرق بين الفرق ص ١٨٦ وهامشها وتهذيب اللغة للأزهري ١/١٤ والتبصير في الدين ١١٧ وهامشها وجواهر الأدب ٢/٢٠٣ والمزهر ١/٨٣ وهامشها و ٢/٤١٩، ٤٦٢ وطبقات المفسرين للداودي ١/٣٥٤ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ١٢٩ وكشف الظنون ٥/٦٢٣ وإعجام الأعلام ص ٦٥ والكنى والألقاب ٢/٣٧ والفكر السامي ٢/١٠٣ وبروكلمان ٢/١٤٧ وضحى الإسلام ٢/٢٩٨ والوسيط في الأدب ٢٨٧ والمفصل في تاريخ الأدب ١/٢١٠ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٤٠٧ وتاريخ الأدب العربي للزيات ص ٣٥٨ وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ٣/٧٨.

عمرو الشيباني[1]، وأبي عمرو بن العلاء[2]. وهؤلاء لم يكونوا معصومين، فلعلهم غلطوا في نقل لغات، أو سهوا. وعند ذلك. لا ثقة بهذه اللغات.

٢ ـ وأما نقل الآحاد، فالإشكال عليه (من وجهين)[3].

(١) **أولها**: هو أنه لا يفيد إلا الظن. فيجب أن تكون دلالة القرآن والأحاديث، كلها مظنونة. لا قطع فيها. وهو خلاف الإجماع.

---

(١) هو إسحاق بن مرار ـ بكسر الميم وبعدها راء بينهما ألف ـ أبو عمرو الشيباني الكوفي. ونسب إلى شيبان لأنه أدب أولاداً منهم فنسب إليهم. وكان يعرف بأبي عمرو الأحمر، وكان راوية أهل بغداد واسع العلم باللغة والشعر وأيام العرب. ثقة في الحديث كثير السماع لازمه الإمام أحمد بن حنبل وروي عنه. من مصنفاته: «كتاب الجيم» و «النوادر» و «غريب الحديث» مات سنة ٢٠٦ هـ ببغداد وعمره ١١٠ وهناك أقوال في تاريخ وفاته له ترجمة في نزهة الألباء ص ٩٣ والمزهر ٢/٤١١، ٤١٩، ٤٦٣ والفهرست ص ١٠١ وميزان الاعتدال ٤/٥٥٧ وأمالي القالي ١/ف ومراتب النحويين ص ٩١ وتهذيب اللغة للأزهري ١/١١، ١٣ والهامش والتبصير في الدين ١١٧ وهامشها ووفيات الأعيان ١/٢٠١، وبغية الوعاة ١/٤٣٩ ـ ٤٤٠، ومرآة الجنان ٢/٥٧ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة. ٣٨، وكشف الظنون ٥/١٩٧ وروضات الجنات ٢/٢ ـ ٤، والكنى والألقاب ١/٤٠٦، وبروكلمان ٢/٢٠٢، وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٤١٢ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/١٢٠.

(٢) هو: أبو عمرو زبان بن العلاء بن عمار بن عبد الله بن الحسن أو الحصين ـ التميمي المازني البصري، وقد اختلف في اسمه على عشرين قولاً والصحيح أنه «زبان» كما يدل عليه بيته الشهير الذي قاله للفرزدق وقد جاءه معتذراً من هجو بلغه عنه. هجوت زبان ثم جئت معتذراً من هجو زبان لم تهجو ولم تدعو، ولد أبو عمرو سنة ٦٥ أو ٦٨ أو ٧٠ هـ بمكة المكرمة وعاش بالبصرة وكان أحد القراء السبعة وكان أعلم الناس بالقرآن الكريم والعربية والشعر وكان من أشراف العرب ووجوهها. مات سنة ١٥٤ أو ١٥٦ أو ١٥٩ هـ بالكوفة.

أنظر ترجمته في الفهرست ص ٤١ وميزان الاعتدال ٤/٥٥٦ والبيان والتبيين للجاحظ ١/١٥٦ ونزهة الألباء ٢٤ ومعجم الأدباء ٤/٢١٧ ومراتب النحويين ١٣ ومعرفة القراء الكبار للذهبي ١/٨٣ وطبقات النحويين للسيرافي ٢٨ وتهذيب اللغة للأزهري ١/٨ ووفيات الأعيان ٣/٤٦٦ ومرآة الجنان ١/٣٢٥ وبغية الوعاة ٢/٢٣١ ومفتاح السعادة جـ ١ ص ١٥٢ وجـ ٢ ص ٣٢ وفوات الوفيات ١/٣٣ والوفيات لابن قنفذ ١٣١، والتبصير في الدين ١١٦ وهامشها والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٨١ والمزهر ٢/٣٩٨ ـ ٣٩٩، ٤١٨، ٤٦١ ومشاهير علماء الأمصار ١٥٣ والفرق بين الفرق ص ١٩٠ وهامشها والفكر السامي ٢/١٠٢ والكنى والألقاب ١/١٢٦ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/١١٩، وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٤٠٥، والأعلام للزركلي ٥/٢٥٣، وأعلام العرب للدجيلي ١/٥٩، وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ٣/٧٧ وبروكلمان ٢/١٢٩.

(٣) عبارة (هـ) «فالإشكال عليه من وجهين. أحدهما».

(٢) وثانيها: أن نقل الآحاد ـ أيضاً ـ إنما يفيد الظن. إذا لم يكن مطعوناً فيه. وهو مطعون فيه. فإن أجل كتاب صنف في النحو[١]. «سيبويه»[٢] وأصح كتاب في اللغة. كتاب «العين»[٣].

---

(١) بعد كتاب سيبويه ـ بحق ـ آية خارقة من آيات العقل العربي حتى سماه بعضهم قرآن النحو. فهو كتاب شامل لم يشذ عنه من أصول فنه شيء إلا ما لا خطر له. وكان لشهرته وفضله علماً عند النحويين فكان يقال بالبصرة قرأ فلان الكتاب فيعلم أنه كتاب سيبويه وقرأ نصف الكتاب ولا يشك في أنه كتاب سيبويه. وكان المبرد إذا أراد مريد أن يقرأ عليه كتاب سيبويه يقول له هل ركبت البحر؟ تعظيماً له واستصعاباً لما فيه، وكان المازني يقول: من أراد أن يعمل كبيراً فى النحو يقرأ كتاب سيبويه ـ والكتاب يقع في مجلدين وقد شرحه أكثر من واحد شرحه ابن السراج في سبعة أسفار ومبرمان في عشرة والرماني في سبعين كما شرحه المهلبي وابن ولاد والسيرافي وغيرهم، وطبع عدة طبعات وعليه بعض الحواشي والتعليقات فقد طبعته المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦ هـ كما طبع في باريس وبيروت. أنظر أخبار النحويين للسيرافي ١٥ ـ ب والمزهر ٢/٤٠٥ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ١٧٤ وتاريخ الأدب العربي للزيات ٣٦٤ والوسيط ٢٣١ وهامشها وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ١٢٣/٣ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٤٢١/٢.

(٢) سيبويه هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ويلقب بسيبويه وهو لقب فارسي معناه بالعربية رائحة التفاح. ولقب بهذا اللقب لأن وجنتيه كانتا كأنهما تفاحتان. فقد كان في غاية الجمال. ولد سنة ١٤٨ هـ بالبيضاء إحدى قرى شيراز وقدم البصرة مع والديه وهو طفل صغير ونشأ بها وأخذ العلم عن شيوخها حتى أصبح شيخ النحاة وإمامهم وصنف كتابه المشهور الذي لم يصنف في النحو مثله لا قبله ولا بعده مات سنة ١٦١ أو ١٧٧ أو ١٨٠ أو ١٨٨ أو ١٩٤ هـ بالبيضاء على الصحيح. له ترجمة في طبقات النحويين للسيرافي ص ٤٨ ومراتب النحويين ص ٦٥ وتهذيب اللغة للأزهري ١٩/١، ومعجم الأدباء ٨٠/٦ والمختصر في أخبار البشر ١٦/٢ ونزهة الألباء ص ٦٠ ووفيات الأعيان ٤٦٣/٣ والفرق بين الفرق ص ١٩٠ وهامشها وبغية الوعاة ٢٢٩/٢ ومرآة الجنان ٣٤٨/١ ومفتاح السعادة ١٥٣/١ وكشف الظنون ١٤٢٦/٢ والمزهر ٤/٢ هامش ٤١٩، ٤٢٦ ـ ٤٢٧، ٤٦٢ والفكر السامي ١٠٢/٢ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ١٧٣ واعجام الأعلام ١٣١ والتبصير في الدين ١١٦ وهامشها وجواهر الأدب ١٧٩/٢ والكنى والألقاب للقمي ٣٢٩/٢ وبروكلمان ١٣٤/٢ والوسيط ٢٣١، والمفصل في تاريخ الأدب العربي ٢١٠/١ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ١٢٣/٣ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ١٥٥ والأعلام للزركلي ٢٥٢/٥ وتاريخ آداب اللغة لجرجي زيدان ٤٢٠/٢ وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ٧٦/٣ ومقدمة تحقيق الكتاب ٣/١.

(٣) هو أول معجم في اللغة العربية. ألفه الخليل بن أحمد ويذهب أكثر العلماء العارفين باللغة إلى أن الخليل لم يكمله وإنما شرع فيه ورتب أوائله وسماه بـ «العين» ثم مات فأكمله أحد تلامذته. قيل أكمله النضر بن شميل وقيل أراد الليث بن نصر بن سيار الخراساني إتمامه فسمي لسانه الخليل فإذا قال أخبرني الخليل أراد به الخليل بن أحمد وإذا قال: قال الخليل فإنه يعني به لسانه. وسمى الخليل مؤلفه =

أما «سيبويه». فقد طعن فيه جملة الكوفيين[1]، والمبـرد[2] من

= «كتاب العين» لأنه ابتدأه بها وبدأ كتابه بحرف العين لأنها أقصى الحروف مخرجاً. قال أبو المفضل بن سلمة الكوفي. ولو قال الخليل بدأت بالعين لأنها أكثر في الكلام وأشد اختلاطاً بالحروف لكان أولى.
وقد نقل عن الخليل أنه قال: لم أبدأ بالهمزة لأنه يلحقها النقص والتغيير والحذف، ولا بالألف لأنها لا تكون في ابتداء كلمة، ولا في اسم، ولا في فعل إلا زائدة أو مبدلة، ولا بالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها فنزلت إلى الحيّز الثاني وفيه العين والحاء فوجدت العين أَفْصَحَ الحرفين فابتدأت به ليكون أحسن في التأليف.
وكتاب العين من الكتب القيمة المشهورة وقد حقق الجزء الأول منه الدكتور عبد الله درويش وطبع بمطبعة العاني ببغداد سنة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٧ م بمساعدة المجمع العلمي العراقي.
راجع الجاسوس على القاموس ص ٢٢ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٧٩ ومعجم الأدباء للحموي ١٨٢/٤ وأخبار النحويين للسيرافي الورقة ١١ ـ أ وضحى الإسلام ٢٦٧/٢ وتهذيب اللغة للأزهري ٤١/١ والمزهر ٤٠١/٢ والوسيط ٢٣٠ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣٥٤/٣ والمجمل ١٥٥ وتاريخ الأدب للزيات ٣٦٨ وتاريخ آداب اللغة لجرجي زيدان ٤٢٨/٢ ومقدمة تحقيق كتاب «العين».

(١) الكوفيون. نسبة إلى الكوفة ـ بالضم ـ المصر المشهور بأرض بابل من سواد العراق ويسمونها قوم خد العذراء وسميت الكوفة لازدحام الناس بها. من قولهم: تكوف الرمل تكوفاً إذا ركب بعضه بعضاً، أو لاستدارتها وقيل إن سعداً لما افتتح القادسية نزل المسلمون الأنبار فإذا هم البق فخرج فارتاد لهم موضع الكوفة وقال: تكوفوا في هذا الموضع. أي: اجتمعوا والتكوف. التجمع، وقيل سميت الكوفة لأن جبل ساتيد ما محيط بها كالكفافة عليها. انظر معجم البلدان ٤٩٠/٤ ومراصد الاطلاع ١١٨٧/٣، ومعجم ما استعجم ١١٤١/٤ ـ ١١٤٢ والمزهر ٤٠٠/١ وبلدان الخلافة الشرقية ١٠١ وتاريخ الأمة العربية ٢٩ وتاريخ العرب ٣٠٩/١.

(٢) هو: أبو العباس. محمد بن عبد الله بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي البصري المعروف بالمبرد شيخ أهل النحـو والعربيـة. ولد سنـة ٢١٠ هـ بالبصـرة. أخذ عن الكسـائي والأزدي وأبي حـاتم السجستاني وكان إمام العربية ببغداد في زمانه فصيحاً بليغاً صاحب نوادر وظرافة وسيما جميل الصورة من مصنفاته: «الكامل» و «معاني القرآن»، و «المقصور والممدود» و «الاشتقاق» مات سنة ٢٨٥ أو ٢٨٦ هـ ببغداد. انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٣١٣/٤ وأخبار النحويين للسيـرافي الـورقـة ٢ ـ ومـراتب النحويين: ٨٣ والأنسـاب للسمعاني. ق ١١٦ ونـزهة الألبـاء ٢١٧ والمختصـر في تـاريـخ البشـر ٦١/٢ وطبقات الفسرين للداودي ٢٦٧/٢ وبغية الوعاة ٢٩٦/١ ومرآة الجنان ٢١٠/٢ ومفتاح السعادة ١٥٧/١ وكشف الظنون ٢٠/٦، والمزهر ٤١٩/٢، ٤٢٧، ٤٦٤ والفكر السامي ١٠٣/٢ وطبقـات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة ص ٢٨٠ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٢٥٠ والكنى والألقاب ١٣٥/٣ وضحى الإسلام ٣١٤/١ و ٣١٢/٢ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ص ١٥٣ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٤٩٥/٢ والوفيات لابن قنفد ١٩١ والتبصير في الدين ١١٦ وهامشها، وروضات الجنات ٢٨٣/٧ ـ ٢٨٥ والجاسوس على القاموس ص ١١٦، وأعـلام العرب للدجيلي ١٣٥/١، وبروكلمان ١٦٤/٢، واعجام الاعلام ١٧٨.

البصريين[1]، مع فضلهم[2].

وأما «العين». فقد طعن فيه كل أهل[3] اللغة.

وروي - أيضاً - عن [4] رؤبة وأبيه[5] - أنهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم تسمع إلا منهما. وهما[6] من أكابر رواة اللغة.

---

(١) البصريون نسبة إلى البصرة العظمى المشهورة بالعراق التي بناها عتبة بن غزوان سنة ١٤ هـ في خلافة سيدنا عمر - رضي الله عنه - ويقال لها قبة الإسلام وخزانة العرب. وسميت البصرة للحجارة البيض الرخوة بها، وهناك بصرة أخرى في أقصى المغرب قرب السوس، ولكنها خربت. انظر معجم البلدان ٤٣٠/١ ومراصد الاطلاع ٢٠١/١ ومعجم ما استعجم ٢٥٤/١ والمزهر ٤٠٠/١ واعجام الاعلام ٢١٠، وحاشية الأمير على مغنى اللبيب ٧/١ وتاريخ العرب ٣٠٩/١ وتاريخ الدولة العباسية لمحمد أسعد طلس ص ٢٩.

(٢) في (هـ) «فضله» وإن كانت غير واضحة وهي واضحة في (ر).

(٣) يقول ابن جني في الخصائص ٢٨٨/٢. «وأما كتاب العين ففيه من التخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يحمل على أصغر أتباع الخليل فضلاً عن نفسه» وانظر ذم أبي على الفارسي له في المرجع نفسه ١٩٧/٣.

(٤) هو: أبو محمد. عبد الله رؤبة بن العجاج بن رؤبة البصري التميمي السعدي. سمي باسم قطعة من الخشب يشعب بها الإناء - وهي بضم الراء وسكون الهمزة وفتح الباء الموحدة وبعدها هاء ساكنة. كان بصيراً باللغة قيماً بموحشها وغريبها وكان من فحول رجاز الإسلام وفصحائهم. أخذ عنه وجوه أهل اللغة واقتدوا به واحتجوا بشعره مات سنة ١٤٥ هـ ٧٦٢ م.
له ترجمة في ميزان الاعتدال ٥٦/٢ والشعر والشعراء لابن قتيبة ٥٩٤/٢ والبيان والتبيين للجاحظ ٦٠/١ و ٧/٢ ووفيات الأعيان ٣٠٣/٢ وخزانة الأدب ٨٩/١ والمؤتلف والمختلف لابن بشر الآمدي ص ١٢١ ومرآة الجنان ٣٠٣/١ ومعاهد التنصيص ٧ - ٩ وكشف الظنون ٣٧١/٥ وبروكلمان ٢٢٧/١ وتاريخ الآداب العربية لكارلو ص ١٩٤.

(٥) هو: العجاج عبد الله بن رؤبة من بني مالك بن سعد بن زيد مناة ابن تميم ويكنى أبا الشعثاء لقي أبا هريرة وسمع منه أحاديث. وسمي العجاج بقوله. حتى يعج ثخداً من عجعجا.
له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة ٥٩١/٢ ولكنه لم يذكر تاريخ وفاته. وانظر تهذيب اللغة للأزهري ٦٧/١ والعجاج - حياته ورجزه لعبد الحفيظ السطلي.

(٦) في (هـ) «وهم».

وساعدهما المازني[1]، في قوله. «ما قيس على كلام العرب[2]، فهو منه».
وكان الأصمعي مشهوراً بالخلاعة.

وأيضاً. فإن إبن[3] جني أورد باباً في كتاب «الخصائص»[4]، في تكذيب هؤلاء الفضلاء بعضهم بعضاً.

فقد انجرح هؤلاء الرواة. فلم يبق الإعتماد على[5] نقل الآحاد.

---

(١) هو: أبو عثمان بكر بن محمد بن بقية المازني البصري. كان إمام عصره في النحو والأدب واللغة وهو أول من أفرد علم الصرف عن علم النحو وجعله فناً مستقلاً، من أشهر مؤلفاته: «كتاب ما تلحن فيه العامة» و «كتاب الألف واللام» و «كتاب الديباج».
مات سنة ٢٣٦ أو ٢٤٧ أو ٢٤٨ أو ٢٤٩ هـ بالبصرة.
أنظر ترجمته في نزهة الألباء ص ١٨٢ ومعجم الأدباء ٢/ ٣٨٠ واللباب ٣/ ٨١ وأخبار النحويين للسيرافي. ق ٢٤ - ب ومراتب النحويين ص ٧٢ ووفيات الأعيان ١/ ٢٨٣ - ٢٨٦ والبيان والتبيين للجاحظ ٢/ ١٢٥ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٤١ وأعلام العرب للدجيلي ١/ ١١٨ والكنى والألقاب ٣/ ١٣١ وبروكلمان ٢/ ١٦٢ وروضات الجنات ٢/ ١٣٤ - ١٣٨ والمزهر ١/ ١١٧ هامش و ٢/ ٤١٩، ٤٦٤ وهامش الحور العين ص ٤٥ وتاريخ أداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/ ٤٨٨.
(٢) انظر هذا الباب في الخصائص ١/ ٣٥٧ - ٣٧٠.
(٣) هو أبو الفتح: عثمان بن جني الموصلي النحوي المشهور ولد بالموصل قبل سنة ٣٣٠ وكان من أعلام اللغة العربية الذين بذلوا جهدهم في تدوينها والمحافظة عليها، ومن حذاق أهل الأدب وأعلمهم بعلمي النحو والتصريف ومن أشهر مؤلفاته: «كتاب الخصائص» و «سر الصناعة» و «اللمع» و «التبصرة» و «المنصف». «توفى سنة ٣٩٢ أو ٣٩٣ هـ ببغداد. انظر ترجمته في أمالي السهيلي ص ٦١ ومعجم الأدباء ٥/ ١٥ واللباب ١/ ٢٤٣ ووفيات الأعيان ٣/ ٢٤٦ - ٢٤٨ ومنهل الأولياء ص ٢١٠ ونزهة الألباء ص ٣٣٢ والشذرات ٣/ ١٤٠ والوفيات لابن قنفذ ٢٢٤ وبغية الوعاة ٢/ ١٣٢ ومرآة الجنان ٢/ ٤٤٥ ومفتاح السعادة ١/ ١٣٥ وكشف الظنون ٢/ ١٥٦٢ والفكر السامي ٢/ ١٠٤ والمزهر ٢/ ٤٢١، ٤٦٧ وأعجام الأعلام ص ١٣ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ١٣٧ والكنى والألقاب ١/ ٢٤٦ وبروكلمان ٢/ ٢٤٤ وظهر الإسلام ١/ ٦٨ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣/ ٣٥٦ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/ ٦١٢ ومقدمة تحقيق كتابه «الخصائص» ومقدمة تحقيق كتابه «المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ص ٥.
(٤) أنظر «باب في سقطات العلماء» من الخصائص ٢/ ٢٨٢ - ٣٠٩.
(٥) قال الإمام في المحصول ١/ ١٣٧: «والعجب من الأصوليين أنهم أقاموا الدلالة على أن خبر الواحد حجة في الشرع ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة وكان هذا أولى. لأن إثبات اللغة كالأصل للتمسك بخبر الواحد وبتقدير أن يقيموا الدلالة على ذلك فكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار لكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدة الحاجة إليه فإن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص».

٣ ـ وأما المركب من العقل والنقل. فالإستدلال بالمقدمتين النقليتين إنما يصح. لو لم يجز التناقض على الواضع.

وإنما يمتنع التناقض. إذا كان الواضع هو الله. وإنه غير معلوم.

فارتفعت الثقة عن هذا الطريق.

وأيضاً. فإن الإشكالات ـ التي ذكرناها[1] على النقل[2] ـ عائدة ههنا. في نقل المقدمتين.

لا يقال: «هذا الطريق صحته إجماعية».

لأنا نقول: الإجماع من تفاريع هذه القاعدة، فلو أثبتت بالإجماع لزم الدور.

والجواب. أن اللغة والنحو، على قسمين.

١ ـ فمنها: لغات نعلم ـ بالضرورة ـ إستعمالها في الأزمان كلها، وحتى في[3] زمان الرسول وقبله. كالسماء والأرض، والحجر والمدر[4]، والماء والهواء. و[5]كإرتفاع الفاعل، وانتصاب المفعول، وانجرار المضاف إليه.

والقدح في هذا القسم، كقدح السوفسطائي[6] في الضروريات غير مسموع.

وهذا هو الأكثر.

---

(١) في (هـ) «ذكرنا».

(٢) في (هـ) «النقلين».

(٣) لفظ (في) ساقط من (ر).

(٤) المدر. جمع مدرة. مثل قصب وقصبة. وهو. التراب الملبد. قال الأزهري المدر قطع الطين وبعضهم يقول. الطين العلك الذي لا يخالطه رمل. والعرب تسمي القرية مدرة. لأن بنيانها غالباً ـ من المدر. وفلان سيد مدرته. أي. قريته. ومدرت الحوض مدراً. . من باب قتل ـ أصلحته بالمدر. وهو. الطين. المصباح ٢/٨٧٣ ـ ٨٧٤.

(٥) في (ر) وفارتفاع.

(٦) السوفسطائي. نسبة إلى السوفسطائية. وهم قوم ينسبون إلى رجل يقال له. «سوفسطا» ومعنى «سوفسطا». الحكمة المموهة والعلم المزخرف ويقال سفط في الكلام إذا هذى.
والسوفسطائية. فرق متعددة مختلفة النزعة والعقيدة ويتشعبون إلى طوائف ثلاث، كلها كفرة معاندة لموجبات العقل الضرورية.
١ ـ الطائفة الأولى. اللاأدرية. وهم الذين يقولون. نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون.
٢ ـ الطائفة الثانية. العنادية. وهم الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء ويقولون. إنها خيالات باطلة. =

٢ ـ وقسم غريب، وهو ـ في القرآن ـ قليل جداً.
فما كان من المسائل القطعية، أثبتناها بالقسم الأول.
وما كان من المسائل الظنية، جاز لنا إثباته بالقسم الثاني. فإنه معلوم بنقل الآحاد، وهو يفيد الظن، والعمل بالظن واجب بالإجماع.

والإجماع صحيح. فإنه ورد[1] بلغات من قبيل القسم الأول. وبهذا الطريق، زالت الإشكالات. والله أعلم.

= ٣ ـ الطائفة الثالثة. العندية. وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد ـ مثلاً ـ أن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم. قال صاحب تيسير التحرير ٢/٣٢. . «والحق أنهم لا يستحقون الجواب بل يقتلون ويضربون ويقال لهم. لا تجزعوا فإنه لا ثبوت لشيء». هـ.
وقيل. ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فإن سوفا ـ بلغة اليونانيين ـ اسم للعلم. و «اسطا» اسم للغلط.
فسوفسطا. معناه. علم الغلط. ثم عرب هذا اللفظ واشتق منه السفسطة.
والسفسطة. قياس مركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته كقولنا. الجوهر موجود في الذهن وكل موجود في الذهن قائم بالذهن وعرض ينتج أن الجوهر عرض.
راجع الفرق بين الفرق ١٩٥، ٢١٤، والحور العين ١٣٩.

(١) في (هـ) «وردت» وكذا في (ر).

(٢)

الباب الثاني
في تقسيم[1] الألفاظ

وهو من وجهين:

١ - **الأول**: أن[2] «اللفظ» إما أن ينسب إلى تمام الماهية، وهو: «المطابقة». أو إلى[3] جزئها، وهو: «التضمن». أو (إلى) لازمها وهو: «الإلتزام[4]».

و«الوضعية» هي: المطابقية[5].

والباقيتان: «عقليتان[6]». (بشرط تركب الماهية في الأولى، وملزوميتها في الثانية[7]).

والمعتبر في «الإلتزامية[8]»: اللزوم الذهني[9]، لا الخارجي[10] فإنه حاصل

---

(١) في (ر) في تفسير.

(٢) كلمة «أن» ساقطة من (هـ).

(٣) لم ترد كلمة «إلى» في (هـ) ولا في (ر).

(٤) أنظر تعريفات الدلالات الثلاثة في التذهيب على التذهيب ٤ - ٨٨، وتعريفات الجرجاني ٥٦.

(٥) في (هـ) «المطابقة».

(٦) لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه. ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الالتزام المحصول ١٤٣/١.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٨) عبارة (هـ): «واللزوم المعتبر في الالتزام هو اللزوم الذهني دون الخارجي» اللزوم الذهني: كونه بحيث يلزم من تصور المسمى في الذهن تصوره فيه فيتحقق الانتقال منه إليه. كالزوجية للاثنين. تعريفات الجرجاني ١٠٢.

(١٠) اللزوم الخارجي: كونه بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه، ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن. كوجود النهار لطلوع الشمس. وإنما لم يعتبر اللزوم الخارجي في دلالة الالتزام لأنه لو اعتبر لما تحقق الالتزام بدونه. وليس كذلك. إذ العمى والبصر متلازمان في الذهن مع أن بينهما عناداً في الخارج.

راجع التذهيب على التهذيب ص ٩٦ - ٩٧ وتعريفات الجرجاني: ١٠٢.

بين الجوهر[1] والعرض[2]، وغير مستعمل إسم أحدهما في الآخر. والذهني شرط، لا موجب.

و«الدال بالمطابقة»: إما أن يدل كل واحد من أجزاء[3] المسموع، على كل واحد من أجزاء المعقول. وهو: «المركب»، كقولك: «قام زيد».

أو لا شيء من أجزائه يدل[4]: كـ «قام»[5]. وهو: «المفرد».

أو يدل بعض أجزائه، دون بعض. وهو غير موجود: لأنه ضم مهمل إلى مستعمل، وهو غير[6] مفيد».

و«المفرد» تقسيمه بثلاث[7] تقسيمات:

١ - **أولها**: أن «اللفظ المفرد»: إما أن يكون نفس[8] تصور معناه مانعاً من وقوع[9] الشركة، وهو: «الجزئي». أو لا يكون[10] مانعاً، وهو: «الكلي».

---

(١) الجوهر: عند الحكماء: ممكن موجود لا موضوع، أو ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلمين: موجود متحيز بالذات.
أنظر التعريفات: ٤٣ والمواقف بشرح الجرجاني: ٣٥٠ ودستور العلماء ٤١٧/١ - ٤١٨.

(٢) عرف الجرجاني العرض بقوله: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع. أي: محل يقوم به وقال صاحب المصباح: العرض في اصطلاح المتكلمين: ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد إلا في محل يقوم به وهو خلاف الجوهر وذلك نحو حمرة الخجل وصفرة الوجل. وعرف عند المعتزلة بأنه: ما لو وجد لقام بالمتحيز. راجع التعريفات ٧٩ والمصباح ٦١٧/٢ والمواقف ١٨٩، ودستور العلماء ٣١٦/٢.

(٣) أي: حين هو جزؤه. فلا يعترض بنحو: حيوان ناطق. علماً على إنسان، انظر المحصول ١٤٥/١ والمنتخب ١١/١ - ب ونهاية السول ١٣٣/١.

(٤) في (هـ) «بدال».

(٥) في (هـ) «كالمعالم».

(٦) زيادة «وهو غير مفيد» لم ترد في (هـ). ولا في (ر).

(٧) ذكر العدد لأن المعدود جمع وكل جمع مؤنث. وانظر بحث تقسيمات المفرد في كتب المنطق.

(٨) لم ترد زيادة «نفس» في (هـ) ولا في (ر).

(٩) كلمة «وقوع» غير موجودة في (هـ) ولا في (ر).

(١٠) لم ترد كلمة «مانعاً» في (هـ) ولا في (ر).

وهو[1]: إما أن يدل على تمام الماهية، أو جزئها، أو خارج عنها.

والأول هو: المقول في جواب ما هو. والثاني: الذاتي. والثالث: العرضي.

١ - و«المقول في جواب ما هو»: إما أن يكون واحداً بالشخص، كالشمس والقمر. أو كثيراً بالعدد.

والأول هو: المقول في جواب ما هو، بحسب الخصوصية المحضة[2].

والثاني:[3] إما أن يكون بين تلك الكثرة اختلاف في شيء من الذاتيات، أو لا يكون[4].

والأول هو: المقول في جواب ما هو، بحسب الشركة[5].

والثاني هو: المقول (في جواب ما هو[6])، بحسب الشركة والخصوصية.

٢ - وأما «الذاتي»: فإما تمام[7] المشترك فيه، وهو: «الجنس». وإما تمام[8] المميز، وهو: «الفصل».

والذي ليس بتمام المشترك: فإما جنس الجنس، وإما فصله بالغاً ما بلغ.

والذي ليس بتمام المميز: فإما فصله أو جنسه، نازلاً وصاعداً.

و«الأجناس المرتقة»[9] تنتهي عند جنس عال[10].

---

(١) أي: الكلي.

(٢) لم ترد كلمة «المحضة» في (هـ).

(٣) في (هـ) «فأما».

(٤) في (ر) «والمقول في جواب ما هو إن كان واحداً بالشخص كالشمس وهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية أولا يكون واحداً بالشخص وحينئذ فإما أن يكون بين تلك الكثرة اختلاف في شيء من الذاتيات أو لا يكون والأول هو المقول.

(٥) عبارة (هـ) «والأول هو المقول بحسب الشركة في جواب ما هو».

(٦) ما بين القوسين غير وارد في (ر).

(٧) كلمة «تمام» غير موجودة في (هـ).

(٨) لم ترد زيادة «تمام» في (هـ).

(٩) في (ر) «المرتفعة».

(١٠) فالأجناس تترتب متصاعدة وتنتهي في الارتقاء إلى جنس لا جنس فوقه وهو: جنس الأجناس. المحصول ١/١٤٧.

و«الأنواع المتنازلة» تنتهي عند نوع سافل[1].

٣ ـ و«الخارج عن[2] الماهية»، تقسيمه على وجهين:

١ ـ **أحدهما**: أنه إما أن يلزم الماهية بوسط أو غير وسط، أو الشخصية بوسط أو غير وسط.

أو لا يلزم[3] الماهية، ولا الشخصية. ويكون[4] إما بوسط، أو غير وسط. ويكون ـ أيضاً ـ إما سريع الزوال، أو بطيئه.

٢ ـ **والثاني**: أن ذلك الخارج إما أن لا يوجد إلا في نوع واحد[5]، وهو «الخاصة». أو في أنواع، وهو: «العرض العام».

٢ ـ **والتقسيم الثاني**: أن «اللفظ المفرد»: إما أن لا يستقل معناه بالمفهومية[6]، وهو «الحرف»[7].

أو يستقل. وحينئذٍ: إما أن يدل لفظه على زمان[8] وجود معناه وهو: «الفعل»[9].

أو لا يدل، وهو: «الإسم»[10]. وفيه تقسيمات:

١ ـ **الأول**: أن «الإسم» إما أن يكون مسماه[11] جزئياً، أو كلياً[12].

---

(١) أي: أن الأنواع تترتب متنازلة إلى نوع لا نوع تحته وهو: «نوع الأنواع». المحصول ١٤٧/١.
(٢) في (ر) «من».
(٣) في (هـ) «لا الماهية» وكذا في (ر).
(٤) في (ر) «ويلحق».
(٥) لم ترد زيادة «واحد» في (هـ) لا في (ر).
(٦) في (هـ) «بالمعقولية». وكذا في (ر).
(٧) الحرف: هو ما دل على معنى في غيره. انظر التعريفات ٤٦، والمفصل ٢/٨ ودستور العلماء ٢/٢٨.
(٨) في (ر) «زمن».
(٩) الفعل: كلمة دلت على معنى في نفسها واقترنت بأحد الأزمنة الثلاثة. أنظر التعريفات ٩٠ والمفصل ٢/٧.
(١٠) الاسم: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة. التعريفات ص ١٥ والمفصل ١/٢٢ وجامع العلوم ١/٧٩.
(١١) الجزئي: هو: ما امتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين. التذهيب على التهذيب ١٢٧.
(١٢) الكلي: ما لم يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين. التذهيب على التهذيب ١٢٩.

والأول: إما أن لا يستقل بالدلالة، وهو: «المضمرات»[1]. أو يستقل وهو: «الأعلام».

وأما الكلي: فإما أن يدل على الماهية، وهو: «إسم الجنس»[2]، عند النحاة. أو على موصوفية الماهية بصفة دون خصوصيتها[3]، وهو «المشتق» كالضارب.

٢ - **التقسيم[4] الثاني**: أن «الزمان»[5] إما نفس[6] مدلول الإسم: كالزمان والأمس واليوم[7]. أو جزؤه: كالإصطباح[8]. أو خارج عنه: كالسواد[9].

٣ - **والتقسيم الثالث**: من تقاسيم «اللفظ المفرد».

---

(١) ما ذهب إليه الأرموي من أن المضمرات من قبيل الجزئي هو رأي الأكثرين واستدلوا على ذلك بأمرين:
١ - الأمر الأول: أن الكلي نكرة. والمضمر أعرف المعارف فلا يكون كلياً.
٢ - الأمر الثاني: أنه لو كان كلياً لما دل على الشخص المعين. لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص.
وذهب الأقلون إلى أن المضمرات من قبيل الكلي لأنها صادقة على ما لا يتناهى وهذا هو الشأن في الكلي، وأيضاً فإن مدلولاتها لا تتعين إلا بقرينة. ولو كانت من قبيل الجزئي لما احتاجب في تعيينها إلى قرينة.
وقد نقل القرافي هذا القول عن الأقلين في شرح المحصول والتنقيح وقال إنه الصحيح. وقال الأصفهاني في شرح المحصول - على ما في نهاية السول - إنه الأشبه. وقال الأسنوي: «هذا القول هو الصواب. لأن أنا وأنت وهو صادق على ما لا يتناهي فكيف يكون جزئياً؟ واختار أبو حيان أنها كليات وضعاً جزئيات استعمالاً. راجع تنقيح الفصول ٣٤ - ٣٦ ونهاية السول ١/١٣٥.

(٢) اسم الجنس: هو ما وضع لأن يقع على شيء وعلى ما أشبهه كالرجل فإنه موضوع لكل فرد خارجي على سبيل البدل من غير اعتبار تعينه. فهو لا يطلق على الكثير بل يطلق على واحد على سبيل البدل. وهو بهذا يفارق الجنس. ولمعرفة الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص، وعلم الجنس واسم الجنس. راجع تنقيح الفصول ص ٣٣، والتعريفات: ١٥ والمفصل ٢٥ - ٢٦ ونهاية السول ١/١٣٤ وجامع العلوم ١/٨٣ - ٨٤.

(٣) في (هـ) «خصوصية الماهية».

(٤) في (ر) «والتقسيم».

(٥) لم ترد زيادة «إما» في (هـ).

(٦) لفظ «نفس» ساقط من (ر).

(٧) لم ترد زيادة «واليوم» في (ر).

(٨) في المصباح: ١/٥٠٦: «والصبوح - بالفتح - شرب الغداة. واصطبح شرب صبوحاً».

(٩) في (هـ) زيادة «والبياض».

اللفظ ومعناه: إما أن يتحدا، (أو يتكثرا[1])، أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى، أو بالعكس.

(١) **والأول**: إما أن يكون ذلك المعنى جزئياً، أو كلياً.

فإن كان جزئياً، فهو: إما «المضمر»[2] أو «العلم[3]».

وإن كان كلياً: فإما أن يكون[4] حاصلاً في موارده بالسوية. كالحيوان وهو: «المتواطىء»[5]. أو لا بالسوية[6]: كالوجود، وهو: «المشكك»[7].

(٢) **والثاني هو**: «الأسماء المتباينة»[8]، تفاصلت مفهوماتها[9]: كالسواد والبياض. أو تواصلت: بأن كان بعضها للذات وبعضها للصفة: كالسيف والصارم، أو بعضها للصفة وبعضها لصفة الصفة: كالناطق والفصيح.

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (ر).
(٢) المضمر: ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره لفظاً أو معنى أو حكماً. التعريفات ١١٤ وانظر تنقيح الفصول ٣٣.
(٣) العلم: ما وضع لشيء. وهو العلم القصدي، أو غلب وهو العلم الاتفاقي الذي يصير علماً لا يوضع واضع بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة أو اللازم لشيء بعينه خارجاً أو ذهناً ولم تتناوله السببية. أنظر التعريفات ٨٣ والمفصل ١/٢٧.
(٤) في (ص) «إن كان» وكذا في (هـ) و (ر).
(٥) المتواطىء: هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية. كالإنسان والشمس. فالإنسان له أفراد في الخارج وهو يصدق عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن تصدق عليها بالتساوي وسمي متواطئاً لأنه متوافق. من قولهم: تواطأ فلان وفلان أي اتفقا. راجع التعريفات ١٠٦ والتذهيب على التهذيب: ١١٩ وتنقيح الفصول ٣٠ ونهاية السول ١/١٣٤ ودستور العلماء ٣/٢٠٨.
(٦) في (ر) «أو بالتفاوت».
(٧) المشكك: هو الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده. بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر. وسمي بالمشكك لأن الناظر فيه يشك هل هو متواطىء لوحدة الحقيقة فيه. أو مشترك لما بينهما من الاختلاف. راجع نهاية السول ١/١٣٤ ومعه الإبهاج ١٣٢ وتنقيح الفصول ٣٠.
(٨) المتباين: ما كان لفظه ومعناه مخالفاً للآخر كالإنسان والفرس.
أنظر التعريفات ١٠٦ والتذهيب على التهذيب: ١٣٥.
(٩) في (هـ) «المفهومات».

(٣) **والثالث هو:** «الأسماء المترادفة»[١]، إما[٢] من لغة واحدة: كالليث والأسد، أو من لغات: كالماء وآب[٣].

(٤) **والرابع، وهو:** أن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى، فإما أن يكون وضع أو لا لمعنى ثم نقل إلى الثاني. أو وضع لهما معاً.

١ - والأول إن لم يكن النقل لمناسبة، فهو: «مرتجل[٤]»[٥].

وإن كان لمناسبة، فاللفظ: إما أن يكون في المعنى الثاني أظهر، أو لا يكون.

والأول يسمى: «منقولاً»[٦]. فإن كان الناقل هو الشارع، سمي: «شرعياً»، كالصوم[٧] والصلاة. أو أهل العرف، سمي: «عرفياً»، كالغائط[٨].

وإن لم يكن في المعنى[٩] الثاني أظهر، سمي - بالنسبة إليه -: «مجازاً»[١٠]. ثم المناسبة، لها وجوه: منها: المشابهة. ويسمى اللفظ - لأجلها مستعاراً (كالفرس

---

(١) المترادف: ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة. وهو ضد المشترك، أخذاً من الترادف الذي هو ركوب أحد خلف الآخر. كأن المعنى مركوب واللفظين راكبان عليه. كالليث والأسد. أما الترادف: فهو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد.
راجع التعريفات ١٠٦ وإرشاد الفحول: ١٨ ونهاية السول ١/١٣٧، وتنقيح الفصول ٣٠ ودستور العلماء ٣/٢٠٨.

(٢) لم ترد زيادة (أما) في (هـ).

(٣) لم ترد زيادة «كالماء وآب» في (ر).

(٤) المرتجل: هو الاسم الذي لا يكون موضوعاً قبل العلمية.
أنظر التعريفات ١١١ وتنقيح الفصول ص ٣٢ ودستور العلماء ٣/٢٤١.

(٥) في (هـ) زيادة «كتسميتهم رجلاً بالحليم».

(٦) المنقول: هو: ما كان مشتركاً بين المعاني وترك استعماله في المعنى الأول. وسمي منقولاً لنقله من المعنى الأول. انظر التعريفات ١٢٢ ودستور العلماء ٣/٣٥٢ - ٣٥٣.

(٧) فإن الصوم - في اللغة - مطلق الإمساك. ثم نقله الشرع إلى الإمساك المخصوص مع النية، والصلاة - في اللغة - هي الدعاء. ثم نقلها الشرع إلى الهيئة المخصوصة.

(٨) العرف: إما أن يكون خاصاً. كالاصطلاحات التي لكل طائفة من أهل العلم، وإما أن يكون عاماً. كالغائط فإن الغائط في اللغة - هو المطمئن الواسع من الأرض. ولكن العرف نقله من هذا المعنى وأطلقه على الخارج المستقذر من الإنسان. راجع المحصول ١/١٥١ والمصباح ٢/٧٠١.

(٩) لم ترد زيادة «المعنى» في (هـ).

(١٠) المجاز: اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما. التعريفات ١٠٦.

للصورة المنقوشة)[1].

٢ ـ وأما إن كان اللفظ موضوعاً لهما وضعاً واحداً،[2] سُمِّي بالنسبة إلى المعنيين: «مشتركاً»[3]، وإلى المعنيين[4]: «مجملاً»[5].

(تنبيه): الثلاثة الأول مشتركة في عدم الإشتراك، فهي نصوص.

وأما الرابع، فإنه على ثلاثة أقسام: المتساوي الدلالة على المعنيين[6] والراجح في أحدهما، والمرجوح في الآخر.

المتساوي: «مجمل»، والراجح: «ظاهر»، والمرجوح «مؤول».

فـ «النص[7]» و«الظاهر[8]» يشتركان في الرجحان، إلا أن «النص» مانع من

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٢) أي: اللفظ. ولفظ (ر) «يسمى».

(٣) المشترك: هو: ما وضع لمعنيين أو أكثر وضعاً متعدداً، أو ما وضع لمعنى كلي. والأول يسمى مشتركاً لفظياً. كلفظ العين للباصرة والجارية والذهب وغير ذلك. والثاني: يسمى مشتركاً معنوياً كالإنسان للحيوان الناطق. راجع مطول على التخليص ص ٣٥٠ والتعريفات ١١٣ وتنقيح الفصول ص ٢٩ ودستور العلماء ٣/٢٦٥ و ١/١١٨.

(٤) في «ص» «وإلى كل واحد منهما مجملاً» وكذا في (ر).

(٥) المجمل: هو ما خفي المراد منه بحيث لا يدرك بنفس اللفظ إلا ببيان من المجمل. سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالمشترك، أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم فترجع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل. فالمجمل: مأخوذ من الإجمال. وهو: إيراد الكلام على وجه يحتمل أموراً متعددة. راجع التعريفات ١٠٨ وتنقيح الفصول ٣٧ ـ ٣٨ واللمع ٢٧ والمنخول ص ١٦٨ والأحكام لابن حزم ١/٣٩ ودستور العلماء ١/٤١.

(٦) «الواو» ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٧) النص: هو: اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال، أو هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره أصلاً. وعرفه ابن حزم على طريق الجدليين: بأنه: اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء. ثم قال: «وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً. أنظر الأحكام لابن حزم ١/٣٩ والمنخول ص ١٦٥ واللمع ص ٢٦ وإيصال السالك ص ٦ والتعريفات ١٢٦ ودستور العلماء ٣/٤٠٣.

(٨) الظاهر: هو اللفظ الدال في محل النطق على معنى لكنه يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً. إيصال السالك ص ٧ وهناك تعريفات أخرى فانظر المنخول ص ١٦٧ واللمع ص ٢٧ والتعريفات ٧٦ وتنقيح الفصول ٣٧ ودستور العلماء ٢/٢٨٦.

النقيض، و«الظاهر» غير مانع منه[1]. والقدر المشترك هو: «المحكم»[2].

و«المجمل» و«المؤول»[3] يشتركان في عدم الرجحان، إلا أن «المؤول» مرجوح، و«المجمل» ليس كذلك. والقدر المشترك هو: «المتشابه[4]».

٢ ـ وأما «المركب»، فالحاجة إليه للإفهام: فإما أن يفيد بالذات طلباً أولياً[5]، أولا.

(١) و«القول[6] الطالب بالذات»: إما لماهية الشيء، أو لوجوده.

والأول: «الإستفهام».

والثاني: إما[7] على سبيل[8] الإستعلاء[9]، وهو: «الأمر». أو التساوي، وهو: «الإلتماس». أو التسفل، وهو: «السؤال».

---

(١) لم ترد كلمة «منه» في (هـ).

(٢) المحكم: ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير. مأخوذ من قولهم: بناء محكم: أي: متقن مأمون الانتقاض. التعريفات ١٠٩ وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٦٨ ودستور العلماء ٣/٢٢٧.

(٣) المؤول: ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي. مأخوذ من التأويل. وهو: نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر يحتمله.
راجع التعريفات ص ٢٨ والأحكام لابن حزم ١/٣٩ وجامع العلوم ١/٢٦٤.

(٤) المتشابه: ما استأثر الله تعالى بعلمه، أو هو: ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلاً. وقيل غير ذلك. انظر المنخول ١٧٠ وما بعدها والتعريفات ١٠٦ وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ١/٢٦٨ واللمع ٢٩.

(٥) لم ترد زيادة «أوليا» في (هـ) ولا في (ر).

(٦) لم ترد زيادة «القول» في (هـ) ولا في (ر).

(٧) في (هـ) «فأما» وكذا في (ر).

(٨) لفظ «سبيل» ساقط من (ر).

(٩) سيأتي في بحث الأوامر أن المصنف لا يشترط في الأمر العلو ولا الاستعلاء وهذا يخالف ما ذهب إليه هنا من اشتراط الاستعلاء. ولعله أراد بالأمر هنا مدلوله الاصطلاحي وأراد به في باب الأوامر ـ مدلوله اللغوي. أنظر الإبهاج ٢/٣ وسلم الوصول ٢/٦٤ و ٢٣٨.

(٢) و«القول الغير الطالب»: إما أن يقبل التصديق، وهو: «الخبر»[١] أولا، وهو «التنبيه»[٢]. ويدخل[٣] فيه: التمني[٤]، والترجي[٥]، والقسم، والنداء، والتعجب[٦].

٢ ـ وأما دلالة الإلتزام:

(١) فأما للفظ المفرد: تقدم اللازم على الملزوم، وهو المسمى: بـ «الإقتضاء»[٧] علم ذلك عقلاً، كقوله: «رفع عن أمتي الخطأ»[٨]، أو شرعاً، كقوله: «أعتق عبدك عني».

---

(١) هذا التعريف الذي ذكره الأرموي للخبر هنا سيأتي في باب الأخبار أنه يحكم عليه بالضعف لأنه من باب تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف إلا به. وهو في هذا الصنيع متأس بأستاذه الإمام الرازي فقد رضيه هو الآخر هنا وانتقده في باب الأخبار وحكم عليه بالدور.
هذا: وقد امتنع فريق من العلماء من تعريف الخبر. وفسر امتناعهم هذا مرة بعدم الحاجة إلى التعريف لأن إدراك الخبر أمر ضروري، ومرة بعسر التعريف. والعسر: إما لخفائه، أو لوضوحه.
أنظر جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٢٤ ومعه حاشية العطار ونهاية السول ١/١٤١ ومعه الإبهاج.

(٢) التنبيه: في اللغة ـ هو الدلالة عما غفل عنه المخاطب. وفي الاصطلاح ما يفهم من مجمل بأدنى تأمل إعلاماً بما في ضمير المتكلم للمخاطب، وقيل التنبيه: قاعدة تعرف بها الأبحاث الآتية مجملة. انظر التعريفات ص ٣٦ ودستور العلماء ١/٣٥٢.

(٣) عبارة (هـ) «كالتمني والترجي والنداء والقسم».

(٤) التمني: طلب حصول الشيء سواء أكان ممكناً أم ممتنعاً أو هو: طلب حصول الشيء على سبيل المحبة. انظر التعريفات ص ٣٥ والمطول: ٢٢٥ ودستور العلماء ١/٣٥٠.

(٥) الترجي: إظهار إرادة الشيء الممكن، أو كراهته والفرق بينه وبين التمني: أن الترجي يستعمل في الممكنات التي لا وثوق بحصولها. والتمني: يستعمل في المحالات والممكنات التي لا طمع في وقوعها. راجع التعريفات: ٣١ ودستور العلماء ١/٣٥٠.

(٦) لم ترد كلمة «التعجب» في (هـ) وفي (ر) «والقسم والتعجب والنداء» والتعجب: انفعال النفس عما خفي سببه أو هو: إدراك أمر غريب خفي السبب راجع جامع العلوم ١/٣١٤ والتعريفات ص ٣٣.

(٧) اقتضاء النص: عبارة عما لم يعمل النص إلا بشرط تقدم عليه، أو هو: دلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بالزيادة عليه، أو هو: جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق. انظر الأحكام للآمدي ٣/٦٠، والتعريفات ص ١٩ ودستور العلماء ١/١٤٧.

(٨) أخرج هذا الحديث الطبراني في الكبير عن ثوبان بزيادة: «.. والنسيان وما استكرهوا عليه» على ما في الفتح الكبير ٢/١٣٥ وأخرجه البيهقي في السنن عن ابن عمر بلفظ «وضع... مع الزيادة المذكورة على ما في الفتح الكبير ٣/٣٠٢ وانظر كشف الخفاء ١/٥٢٢ و ٢/٤٧٣ وإصلاح خطأ المحدثين لأبي سليمان الخطابي ص ١٦ والمقاصد الحسنة للسخاوي ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠ وتمييز الطيب من الخبيث ٨١ ـ ٨٢.

أو تأخر: كاستعداد الكتابة للإنسان.

(٢) أو للمركب، وهو: إما من متممات معنى المركب، كتحريم الضرب[١] عند تحريم التأفيف. على قول من لا يثبته بالقياس[٢].

أو ليس. وهو: إما «وجودي»، كلزوم صحة الصوم (لمن أصبح[٣] جنباً)، لجواز المباشرة إلى الصبح، في قوله: **﴿فالآنَ بَاشِرُوهنَ﴾** إلى قوله: **﴿حَتَى يَتَبَيَنَ لَكُمْ الخَيْطَ الأبيَض مِنَ الخَيْطِ الأسْوَدِ﴾**[٤]. وإلا: لاستبقى من الليل قدر إمكان الإغتسال.

أو «عدمي». وهو: كتخصيص الشيء بالذكر، أنه هل يدل على عدمه عن غيره؟.

٢ ـ التقسيم الثاني من تقسيمي الألفاظ:

«اللفظ»: إما[٥] مدلوله معنى، أو لفظ.

١ ـ والأول: قد ذكرناه[٦].

٢ ـ والثاني: ذلك «اللفظ المدلول»: إما مفرد، وإما[٧] مركب. وعلى التقديرين: فإما أن يدل، أو لا يدل. فهي أربعة:

---

(١) عبارة (هـ) «كتحريم التأفيف عند تحريم الضرب».

(٢) بعد الاتفاق على تحريم ضرب الوالدين اختلفوا في طريق استفادة هذا الحكم من الآية على أقوال ثلاثة:
١ ـ المفهوم الموافق.
٢ ـ المنطوق.
٣ ـ القياس.

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) ولا في (ر).

(٤) الآية «١٨٧» من سورة البقرة، وانظر التفسير الكبير ١٠٧/٥ فقد بسط الإمام القول هنا فيما يفيده الأمر الوارد عقب الحظر.

(٥) لم ترد زيادة «أما» في (هـ).

(٦) أي: في الوجه الأول. من وجهي التقسيم أول الباب ص ٣١ فالوجه الأول ـ بكل ما تفرع عليه من تقسيمات ـ كان في دلالة اللفظ على المعنى والتقسيم هنا في دلالة اللفظ على اللفظ، راجع هامش المحصول ١٥٧/١.

(٧) في (هـ) أو. وكذا في (ر).

(١) **الأول**: اللفظ الدال على لفظ مفرد دال، كـ «الكلمة»: فإنهـا تدل على الإسم، نحو «زيد»، وهو: لفظ مفرد دال.

(٢) **والثاني**: اللفظ الدال على لفظ مركب دال، كلفظة[1] «الخبـر»: فإنـه يدل[2] على قولك: «زيد قائم»، وهو: لفظ مركب دال.

(٣) **والثالث**: اللفظ الدال على لفظ مفرد غير دال، كأسماء[3] «الحروف» نحو «الألف» و«الباء».

(٤) **والرابع**: اللفظ الدال على لفظ مركب غير دال.

والأشبه أنه غير موجود[4]: لأن «التركيب» للإفادة، فحيث لا إفادة، فلا تركيب.

---

(١) في (ر) «كلفظ».

(٢) في (هـ) «فإنها تدل».

(٣) قال الإمام في المحصول ١٥٨/١ : «فإن قلت: أليس إنهم قالوا: لفظ الألف اسم لتلك المدة؟ قلت: ليس المراد من قولي: «الحرف لا يفيد شيئاً إلا نفس تلك المدة ـ أي: فهي: لا تدل على معنى زائد عليها. وكذا القول في سائر الحروف» وانظر الهامش.

(٤) هذه إحدى المسائل التي آثرت أن تكون خاتمة بحثي. فانظر ما كتبته عنها هناك.

(٣)

الباب الثالث
في المشتق

والنظر: في «ماهيته»، و«أحكامه».

(أ) أما «الماهية»، [1]فقال الميداني[2].

«الإشتقاق[3]»: أن تجد

---

(١) في (هـ) «قال».

(٢) الميداني - بفتح الميم وسكون الياء المثناة من تحت وفتح الدال المهملة وبعدها الألف والنون. هو: أبو الفضل: أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري كان أديباً نحوياً أصولياً من كبار أئمة فن العربية خصوصاً اللغة وأمثال العرب له فيها المؤلفات المفيدة: منها: كتاب «الأمثال» و «السامي في الأسامي» و «غريب اللغة» و «مأوى الغريب ومرعى الأديب» و «كتاب نزهة الطرف في علم الصرف» و «كتاب الهادي للشادي». مات سنة ٥١٨ هـ.
أنظر ترجمته في: نزهة الألباء ٣٩٠ ومعجم الأدباء ٢/١٠٧ واللباب ٣/٢٠٠ والأنساب للسمعاني ٥٤٨ والبداية ١٢/١٩٤ ووفيات الأعيان ١/١٤٨ وتذكرة الحفاظ ٤/٦٣، وبغية الوعاة ١/٣٥٦ وشذرات الذهب ٤/٥٨ ومفتاح السعادة ١/١٢٤ - ١٢٥ ومرآة الجنان ٣/٢٢٣ وكشف الظنون ٥/٨٢ وروضات الجنات ١/٢٩١ - ٢٩٢ والكنى والألقاب ٣/٢١٨.

(٣) عرف الاشتقاق بعدة تعريفات: عرفه الجرجاني بأنه: «نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى وتركيباً ومغايرتهما في الصيغة. التعريفات ١٦. وعرفه الجار بردي في شرح الشافية ١/١٣٨ - ١٣٩ بقوله: «هو أخذ لفظ من لفظ يدور في تصاريفه مع ترتيب الحروف وزيادة المعنى. وعرفه القاضي البيضاوي في المنهاج ١/١٤١ - ١٤٢ بأنه: رد لفظ إلى لفظ آخر لموافقته له في حروفه الأصلية ومناسبته في المعنى. ونقل السيوطي عن شرح التسهيل أن الاشتقاق: هو أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة. المزهر ١/٣٤٦. وعرفه ابن السبكي في جمع الجوامع ١/٢٨٠ بقوله: الاشتقاق: رد لفظ إلى آخر ولو مجاز المناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية. =

بين اللفظين[1] تناسباً في المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر.

وأركانه أربعة:

١ - **أولها**: إسم موضوع لمعنى.

٢ - **والثاني**: إسم ثان[2] لمعنى ثان.

= وعرفه الميداني. بقوله: «الاشتقاق: أن تجد بين اللفظين.... الخ» وقد انتقد الأسنوي وابن السبكي تعريف الميداني بأن الاشتقاق: ليس هو نفس الوجدان. وفيما يبدو لي - والله أعلم - أن هذا النقد غير متجه لأن الميداني لم يجعل الاشتقاق نفس الوجدان فقط حتى يرد عليه ما ذكر. بل هو الوجدان المترتب عليه رد ولذلك قال: أن تجد... فترد.... الخ» فالوجدان وحده لا يسميه اشتقاقاً. على أن الاشتقاق تارة يعتبر من حيث العلم به وتارة من حيث فعله. فلعل الاعتبار الأول هو ملحظ الميداني كما أن الاعتبار الثاني هو ملحظ فمن عرفه بأنه: اقتطاع لفظ من آخر موافق له في المعنى والحروف الأصلية أو أنه اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه الأصل، أو أنه: عبارة عن الإتيان بألفاظ يجمعها أصل واحد مع زيادة أحدهما على الآخر في المعنى.

ولعل الاعتبارين المذكورين هما منشأ الاختلاف في التعريف. وإذا كانت الاعتبارات قد تعددت فلا اعتراض بتعريف على تعريف آخر.

وانظر المحصول ١٥٩/١ وإرشاد الفحول ١٧ - ١٨ وسلم الوصول ٦٧/٢، والإبهاج ١٤٢/١ وحاشية البناني على الجلال المحلى ٢٨٠/١ وحاشية العطار على الجلال ٣٣٦/١ والخصائص لابن جني ١٣٤/٢ ونزهة الطرف في علم الصرف ص ٥ وجامع العلوم ١١٩/١ - ١٢٠.

(١) اللفظ: يشمل الاسم والفعل والحرف. كما هو معروف. وهل هذه الألفاظ مرادة هنا؟. وأن الاشتقاق يجري في جميعها؟ أما بالنسبة للاسم والفعل فلا خلاف في جريانه فيهما بدليل الخلاف المشهور بين البصريين والكوفيين في أن المشتق منه هل هو الفعل؟ أو المصدر؟. وأما بالنسبة للحرف. فقد نقل العطار عن ابن جني أنه قال في الخاطريات: لا إنكار في الاشتقاق من الحروف فإنهم قالوا: سوفت الرجل إذا قلت له: سوف أفعل. وسألتك حاجة فلوليت لي: أي: قلت لي: لولا، ولاليت لي: أي قلت لي: لا لا. واختلفوا في وقوع الاشتقاق في الأعلام المرتجلة. نقل العطار عن صاحب البسيط أنه قال: التحقيق أن الاشتقاق يقدح في الارتجال لأنه حال الاشتقاق لا بد أن يكون اشتقاقه لمعنى، فإذا سمى به كان منقولاً من ذلك اللفظ المشتق لذلك المعنى فلا يكون مرتجلاً. كما اختلفوا أيضاً في وقوعه في الأسماء الأعجمية كجبريل وميكائيل ونحوهما.

نقل العطار عن الأصفهاني أنه قال في شرح المحصول: لا اشتقاق فيها إذ لو كان فيها اشتقاق لما كانت أعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل في العربية. ويتفرع عليه الخلاف في أنها توزن أو لا توزن. ذهب بعضهم إلى أنها لا توزن لأن الوزن متوقف على معرفة الأصل والزائد. ومعرفة ذلك متوقفة على الاشتقاق والاشتقاق منتف فالوزن كذلك، وذهب بعضهم إلى أنها توزن واستبعد للعلة المذكورة. راجع حاشية العطار على الجلال المحلى ٣٣٦/١ - ٣٣٧.

(٢) كلمة «ثان» ساقطة من (هـ).

٣ - **وثالثها**: التناسب بين الإسمين، في الحروف الأصلية.

٤ - **ورابعها**: تغيير يلحق الثاني: إما بحرف، أو بحركة، أو بهما. وعلى التقديرات[١]: فإما بالزيادة، أو النقصان[٢]، أو بهما[٣].

فأقسام التغييرات[٤] تسعة[٥]:

(أ): بزيادة الحرف، (ب): بنقصان الحرف، (ج): بزيادة الحرف ونقصانه، (د): بزيادة الحركة، (هـ): بنقصانها، (و): بزيادتها ونقصانها، (ز): بزيادة الحرف والحركة، (ح): بنقصانهما، (ط): بزيادتهما ونقصانهما معاً.

وعلى اللغوي، طلب أمثلتها[٦].

(ب) وأما «الأحكام»، ففي مسائل:

(١) **المسألة الأولى**: صدق المشتق مشروط بصدق[٧] المشتق منه. خلافاً للجبائيين[٨]، فإنهما[٩] قالوا: «العالمية» و«القادرية» و«الحيية» معلولة لمعان، هي: «العلم» و«القدرة» و«الحياة»، وهي غير حاصلة لله، مع صدق «العالمية» و«القادرية»

---

(١) في (ر) «التقديرين».
(٢) في (ر) «بالنقصان».
(٣) لم ترد زيادة «أو بهما في (هـ) ولا في (ر).
(٤) في (ص) «التغيير» وكذا في (هـ).
(٥) أوصلها السيوطي إلى خمسة عشر وأتي لكل حالة بمثال. فراجع المزهر ١/٣٤٨ - ٣٤٩ وانظر نهاية السول ١/١٤٣ - ١٤٤ ومعه الإبهاج ١٤٢ - ١٤٥ وحاشية البناني على الجلال المحلى ١/٢٨٣ وإرشاد الفحول ١٧.
(٦) أنظر الأمثلة في المراجع السابقة.
(٧) سواء كان الصدق في الماضي أم في الحال أم في المستقبل. كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ ولذا عبر بالصدق دون الوجود. انظر نهاية السول ١/١٤٦، ومعه الإبهاج.
(٨) يريد أبا علي وابنه أبا هاشم. والواقع: أنهما لم يصرحا بالمخالفة في هذه المسئلة ولكنها فهمت ضمناً من مذهبهما ومن تبعهما من المعتزلة القائل بعالمية الله تعالى دون علمه. فهم يعترفون بأن الله عالم لكنهم يقولون: إنه عالم بذاته لا بصفة زائدة عليها. بمعنى أنَّ وجود ذاته تعالى كاف في انكشاف جميع المعلومات وهم - إذ يذهبون هذا المذهب - إنما يفرون من تعدد القدماء.
راجع المحصول ١/١٦١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٨٣ - ٢٨٥ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني والإبهاج ١/١٤٦ ونهاية السول ٢/٧٢ - ٧٩ ومعه سلم الوصول.
(٩) في «ص» فإنهم، وكذا في (هـ).

على الله.

وأبو الحسين لا يجعلها معلولة، بل يقول: «العالمية» نفس «العلم». فلا خلاف معه.

لنا: أن «المشتق منه» جزء[1] من «المشتق»، ووجود الكل بدون وجود الجزء محال.

(٢) المسألة الثانية: صدق المشتق مشروط[2] بدوام أصله. خلافاً[3] لابن

(١) كلمة «وجود» ساقطة من (هـ).

(٢) لم ترد زيادة «مشروط» في (هـ).

(٣) وفي المسألة مذهبان آخران: أحدهما: يفصل بين الممكن وغيره فيقول: إذا كان معنى المشتق منه مما يمكن بقاؤه. كالقيام والقعود اشترط دوام الأصل وإلا فلا. وثانيهما: يقول بالوقف عن الاشتراط وعدمه لتعارض الأدلة. هذا: وقد حقق ابن السبكي المسألة في الإبهاج على أحسن وجه وأكمله. فقال: جـ ١ ص ١٤٧ ما نصه: «إطلاق الاسم المشتق. باعتبار الحال حقيقة بالإجماع، وباعتبار المستقبل مجاز بالإجماع. وأما إطلاقه باعتبار الماضي كإطلاق الضارب على من صدر منه الضرب وانتهى. فقال الجمهور: إنه غير حقيقة.

وقال ابن سينا وأبو هاشم ووالده أبو علي: أنه حقيقة. وفي المسألة مذهب ثالث: إن معنى المشتق إن كان مما يمكن بقاؤه. كالقيام والقعود اشترط بقاؤه في كون المشتق حقيقة. وإلا. فلا. حكاه الآمدي. والإمام ذكره بحثاً من جهة الخصم ثم أجاب عنه بأن أحداً من الأمة لم يقل بهذا الفرق. فيكون باطلاً. ثم ذكر ابن السبكي - رحمه الله - أن محل الخلاف - في هذه المسئلة - إنما هو في صدق الاسم فقط. أعني هل يسمي من ضرب أمس الآن بضارب؟ وهو أمر راجع إلى اللغة. وليس النزاع في نسبة المعنى أعني في أن هذا الضارب أمس هل هو الآن ضارب؟ فإن ذلك لا يقوله عاقل. ثم بين رحمه الله - أن هذا الخلاف لا يجري في الصفات القارة المحسوسة كالبياض والسواد لأنا على قطع بأن اللغوي لا يطلق على الأبيض بعد اسوداده أنه أبيض.. وإنما الخلاف في الضرب ونحوه من الأفعال المنقضية. فإطلاق المشتق على محلها من باب الأحكام فلا يبعد إطلاقه حال خلوه من مفهومه لأنه أمر حكمي. ثم إن من تأمل كلام الأرموي في المسألتين يجده مشكلاً في ظاهره. لأنه قرر في المسألة الأولى أن أبا علي وابنه أبا هاشم لا يشترطان لصدق المشتق صدق المشتق منه، وقرر في المسألة الثانية: أنهما لا يشترطان لصدق المشتق دوام أصله، فعبارته في المسألة الأولى واضحة في أنهما لا يشترطان صدق الأصل، وعبارته في المسألة الثانية - مشعرة باشتراط ذلك غاية ما هناك. أنهما لا يشترطان الدوام. ولعل الذي يدفع هذا الإشكال: هو: أن أبا علي وابنه إنما خالفا في المسألة الأولى في صفات الله فقط. وأما غيرها من الصفات الأخرى فلم يخالفا فيها. فيحمل ما نسب إليهما في المسألة الأولى على صفات الله تعالى، ويحمل ما نسب إليهما في المسألة الثانية على غيرها. راجع الأحكام للآمدي ١/٥١ - ٥٣ والمحصول ١/١٦٢ - ١٧٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٨٦ - ٢٩٠ ونهاية السول ١/١٤٨ وإرشاد الفحول: ١٨ وسلم الوصول ٢/٧٩ - ٩٧.

سينا[1]، وأبي علي[2]، وابنه أبي هاشم[3].

لنا: أن «المتخلي من الضرب» يصدق عليه أنه ليس بضارب، فلا يصدق عليه أنه ضارب.

أما الأول: فلأنه يصدق عليه أنه ليس بضارب في الحال[4]، ومتى صدق ذلك: صدق الأول، لكونه جزءاً منه.

وأما الثاني: فلأنه لما صدق عليه أنه ليس بضارب، لم يصدق عليه أنه ضارب: لأنه نقيضه، بدليل ابتدار أهل العرف إليه، عند إرادة تكذيب القائل: «إنه ضارب»[5].

---

(١) هو: أبو علي: الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا. الفيلسوف الكبير الملقب بـ «الشيخ الرئيس» مات سنة ٤٢٨ أو ٤٣٨ هـ بهمذان. له ترجمة: في المختصر في أخبار البشر ١٦٩/٢ وعيون الأنباء ص ٤٣٧ وتاج التراجم: ٢٥ والملل والنحل للشهرستاني ١٥٩/٢ ومرآة الجنان ٤٧/٣، والوفيات لابن قنفذ: ٢٣٥ والكنى والألقاب ٣٢٠/١ وتاريخ حكماء الإسلام ص ٥٢ وتاريخ فلاسفة الإسلام: ٥٣ والمفصل في الأدب ١١١/٢ وظهر الإسلام ٢٦٧/١ وتاريخ الإسلام ٣٨٥/٣ وتاريخ الأدب للزيات ص ٣٨٦، وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٦٤٦/٢. وابن سينا والنفس البشرية تقديم وتعليق الدكتور ألبير نصري نادر ص ٩.

(٢) هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد من حمران بن أبان المعروف بالجبائي. أحد أئمة المعتزلة والجبائي - بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة نسبة إلى الجبائية قرية من قرى البصرة.
ولد سنة ٢٣٥ هـ وكان إماماً في علم الكلام. وقد أخذه عن أبي يوسف يعقوب البصري. وقد أخذ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام عن أبي علي الجبائي المذكور ولكنه لم يرض عن مذهبه كما هو معروف.
له من المصنفات - «مقامات المعتزلة» و «الرد على أهل السنة». توفي سنة ٣٠٣ هـ وعمره ٦٨ سنة.
له ترجمة في وفيات الأعيان ٢٦٧/٤ والوافي بالوفيات ٧٤/٤ والمختصر في أخبار البشر ٧٢/٢ والأنساب للسمعاني: ١٢١ - أ واللباب ٢٠٨/١ - والفرق بين الفرق ١١٠ وهامشها والملل والنحل للشهرستاني ٧٨/١ وهامشها واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي ص ٤٣ والتبصير في الدين ٥٢ وهامشها ومفتاح السعادة ١٦٥/٢ وطبقات المفسرين للداودي ١٨٩/٢ ومرآة الجنان ٢٤١/٢ وروضات الجنات ٢٨٦/٧ - ٢٩١ والكنى والألقاب للقمي ١٤١/٢ وهامش طبقات الصوفية ص ٣١١ وظهر الإسلام ١٢/٤ وتاريخ الأدب العربي لشوقي ضيف ١٧٤/٤ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٥١٧/٢ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣٥٣/٣ والجبائيان لعلي فهمي خشيم ص ٥٧.

(٣) لم يرد ذكر «أبي علي وابنه أبي هاشم» في (هـ) وفي (ر) «خلافاً لابن سينا ولأبي هاشم وابنه».

(٤) عبارة (هـ) «إنما قلنا إنه يصدق عليه أنه ليس بضارب لأنه يصدق عليه. . .».

(٥) عبارة (هـ) «وإنما قلنا إنه لما صدق عليه أنه ليس بضارب. . .».

ومتى ناقضه وصدق: لم يصدق النقيض الآخر، بالضرورة.

فإن قيل: لا نسلم أنه صدق عليه أنه ليس[1] بضارب، وليس[2] كل ما صدق مع غيره، صدق وحده.

سلمناه. لكن: لا نسلم أن قولنا: «ضارب»، نقيض لقولنا: «ليس بضارب». بل هما مطلقان، ولا تناقض في المطلقين[3].

سلمنا دليلكم. لكنه معارض بدلائل:

١ - **أولها**: أن «الضارب»: من له الضرب. ووجود[4] الضرب أعم من الثبوت في الحال. ولذلك صح تقسيمه: إلى الحال والماضي.

٢ - **والثاني**: أن أئمة اللغة قالوا: «النعت - إذا كان بمعنى الفعل الماضي - لا يعمل عمل الفعل». وذلك يدل على الصدق دون المصدر.

٣ - **والثالث**: دوام المصدر لو كان شرطاً في صدق المشتق، لما كانت النعوت من المصادر السيالة: كالمتكلم والمخبر حقائق. واللازم باطل: فالملزوم كذلك.

لا يقال: «الكلام إسم لآخر الحروف، أو هذه النعوت ليست مشروطة الصدق بدوام المصادر[5]، بخلاف ثوابت المصادر. أو[6] إن هذه النعوت ليست حقائق».

لأنا نجيب عن الأول: أنه باطل بالإجماع، و[7]الخبر أيضاً.

وعن الثاني: أن الفرق خلاف الإجماع.

وعن الثالث: أن هذه إما حقائق، أو مجازات. والأول تسليم للغرض[8] وإن كان

---

(١) كلمة «ليس» ساقطة من (هـ).

(٢) لفظ (هـ) «ولا كل ما صدق».

(٣) لعدم اختلاف الجهة. والقضيتان: إن كانتا موجهتين فلا يجوز تناقضهما إلا إذا اختلفت الجهة مع اختلاف الكيف والكم. راجع التذهيب على التهذيب ص ٣٠٨ ومعه حاشيتا الدسوقي والعطار.

(٤) في (هـ) «وثبوت».

(٥) في (ص) «المصدر» وكذا في (هـ) و (ر).

(٦) في (ر) «وإن».

(٧) في (هـ) «وبالخبر».

(٨) في (ر) «الغرض».

الثاني: فكل[1] مجاز فله حقيقة، وهذه ليست حقائق في غيرها: فهي حقائق ههنا.

٤ - **والرابع**: أن «الإيمان» إسم: إما[2] للتصديق وحده، أو للعمل وحده، أو لهما. وعلى التقديرات: فـ «المؤمن» مطلق حالة الخلو عن هذه المفهومات. فثبت: عدم اشتراط الدوام.

فالجواب[3]:

١ - قوله: «لا يصدق وحده، بل مع غيره».

قلنا: المركبات[4] متى صدقت، صدقت المفاريد بالضرورة[5]: لجزئيتها.

٢ - قوله: «إنهما مطلقان، فلا يتناقضان».

قلنا: لا نسلم أنهما مطلقان، بل مقيدان بالحال[6]: بدليل ابتدار أهل العرف، إلى رفع أحدهما بالآخر.

٣ - قوله في المعارضة الأولى: «الضارب» من له الضرب، وهو أعم من الثبوت في الحال والماضي[7]: لمكان التقسيم».

قلنا: وهو أعم من الحال والمستقبل[8]، لمكان التقسيم إلى الحال والمستقبل، فيجب أن يسمى: «ضارباً»، من سيكون له الضرب. وهو باطل: فكذلك قولهم.

٤ - قوله في المعارضة الثانية: «أئمة اللغة يقيمون[9] الفاعل مقام الفعل الماضي[10]، وذلك يدل على الصدق».

---

(١) في (ر) «وكل».

(٢) لفظ «إما» ساقط من (ر).

(٣) في (ص) «الجواب» وكذا في (هـ) و (ر).

(٤) في (ر) «المفردات».

(٥) في (هـ) «لجزئيتها بالضرورة».

(٦) في (ر) «بل يفيد أن الحال» وكذا في (هـ).

(٧) لفظ «الماضي» ساقط من (هـ) وكذا من (ر).

(٨) لم ترد زيادة «المستقبل» في (هـ) ولا في (ر).

(٩) في (ر) «لا يقيمون».

(١٠) في (ر) «المستقبل».

قلنا: ويقيمونه مقام الفعل المستقبل، وذلك يدل على الصدق[1]، وهو باطل: فكذا ما ذكرتموه.

٥ ـ قوله في المعارضة الثالثة: «لو شرط دوام المصدر في صدق المشتق، لما كانت المصادر السيالة لها نعوت حقيقة».

قلنا: المصادر السيالة يكفي في صدق نعوتها آخر حرف[2] منها. والثوابت يشترط في صدق نعوتها، دوام المصدر.

٦ ـ قوله: «الفرق ممنوع بالإجماع».

قلنا: هذا الإجماع ممنوع.

٧ ـ قوله: «بصدق» المؤمن «حالة الخلو عن تلك المفهومات».

قلنا: مجازاً، بدليل عدم الإطراد: فـ «المستيقظ»[3] لا يسمى: «نائماً» لنومه السابق. ولا «أكابر الصحابة» تسمى: «كفرة»، لأجل الكفر السابق.

(٣) **المسألة الثالثة**: المعاني القائمة بالمحال، إن لم يكن لها أسماء ـ: كأنواع الطعوم والروائح[4] ـ: فلا اشتقاق[5] منها.

فإن[6] كان لها أسماء: فهل يجب أن تشتق لمحالها منها أسماء؟:

١ ـ مذهب أصحابنا: أنه يجب ذلك[7].

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٢) في (هـ) «أخر جزئها».

(٣) في (ر) «فالمتيقظ».

(٤) فإنها لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتقييد كرائحة كذا وطعم كذا. أنظر الجلال على جمع الجوامع ٢٨٦/١ ومعه حاشية البناني.

(٥) أي: لا يجوز الاشتقاق لاستحالته. الجلال المحلى ٢٨٦/١.

(٦) في (هـ) «وإن» بالواو.

(٧) كاشتقاق العالم من العلم لمن قام به معناه. وهذا ما لم يمنع منه. فلا يطلق على الله تعالى فاضل وإن كان الفضل له لعدم وروده. راجع الجلال على جمع الجوامع ٢٨٦/١ ومعه حاشية البناني.

٢ - خلافاً للمعتزلة[١]، فإنهم قالوا: الله سبحانه متكلم بكلام يخلقه في جسم آخر.

وعند أصحابنا: إسم «المتكلم مطلق على ذلك الجسم».

وهل يجوز أن تشتق لغير محالها[٢] منها أسماء؟:

١ - مذهب أصحابنا: المنع.

٢ - ومذهب المعتزلة: الجواز.

١ - إحتجت المعتزلة - في المسألتين -: بأن الضرب والقتل حاصل في المضروب والمقتول، وغير مسمى بالقاتل والضارب. وغير حاصلين في[٣] الفاعل، وهو: المسمى بهما.

قال أصحابنا: ليس الضرب والقتل الأثر الحاصل في المفعول، بل التأثير في ذلك الأثر. وهو قائم بالفاعل.

٢ - قالت المعتزلة: ليس التأثير شيئاً زائداً على وجود الأثر، وإلا: لكان إما قديماً، وهو محال: لحدوث الأثر.

أو حادثاً، ويفتقر إلى تأثير آخر، ويتسلسل[٤]. وهو - أيضاً - محال.

---

(١) المعتزلة: نسبة إلى الاعتزال. وهو الاجتناب. وسموا بهذا الاسم لأن واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصري فلما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر، وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر. خرج واصل بن عطاء عن الفريقين وقال إن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه وجلس إليه عمرو بن عبيد فقيل لهما ولاتباعهما معتزلون.

والمعتزلة فرق كثيرة تبلغ نحو عشرين فرقة. كل فرقة منها تكفر سائرها. ولهم آراء معروفة في علم الكلام.

أنظر: الفرق بين الفرق ص ٢٠، ٦٧ والتي بعدها والملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٣ والحور العين ٢٠٤ ومنا بعدها واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي ص ٣٩ واللباب ٣/ ١٥٦ ومرآة الجنان ١/ ٢٧٤ والمواقف ص ٦٢٠ والفرق الإسلامية للبشبيشي ص ١٥ وما بعدها وروضات الجنات ١/ ١٥١ - ١٥٢ وجامع العلوم ١/ ١٣٠، ٣/ ٣٤٧ وضحى الإسلام ٣/ ٢١ وظهر الإسلام ٤/ ٧ وما بعدها وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ١/ ١٤٧ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/ ١٣٣ وما بعدها.

(٢) لم ترد زيادة «منها» في (هـ).

(٣) في (هـ) «بالفاعل».

(٤) في (هـ) «ويلزم التسلسل».

والذي يؤكد ذلك: أن[1] إسم «الخالق» مطلق على الله، وهو مشتق من «الخلق»، وهو نفس «المخلوق»: المنفصل الذات عن الله.

لأنه لو كان زائداً عليه: لكان إما قديماً، فيلزم عليه[2] قدم العالم أو محدثاً، ويفتقر إلى خلق آخر، ويلزم التسلسل.

وأيضاً: فإن «اللابن» و«التامر» مشتقان من «اللبن» و«التمر» مع أنهما ليسا في ذات «اللابن» و«التامر»[3].

(٤) **المسألة الرابعة**: المشتق لا يدل على خصوصية[4] الماهية، بل على إتصافها بالمصدر[5].

كـ «الأسود» ـ مثلاً ـ: يدل على ذات متصفة بالسواد، فأما جسمية السواد[6]: فلا.

ويدل عليه: استقامة قولنا: «الأسود جسم»، ولو دل على الخصوص لكان كقولنا: «الجسم ذو السواد جسم»، وهو غير مستقيم[7].

---

(١) لفظ «أن» ساقط من (ر).

(٢) لم ترد زيادة «عليه» في (هـ) ولا في (ر).

(١) ترك الأرموي الإجابة عن شبه المعتزلة في هذه المسئلة وهذا لا يعني اختياره لمذهبهم كما قد يتوهم. ومن شاء الاطلاع على الرد على هذه الشبه فعليه أن يراجع: جمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٨٣ ـ ٢٨٦ والابهاج ١/١٥٢ ـ ١٥٤ ونهاية السول ٢/٩٧ ـ ١٠٣ ومعه سلم الوصول والكاشف ١/١٠٥ على ما في هامش المحصول ١/١٨٢.

(٤) في (ر) «خصوص».

(٥) المراد بالمشتق هنا: ما وضع لذات مبهمة باعتبار وصف معين. وهو المسمى بالصفة. أما المشتق الذي وضع لذات معينة باعتبار وصف معين. ويسمى اسم الزمان والمكان والآلة، كمقتل ومفتاح مثلاً. فإنه يدل على خصوصية تلك الذات من أنها زمان أو مكان أو آلة.
راجع حاشية البناني على الجلال المحلى على جمع الجوامع ١/٢٨٩.

(٦) في (ص) «الذات» وكذا في (ر) و(هـ). وهو الصواب لاستقامة المعنى معه ولموافقته لما في كتب الأصول. وورد في نسخة أخرى ـ على ما في هامش نسخة دار الكتب ـ «السواد».

(٧) لأنه غير مفيد. الجلال ١/٢٩٠.

(٤)
الباب الرابع
في الترادف والتوكيد، والنظر في ماهيتهما وأحكامهما

(أ) أما «الماهية»، فـ «الترادف» هو: الألفاظ المفردة، الدالة على شيء واحد، باعتبار واحد[1].

واحترزنا بـ «الإفراد»، عن الإسم[2] والحد[3]: فليسا مترادفين. وبـ «وحدة

---

(١) هذا التعريف إنما هو للترادف بمعناه الإسمي. أعني الألفاظ المترادفة، أما تعريفه بالمعنى المصدري: فهو: عبارة عن الاتحاد في المفهوم. أو هو: توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد. والترادف: قد يكون في الأسماء كالبر والقمح، وقد يكون في الأفعال. كقعد وجلس، وقد يكون في الحروف: كنعم وجير، وتعريف الأرموي شامل للأقسام الثلاثة.
راجع: التعريفات: ٣١ والمنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ١/٥٥٤ - ١٥٥ وإرشاد الفحول: ١٨ وجامع العلوم ١/٢٨٩ و ٢/١٧، ١٣٥.

(٢) عبارة المحصول عن الرسم والحد. ونقل السيوطي في المزهر ١/٤٠٢ عن الإمام الرازي قوله: «واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحد» وهو مخالف لما في المحصول ولعل المراد بالاسم هنا الرسم بقرينة مقابلته بالحد.

(٣) الحد في اللغة: الفصل والمنع. فمن الأول قول الشاعر: وجاعل الشمس حداً لا خفاء به. ومن الثاني: حددته عن أمره. إذا منعته فهو محدود. ومنه الحدود المقدرة في الشرع. لأنها تمنع من الإقدام ويسمى الحاجب حداداً لأنه يمنع من الدخول. وفي اصطلاح علماء المنطق: هو التعريف بالفصل القريب وينقسم إلى: ١ - تام. وهو: ما تركب من الجنس والفصل القريبين. كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق ٢ - ناقص. وهو: ما كان بالفصل القريب وحده. كتعريف الإنسان بأنه ناطق، أو مع الجنس البعيد، كتعريف الإنسان بأنه جسم ناطق. فمدار الحدية على كون المميز ذاتياً، ومدار التمام الاشتمال على الجنس القريب. راجع: التذهيب على التهذيب ٢١٢ - ٢١٣ ومعه حاشية العطار. وانظر المصباح ١/١٩٤ - ١٩٥ والتعريفات ٤٥ ودستور العلماء ٢/١٦ - ١٧.

الإعتبار»، عن المتباينين: كالسيف والصارم، فإنهما دلا على شيء واحد، لكن باعتبارين: أحدهما على الذات، والآخر على الصفة.

والفرق بينه وبين «التوكيد»: أن أحد المترادفين يفيد ما أفاده الآخر، كالإنسان والبشر[1]. وفي التوكيد، يفيد الثاني تقوية الأول.

والفرق بينه وبين «التابع»: أن التابع وحده لا يفيد شيئاً[2]، كقولنا: «عطشان، نطشان»[3].

(ب) وأما «الأحكام»، ففي مسائل:

(١) **المسألة الأولى:** في إثباته.

من الناس، من أنكره وزعم: أن كل ما يظن من المترادفات، فهو من المتباينات. إما لأن أحدهما إسم الذات، والآخر إسم الصفة أو صفة الصفة[4].

---

(١) هذا المثال للمترادف من جهة اللغة لأن الإنسان يطلق على الواحد رجلاً كان أو امرأة وكذلك البشر. وقد يكون الترادف بحسب الشرع. كالفرض والواجب - عند غير الحنفية - والسنة والتطوع، وقد يكون بحسب العرف كالأسد والسبع وقد يكون بين لغتين كالله وخداي (معناها: الله. باللغة الفارسية) وللعطار على الجلال ١/٣٤٧ كلام نفيس في هذا الصدد فراجعه ونظر نهاية السول ١/١٥٦ ومعه الإبهاج ١٥٥.

(٢) بل شرط كونه مفيداً تقدم الأول عليه. المحصول ١/١٧٤.

(٣) أي: عطشان شديد العطش. وفي المصباح ٢/٦٣٦. عطش عطشاً. فهو عطش وعطشان وامرأة عطشة وعطشى ويجمعان على عطاش. بالكسر. ومكان عطش ليس به ماء. وقيل قليل الماء». ونطشان: من قولهم: ما به نطيش أي: حركة. المزهر ١/٤١٧ وانظر حاشية البناني على الجلال المحلى ١/٢٩٠.

(٤) وقد اختار هذا المذهب - أعني إنكار المترادف - أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة والعربية وسنن العرب وكلامها، ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب. |ووافقهما على ذلك الزجاج وأبو هلال العسكري وقد ألف كل منهما كتاباً منع فيه الترادف. وسمى العسكري كتابه (الفروق) وقد احتج المانعون من وقوع الترادف بأنه لو وقع لعري عن الفائدة لكفاية أحد المترادفين عن الآخر فيكون الثاني من باب العبث وتحصيل الحاصل، وأجابوا على الألفاظ التي يظن أنها مترادفة بأنها متباينة بالصفة. فيفرقون بين الإنسان والبشر مثلاً بأنه إنسان. باعتبار أنه يأنس أو باعتبار النسيان وبشر. باعتبار ظهور البشرة أعني الجلد، ويفرقون بين القعود والجلوس بأن القعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن اضطجاع أو نوم وهكذا يفعلون في كل ما يظن به الترادف، وعورض دليل المانعين بما يجلبه الترادف للناس من تسهيل وتيسير في النطق. إذ الناس في بيانهم مختلفون وفي قدرتهم على النطق السليم متباينون. فمنهم من وهبه الله قدرة على النطق بجميع الحروف نطقاً سليماً ومنهم من لم يتيسر له ذلك. كالألثغ الذي لا يحسن النطق بالراء. فمثل هذا الصنف من الناس لو ألزمناه النطق بالبر وحجرنا =

والكلام معهم: إما في الجواز، ولا شك فيه[1].

أو في الوقوع: إما من لغتين، وهو - أيضاً - معلوم بالضرورة. أو من لغة واحدة: كالحنطة والبر[2].

وتعسفات الإشتقاقيين لا تشهد لها[3] شبهة، فضلاً عن حجة[4].

(٢) المسألة الثانية: في سبب الترادف.

إنه إما أن يكون من واضع واحد، أو فوق واحد.

١ - **والأول** أقلي، وفيه فائدتان:

(١) **إحداهما**: التوسيع في مجال البدائع، نظماً ونثراً.

(٢) **والثانية**: تكثير وسائل التعبير، على الناس.

٢ - **والثاني** أكثري: بأن يكون وضع أحد اللفظين صدر من واضع، والثاني من واضع آخر، ثم شاع الوضعان: فلم يتميزا، فكان ترادفاً.

ومن الناس، من قال: إنه على خلاف الأصل، لوجهين:

= عليه النطق بالقمح مثلاً لوقع في حرج لا يعلم مداه إلا الله. وما سبب هذا الحرج إلا منع الترادف. علاوة على أن الترادف قد يكسو الكلام حلة من البهاء والجمال. وإن شئت فاقرأ قوله تعالى **﴿وهم يَحْسَبُون أَنَّهُم يُحسِنُونَ صنعاً﴾** فإنك تجد التلطيف والجناس الذي هو سر من أسرار جمال هذا الأسلوب الذي سلكه القرآن في أكثر من آية. وهل تراه يتم لو منعنا الترادف. وأوجبنا النطق بـ «يظنون» دون «يحسبون» راجع: جمع الجوامع بشرح الجلال ١/ ٢٩٠ ومعه حاشية البناني. وحاشية العطار على الجلال ١/٣٤٦ - ٣٤٧، والمحصول ١/١٧٧ والأحكام للآمدي ١/ ٢٤ ونهاية السول ١/١٥٨ ومعه الإبهاج ١٥٦ وإرشاد الفحول: ١٨.

(١) ولا يظن بعاقل المنازعة فيه ضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال. الإبهاج ١/١٥٦.

(٢) في (هـ) زيادة «للقمح» وبعد البر كلمة غير واضحة.

(٣) في (هـ) «بصحتها».

(٤) يقول الاشتقاقيون المانعون من وقوع الترادف في اللغة العربية إن كل ما يظن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات. كالخمر لتغطيته العقل والعقار لعقره أو لمعاقرته، ويقولون في الإنسان والبشر والقعود والجلوس. ما تقدم. وقولهم هذا تكلف ظاهر وتعسف بحت فهو وإن أمكن تكلفه في بعض المواد المترادفة فلا يمكن في أكثرها. انظر الإبهاج ١/١٥٦ والمزهر ١/٤٠٣ وإرشاد الفحول: ١٩.

١ ـ **أحدهما**: أنه إحواج الكل[1] إلى حفظ اللفظين، حذراً عن أن يكون المخاطب[2] عارفاً بأحدهما، واللافظ[3] بالآخر[4]: فيختل غرض التناجي.

٢ ـ **والثاني**: أن الإسم الثاني تعريف للمعرف، وهو محال.

فإن لم يكن[5]: فلا أقل من أن يكون سمجاً[6].

(٣) المسألة الثالثة: في قيام أحد المترادفين مقام الآخر[7].

---

(١) عبارة (هـ) «كل من الناس».

(٢) في (هـ) «اللاقط».

(٣) في (هـ) «المخاطب».

(٤) في (ر) «للآخر».

(٥) أي محالاً.

(٦) السماجة: نقيض الملاحة. يقال: سمج الشيء ـ بالضم ـ إذا لم تكن فيه ملاحة فهو سمج، وزان خشن. ويتعدى بالتضعيف. ولبن سمج: لا طعم له المصباح ٤٣٩/١.

(٧) للعلماء في هذه المسئلة مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: أنه يصح وقوع كل من اللفظين المتحدي المعنى مكان الآخر ـ سواء كانا من لغة واحدة أو من لغتين مختلفتين: إلا إذا منع من ذلك مانع شرعي. كأن تعبدنا بلفظ معين كتكبيرة الإحرام للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد. فلا يؤتى بدلها بلغة الفرس بأن يقال: «خد أي بزرك تر» ومعنى الأول «الله» ومعنى الثاني «كبير» والثالث دال على أفعل التفضيل. وإلى هذا القول ذهب ابن السبكي في جمع الجوامع ٢٩٢/١.

٢ ـ المذهب الثاني: أنه لا يصح ذلك مطلقاً. أي سواء كانت اللفظتان من لغة واحدة أو من لغتين مختلفتين. وإلى هذا ذهب الإمام الرازي. ووجهته في ذلك: أنك لو أتيت مكان «من» في قولك مثلاً: خرجت من الدار ـ بمراد فيها بالفراسية أي «أز» بفتح الهمزة وسكون الزاي ـ لم يستقم الكلام. لأن ضم لغة إلى أخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل، ولأن صحة الضم، قد تكون من عوارض الألفاظ.

٣ ـ المذهب الثالث: التفصيل. وهو: أنه إذا كان الرديفان من لغة واحدة فيصح. وأما إذا كانا من لغتين فلا يصح. وإليه ذهب البيضاوي والصفي الهندي، وقد حرر ابن السبكي محل النزاع في هذه المسألة بقوله: «إن الخلاف إنما هو في حال التركيب. وأما في حال الإفراد. كما في تعديد الأشياء ـ فلا خلاف في جواز ذلك» ثم قال: «هذا كلام الأصوليين في المسألة. وأما الفقهاء: فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد من المترادفين المختلفي اللغة مقام الآخر فيما تشترط فيه الألفاظ. كعقود البياعات وغيرها. قال الأسنوي: «ومن فوائد هذه المسألة رواية الحديث بالمعنى. راجع المنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ١٥٧/١، ١٥٩، والمحصول ١٧٧/١ ـ ١٧٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٩٢/١ ومعه حاشية البناني.

الظاهر - في بادىء النظر - جواز ذلك: لأن معنى اللفظ لما صح أن يقترن بمعنى آخر مدلولاً عليه بلفظه، وجب صحة ذلك الإقتران عند كونه مدلولاً للفظ الثاني. لأن صحة الإقتران من عوارض المعاني، دون الألفاظ.

وهذا - عند التعمق[1] في النظر - لا يستمر: لأن صحة الإقتران قد تكون من عوارض الألفاظ، كما في المترادفات من لغتين، في قولك: «خرجت من الدار»، لو أبدلت «من» بمرادفه الفارسي لم يصح[2].

وإذا جاز ذلك في المترادفات من لغتين: فلم لا يجوز[3] في المترادفات من لغة واحدة؟.

(٤) المسألة الرابعة:

قد يكون أحد المترادفين أجلى من الآخر، فيكون شرحاً للآخر الخفي.
وقد ينعكس الحال بالنسبة إلى قوم آخرين.
وزعم كثير من المتكلمين: أن التحديدات كلها كذلك، لأنها تبديل لفظ خفي، بأجلى منه.
ولعل ذلك يصح[4] في البسائط[5]، دون المركبات.

(٥) المسألة الخامسة: في «التأكيد[6]» وأحكامه.

---

(١) في (ر) «وهذا عند النظر. .».
(٢) يرادف كلمة «من» في اللغة العربية - كلمة «أز» في اللغة الفارسية.
راجع النفائس ١/١٦٧ على ما في هامش المحصول ١/١٧٨.
(٣) في (هـ) زيادة «مثله».
(٤) عبارة (هـ) «ولعله يصح ذلك في البسائط».
(٥) البسائط: جمع بسيط، والبسيط ثلاثة أقسام: ١ - بسيط حقيقي. وهو: ما لا جزء له أصلاً كالباري تعالى. ٢ - عرفي. وهو: ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطبائع. ٣ - إضافي. وهو: ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر. وينقسم البسيط أيضاً إلى روحاني وجسماني. فالروحاني كالعقول والنفوس المجردة، والجسماني: كالعناصر.
أنظر التعريفات ٢٥ ودستور العلماء ١/٢٤٨ - ٢٤٩.
(٦) فيه ثلاث لغات: ١ - التوكيد. بالواو. من وكد ٢ - التأكيد بالهمزة من أكد. ٣ - التاكيد. بالألف المبدلة من الهمزة. وأفصح هذه اللغات لغة الواو لمجيء القرآن بها في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَنْقُضُوا الإِيمَانَ بَعدَ تَوْكِيدَها**﴾. راجع الكشاف ٢/١٧٣ وحاشية أبي النجا على شرح خالد ٧٦ ودستور العلماء ١/٢٦٨.

وفيه أبحاث:

١ - **الأول**: التأكيد. وهو[1]: تقوية ما فهم من اللفظ الأول، بلفظ ثان.

٢ - **الثاني**: «الشيء» إما أن يؤكد بنفسه، كقوله عليه الصلاة والسلام: «والله لأغزون قريشاً. . .» ثلاثاً[2][3].

أو بغيره، وهو: إما أن يختص بالمفرد: كـ «النفس» و«العين»، أو المثنى: كـ «كلا» و«كلتا»، أو الجمع: كـ «أجمعون، أبصعون» و «الكل»[4] وهو الأم.

أو يختص بالجمل: كـ «إن» وأخواتها.

٣ - **الثالث**: في إثباته.

والخلاف فيه: مع الملحدة[5] الطاعنين في الوحي.

وجوازه معلوم بالضرورة، ووقوعه معلوم من استقراء اللغات.

٤ - **الرابع**: في فوائده. وسيأتي في باب العموم[6]، إن شاء الله تعالى.

---

(١) في (ر) «هو».

(٢) في (هـ) زيادة «البحث».

(٣) الحديث ذكره الحافظ المقدسي في تذكرة الموضوعات ص ١٠٢ بلفظ: «والله لأغزون قريشاً، قال في الثالثة: إن شاء الله (أي: أنه أقسم بذلك ثلاث مرات وختم الثالثة بالمشيئة ثم قال: فيه - يعني في سنده - محمد بن إسحاق البلخي: يأتي عن الثقات بما ليس من حديثهم » اهـ.
هذا: ولقد أخرج البخاري عن سليمان بن صرد - رضي الله عنه - أنه قال: سمعت النبي ﷺ حين أجلى الأحزاب عنه يقول: الآن نغزوهم ولا يغزونا، نحن نسير إليهم «وأخرج لفظ أحمد أيضاً من هذا الطريق على ما في التعريف في أسباب، ورود الحديث الشريف ١/ ٣٢٤ وقال القسطلاني في المواهب اللدنية ١/ ١٤٩» وانصرف ﷺ من غزوة الخندق يوم الأربعاء لسبع ليالٍ بقين من ذي القعدة وكان قد أقام بالخندق خمسة عشر يوماً وقيل: أربعة وعشرين يوماً. وقال عليه الصلاة والسلام: «لن تغزوكم قريش بعد عامكم هذا» وفي ذلك علم من أعلام النبوة: فإنه عليه الصلاة والسلام اعتمر في السنة التي صدته قريش عن البيت ووقعت الهدنة بينهم إلى أن نقضوها فكان ذلك سبب فتح مكة فوقع الأمر كما قال عليه الصلاة والسلام. .» وقد أخرج البزار من حديث جابر - بإسناد حسن - كما قال القسطلاني - شاهداً لهذا ولفظه: «إن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب - وقد جمعوا له جموعاً كثيرة»: «لا تغزونكم بعدها أبداً، ولكن أنتم تغزونهم» اهـ. وانظر المواهب ١/ ١٤٩ ط: مصطفى شاهين ١٢٨١ هـ وهامش المحصول ١/ ١٧٩ وزاد المعاد ٢/ ٢٣ وطبقات ابن السبكي ٥/ ٢٥.

(٤) لأن الأصل في التأكيد أن يكون بلفظ «كل».

(٥) في (هـ) «الملاحدة».

(٦) أي: عند استدلال الواقفية بحسن التأكيد على الاشتراك.

(٥)
الباب الخامس
في الاشتراك

(أ) أما «ماهيته»، فقد عرفتها[1].

(ب) وأما «الأحكام»، ففي مسائل:

(١) **المسألة الأولى**: في إثباته.

(١) «اللفظ المشترك»: إما أن يجب، أو يمتنع، أو يمكن[2].

---

(١) أي في بحث تقسيم الألفاظ. أنظر ص ٣٤.

(٢) للعلماء في إثبات المشترك سبعة مذاهب:

١ ـ الأول: أن الاشتراك جائز وواقع في كلام العرب وفي القرآن الكريم والحديث الشريف.

٢ ـ الثاني: أن الاشتراك لم يقع مطلقاً «لا في القرآن ولا في الحديث ولا في غيرهما. وما يظن مشتركاً فهو إما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة في الباصرة مجاز في غيرها، وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر. وهو الجمع. من قرأت الماء في الحوض أي: جمعته فيه. والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم. وقد نسب ابن السبكي في جمع الجوامع هذا المذهب لثعلب والأبهري والبلخي.

٣ ـ الثالث: أنه لا يقع الاشتراك في القرآن ويقع فيما عداه.

٤ ـ الرابع: أنه يمتنع وقوع الاشتراك في القرآن والحديث دون غيرهما.

٥ ـ الخامس: أنه يجب وقوع الاشتراك.

٦ ـ السادس: أنه يمنع وقوع الاشتراك مطلقاً لإخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع.

٧ ـ السابع: أنه يمنع بين النقيضين فقط. ونسبه ابن السبكي للإمام الرازي هذه هي جملة المذاهب ومن رام التعرف على أدلتها وبيان المختار منها. فليراجع المحصول ١/١٨١ ـ ١٨٦ والأحكام للآمدي ١/٢٠ ـ ٢٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٩٢ ـ ٢٩٤ ونهاية السول ١/١٦٢ ـ ١٦٤ ومعه الإبهاج ١٦٠ ـ ١٦٣ وإرشاد الفحول ١٩ ـ ٢٠ والمزهر ١/٣٦٩ وسلم الوصول ٢/١١٤ ـ ١٢١.

(٢) وأوجبه قوم، واحتجوا عليه بوجهين:

١ - **أحدهما**: أن «المعاني» غير متناهية، وهو ظاهر. و«الألفاظ» متناهية: لتركبها من الحروف المتناهية.

والمتناهي متى وزع على غير المتناهي: كان الإشتراك واجباً.

٢ - **وثانيهما**: أن الألفاظ العامة -: كالوجود والشيء. واجبة في اللغات.

ثم إذا بيّنا أن «وجود كل شيء»: نفس[1] ماهيته[2]، كان الإشتراك واجباً.

(١) والجواب عن الأول - بعد تسليم المقدمتين الباطلتين -: أن المعاني التي يقصدها المسمون بالوضع، متناهية.

وأيضاً: فحسبانهم أن «الإشتراك» يوجب استيعاب الوضع، باطل.

لأن كل واحد - من الألفاظ المتناهية -: إما أن يدل على معان غير متناهية وهو باطل: (لعدم[3] إمكان تعقلها).

أو متناهية، فيكون مجموع المسميات متناهياً: فبطل الإستيعاب.

(٢) وعن الثاني: لا نسلم وجوب الألفاظ العامة.

سلمناه[4]، لكن: لا نسلم عدم إشتراك «الوجود».

(٣) ومنهم: من أحاله[5]، محتجاً عليه: بأنه لا يفهم الغرض بالتمام، فيكون مفسدة، كما سيأتي[6]. فوجب أن لا يكون.

---

(١) لم ترد زيادة «نفس» في (هـ).

(٢) في (هـ) «حقيقته».

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(٤) في (ر) «سلمنا».

(٥) من جملة من أحاله ثعلب وأبو زيد البلخي والأبهري على ما حكاه ابن الفارض المعتزلي في كتابه النكت والذي يفيده كلام ابن السبكي والجلال المحلى أن هؤلاء المذكورين إنما نفوا وقوعه ولا يلزم من نفيهم الوقوع قولهم بالإحالة إذ لا يلزم من نفي الوقوع نفي الجواز.

راجع الإبهاج على المنهاج ١٦١/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٩٢/١.

(٦) أي: في مسئلة: إن الأصل عدم الاشتراك.

وجوابه: أنه منقوض بأسماء الأجناس والمشتقات[1].

ويدل على إمكانه، وجهان:

١ - **أحدهما**: أن الوضع يتبع الغرض، وقد يكون إبهام المقصود غرضاً: إما لمفسدة في التفصيل[2]، أو لعدم استيثاقه بالمقصود: لئلا يكون بالتصريح من الكاذبين، ولا بالسكوت من الجاهلين.

٢ - و[3]**الثاني**: أنه يمكن وضع اللفظ بإزاء معنى من قبيلة، ووضعه بإزاء آخر من قبيلة أخرى. ثم يشيع الوضعان من غير تمييز الواضعين: فيكون مشتركاً[4].

وأما وقوعه، فمن الناس: من أنكره، زاعماً[5]: أن كل ما يظن به الإشتراك، فهو: إما «متواطىء» أو «مجاز» في أحدهما. متكلفاً[6] وجوهاً في التجوز.

والظن الغالب: وجوده.

لأنا إذا سمعنا لفظة «القرء»: ترددنا في المراد منها. ولو كانت مجازاً في أحدهما: لسبقت الحقيقة إلى الفهم، دون تردد آخر[7].

(٢) المسألة الثانية: في أقسامه.

---

(١) فأسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لا نفياً ولا إثباتاً، والأسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات ألبتة. ولم يلزم من ذلك جزم القول بأنها غير موضوعة. المحصول ١٨٤/١.

(٢) كما روي عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله ﷺ، وقت ذهابهما إلى الغار من هو؟ فقال: رجل يهديني السبيل. المحصول ١٨٤/١.

(٣) لم ترد زيادة «و» في (ر).

(٤) يتصور هذا إذا قلنا: إن اللغات ليست توقيفية. الإبهاج ٦١/١.

(٥) لم ترد زيادة «زاعماً» في (هـ).

(٦) في (هـ) «متمحلاً» وفي (ر) «محتملاً».

(٧) لم ترد كلمة «آخر» في (هـ) ولا في (ر).

مفهوما اللفظ[1] المشترك: إما أن يتباينا[2]، كالحيض والطهر للقرء[3] أو يتواصلا. وحينئذٍ: فإما أن يكون أحدهما جزءاً من الآخر، كالممكن العام للخاص. أو صفة[4] (له): كالأسود لذي السواد، فيمن سمي به. و«الأسود» يناله من هذا الوجه والقار[5] بالتواطىء، وشخصه بالإشتراك.

«دقيقة[6]»: النقيضان[7] لا يوضع لهما لفظ واحد. لأن «المشترك» يجب فيه إفادة التردد بين معنييه، و«التردد» - في النقيضين - بالذات - لا من اللفظ[8].

(٣) المسألة الثالثة: في سببه.

سببه الأكثري: الوضع من قبيلتين، والأقلي: الوضع من واحد، لغرض التكلم بـ «المجمل».

وطرائق معرفة «الإشتراك»، سنذكرها إن شاء الله[9].

ومن الناس: من جعل «حسن الإستفسار عن مراد اللافظ»، دليل «الإشتراك». وكذلك: شيوع الإستعمال.

وسيأتي ضعفهما[10]: في باب العموم.

---

(١) كلمة «اللفظ» ساقطة من (هـ).

(٢) أي: بأن لا يمكن اجتماعهما في الصدق على شيء واحد. وحينئذ. فإن لم يصح اجتماعهما فهما المتضادان. كالحيض والطهر، وإن صح فهما المتخالفان راجع نهاية السول ١/١٦٥ ومعه الإبهاج.

(٣) لم ترد كلمة «للقرء» في (هـ).

(٤) في (ر) «صفته».

(٥) في المصباح: ٢/٨٠٣: «القير: معروف. والقار لغة فيه. وقيرت السفينة بالقار طليتها به.

(٦) الدقيقة: هي السر الدقيق الذي لا يطلع عليه كل أحد. من دق الأمر دقة. إذ غَمُضَ وخفي معناه. فلا يكاد يفهمه إلا الأذكياء.
أنظر المصباح ١/٣٠٣ ودستور العلماء ٢/١٠٥.

(٧) هما: الأمران اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان. كالعدم والوجود.

(٨) وقال بعضهم: يجوز أن يوضع لهما لفظ واحد من قبيلتين. قال ابن فارس في فقه اللغة: من سنن العرب في الأسماء أن يسموا المتضادين باسم واحد. نحو الجون للأسود والجون للأبيض. قال: وأنكر ناس هذا المذهب.
راجع المزهر ١/٣٨٧ وما بعدها والتعريفات: ٦٢.

(٩) أي: في مبحث الحقيقة.

(١٠) أي: حسن الاستفسار، وشيوع الاستعمال.

(٤) **المسألة الرابعة: في أن «المشترك المفرد» هل يجوز إعماله في جميع مفهوماته؟**[1]:

١ - جوزه الشافعي[2]، والقاضي أبو بكر، وأبو علي الجبائي، والقاضي عبد

---

(١) اختلف العلماء في هذه المسئلة على مذاهب:
١ - المذهب الأول: أنه يصح إطلاق المشترك المفرد على معنييه أو معانيه معاً بأن يراد المعنيان أو المعاني في وقت واحد من متكلم واحد. إطلاقاً مجازياً لأنه لم يوضع لهما معاً. وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر.
٢ - المذهب الثاني: أنه يصح إطلاقه على ما ذكر إطلاقاً حقيقاً. نظراً لوضعه لكل منهما. ثم ذهب بعض القائلين بهذا المذهب إلى أن المشترك ظاهر في معنييه عند التجرد من القرينة. فيحمل عليهما. وذهب البعض الآخر إلى أنه مجمل فيهما. ولكن يحمل عليهما احتياطاً.
٣ - المذهب الثالث: أنه يصح أن يراد بالمشترك معنياه أو معانيه عقلاً لا لغة.
٤ - المذهب الرابع: يفصل بين النفي والإثبات. فيجوزه في النفي ويمنعه في الإثبات. وعليه. فلو قال القائل: «لا عين عندي» جاز أن يراد من العين الباصرة والذهب بخلاف ما لو قال: «عندي عين» فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد.
ومحل هذا الخلاف حيث أمكن الجمع بين معاني المشترك. أما إذا تعذر الجمع فالكل متفقون على المنع.
راجع المحصول ١٨٩/١ ونهاية السول ١٦٩/١ ومعه الإبهاج ١٦٦ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٩٤/١ وما بعدها ومعه حاشية البناني، وحاشية العطار ٣٥٠ وانظر خاتمة هذه الرسالة.

(٢) هو الإمام: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع. القرشي المطلبي. أحد الأئمة الأربعة. ولد سنة ١٥٠ هـ بغزة ومات سنة ٢٠٤ هـ بمصر.
له ترجمة في وفيات الأعيان ١٦٣/٤ والوافي بالوفيات ١٧١/٢ - ١٨١ والمختصر في أخبار البشر ٢٨/٢ وطبقات ابن السبكي الوسطى ١٩/١ - أ وطبقات الأسنوي ١١/١ وطبقات ابن السبكي ١٠٠/١ وطبقات ابن الجزري ٩٥/٢، وتاريخ المسعودي ٢٣/٤، ٢١١ وتاريخ ابن كثير ٢٥١/١٠ والنجوم الزاهرة ١٧٦/٢ وتاريخ بغداد ٥٦/٢ وطبقات الحسيني ص ٢ وطبقات ابن هداية ص ١١ وتذكرة الحفاظ ٤٢٩/١ وتاريخ ابن الأثير ١٣٣/٦ والشذرات ٩/٢ وطبقات الحنابلة ٢٨٠/١ وفهرست ابن النديم ٢٩٤ ومختصر طبقات الحنابلة ٢٠٤ - ٢٠٥ ومرآة الجنان ١٣/٢ وطبقات الشيرازي ص ٧١ والديباج المذهب ٢٢٧ - ٢٣٠ وكشف الظنون ٩/٦ وطبقات الشعراني ٥٠/١ والفكر السامي ١٧٢/٢، ومفتاح السعادة ٢٢١/٢ وطبقات المفسرين للداودي ٩٨/٢ وحسن المحاضرة ٣٠٣/١ وحلية الأولياء ٦٣/٩ وتهذيب الأسماء ٤٤/١ والانتقاء ٦٦ ومعجم الأدباء ٣٦٧/٦ وآداب الشافعي لابن أبي حاتم الرازي ومناقب الفخر الرازي وتاريخ الخميس ٣٣٥/٢ والوفيات لابن قنفذ ١٥٥ وطبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة ٦٢ وتبيين كذب المفتري ٥٥ واللباب ٥/٢ وروضات الجنات ٢٥٧/٧ - ٢٦٣ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٥٣ والكنى والألقاب ٣٤٧/٢ وطبقات المراغي =

الجبار[1].

٢ - ولم يجوزه أبو هاشم، وأبو الحسين[2]، والكرخي[3].

و«المانعون» منهم: من منعه من جهة القصد.

ومنهم: من منعه من جهة الوضع. وهو المختار.

= ١٣٣/١ وأعلام العرب للدجيلي ٨٨/١ وبروكلمان ٢٩٢/٣ وضحى الإسلام ٢١٨/٢ وجواهر الأدب ١٨٣/٢ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٤٤٧/٢ وحماة الإسلام ٢٦٧ والمجمل ١٦٠ والوسيط ٢٣٧ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ١٣١/٣ وتاريخ الأدب للزيات ٣٨١ وكتاب المصطلح للشيخ الشهاوي ٢١٥ وهامش شفاء الغليل ٦٩ وطبقات الحفاظ للسيوطي ١٥٢ والتاج المكلل ١٠٢ - ١٠٥.

(١) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله. القاضي أبو الحسن الهمذاني الأسد أباذي. أحد أئمة المعتزلة. ويلقب عندهم بـ «قاضي القضاة» ولم يمنحوا هذا اللقب لغيره وإذا أطلقوه انصرف إليه. كان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع وعلى رأي المعتزلة في الأصول وكان يتمتع بشهرة كبيرة بين الأصوليين. وله مصنفات كثيرة. طبع منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن» و «شرح الأصول الخمسة» كما طبعت أجزاء من موسوعته الكبيرة «المغني» في القاهرة. تولى قضاء القضاة بالري ومات سنة ٤١٥ هـ.

له ترجمة في طبقات الأسنوي ٣٥٤/١ - ٣٥٥ وطبقات ابن السبكي ٩٧/٥، وميزان الاعتدال ٥٣٣/٢ وطبقات المفسرين للداودي ٢٥٦/١ والأنساب للسمعاني ق ٣٢ ومرآة الجنان ٢٩/٣ وشذرات الذهب ٢٠٢/٣ والكنى والألقاب ٥٣/٣ وظهر الإسلام ٢٢٢/١ ومقدمة تحقيق كتابه: «متشابه القرآن» ٧/١ ومعجم المطبوعات العربية لسركيس ص ١٢٦٩. وطبقات المعتزلة: ١٢٢.

(٢) في (هـ) زيادة (البصري).

(٣) هو: أبو الحسن: عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم. الكرخي الفقيه الحنفي المشهور. من كرخ جدان. ولد سنة ٢٦٠ هـ. كان كثيرالعبادة واسع العلم والرواية. وقد انتهت إليه رئاسة الحنفية. من مصنفاته المختصر في الفقه وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير لمحمد بن الحسن. مات سنة ٣٤٠ له ترجمة في تاج التراجم ٣٩ وتاريخ بغداد ٣٥٣/١٠ والجواهر المضية ٣٣٧/١ وتذكرة الحفاظ ٦٨/٣ وتاريخ ابن الأثير ١٧٨/٨ وتاريخ ابن كثير ٢٢٤/١١ والمنتظم ٣٦٩/٦ والشذرات ٣٥٨/٢ والنجوم الزاهرة ٣٠٦/٣ والفوائد البهية ١٠٨ ولسان الميزان ٩٨/٤ وفهرست ابن النديم ٢٩٣ وطبقات الشيرازي ١٢٠ واللباب ٣٥/٣ والفكر السامي ٩٣/٣ ومرآة الجنان ٣٣٣/٢ وطبقات المراغي ١٩٧/١ - ١٩٨ وظهر الإسلام ٢٢٣/١ وهامش البداية في أصول الفقه ٤٨ وهامش شفاء الغليل ٣٧٥ ومقدمة تحقيق رسالته في الأصول مطبوعة مع تأسيس النظر للدبوسي ص ١٠٨.

ويجب أن نعلم: أنه ليس يجب من وضع اللفظ لكل واحد من المعنيين، وضعه للمجموع.

لنا: أن اللفظ إن لم يكن موضوعاً للمجموع: إمتنع استعماله فيه.

وإن كان: فإن استعمله في المجموع فقط، فهو إعمال له في بعض[1] مفهوماته، لا كلها.

وإن استعمله فيه وفي أفراده، فهو محال: لأن «الإستعمال فيه» عدم اكتفاء كل واحد من المفردين، و«الإستعمال في كل واحد من المفردين» إكتفاء بأحدهما: فالإستعمال في المجموع[2] والمفردين، جمع بين النقيضين.

واحتج المجوزون، بوجوه:

١ - **أولها**: «الصلاة» من الله: مغفرة، ومن غيره: إستغفار وهما مرادان في قوله: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلون عَلَىٰ النَّبِي**[3]﴾.

٢ - **وثانيهما** قوله: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ، وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ، وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُ، وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ**[4]**؟**﴾[5].

و«السجود» من الطائفة الأولى: الخشوع[6]، لأنه المتصور منهم. ومن كثير من

---

(١) كلمة «بعض» ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ) زيادة «في».

(٣) الآية «٥٦» من سورة الأحزاب.

(٤) الآية «١٨» من سورة الحج. وانظر تفسير الفخر الرازي ١٩/٢٣.

(٥) راجع حاشية العطار على الجلال المحلى ١/٣٥٠ - ٣٥٧ لتعرف ما يتعلق بالاستدلال بهاتين الآيتين.

(٦) قال الجرجاني في تعريفاته: ٥٢: «الخشوع والخضوع والتواضع بمعنى واحد وفي اصطلاح أهل الحقيقة. الخشوع: الانقياد للحق، وقيل: هو الخوف الدائم في القلب.
وفي المصباح: ٢٦٣/١: «وخشع خشوعاً إذا خضع، وخشع في صلاته ودعائه أقبل بقلبه على ذلك وهو مأخوذ من خشعت الأرض. إذا سكنت واطمأنت. وقال في ص ٢٦٧: «والخضوع قريب من الخشوع إلا أن الخشوع أكثر ما يستعمل في الصوت، والخضوع في الأعناق».
قال الزمخشري في شرح هذه الآية: «سميت مطاوعتها له فيما يحدث فيها من أفعاله ويجريها عليه من تدبيره وتسخيره لها سجوداً له تشبيهاً لمطاوعتها بإدخال أفعال المكلف في باب الطاعة والانقياد وهو السجود الذي كل خضوع عنده. الكشاف ٢٧٦/٢.

الناس: وضع الجبهة على الأرض، لأن الخشوع موجود من كل الناس. فهو إعمال المشترك في معنييه.

٣ ـ **وثالثها**: أنهم نقلوا عن سيبويه، أنه قال: «الويل: دعاء، وخبر»[١].

(١) والجواب عن الأول: أن قوله: «يصلون»، فيه ضمير عائد إلى الله وآخر إلى الملائكة، وتعدد الضمائر بمثابة[٢] الأفعال، ولا نزاع فيه، بل في المرة.

(٢) وهو الجواب عن الثاني: لأن العطوف بمثابة الأفعال.

(٣) وعن الثالث: أن ذلك بيان كون «الويل» مشتركاً، لا بيان الجمع.

سلمنا إعمال هذه الألفاظ، في هذه المجموعات. لكنها موضوعة لها: فيكون إعمالاً لها في بعض معانيها، لا كلها.

«فرعان»:

١ ـ **أحدهما**: أن بعض المنكرين لإعمال المفرد، جوز إعمال الجمع ـ كقوله: «إعتدى بالأقراء»[٣] ـ في جميع مفهوماته.

وهو ـ أيضاً ـ باطل: لأنه في تقدير «اعتدى بقرء وقرء». فالجمع: تكرار المفرد. فإذا امتنع إعمال المفرد: فكذلك الجمع.

هذا[٤] في الإيجاب.

وأما في السلب: فلأنه[٥] نفى الإثبات، فإذا كان الثابت واحداً: فالسلب سلب لذلك الواحد.

٢ ـ **الثاني**: أنا إن جوزنا ذلك، لكن: لا يجب.

---

(١) راجع كتاب سيبويه ١/١٦٠.
(٢) في (هـ) زيادة «تعدد» وكذا في (ر).
(٣) الأقراء: جمع قرء. وهو الحيض أو الطهر على الخلاف فيه.
(٤) في (ر) «وهذا».
(٥) في (هـ) زيادة «يفيد».

ونقل عن الشافعي والقاضي: «الوجوب»[1].

وهو ضعيف: لأنه إن لم يكن موضوعاً للجميع: إمتنع، فضلاً عن الوجوب.

وإن كان ـ وهو موضوع، أيضاً[2]، للأفراد ـ: كان الحمل على المجموع دون الأفراد، ترجيحاً لأحد الجائزين بلا مرجح. وهو محال.

(٥) المسألة الخامسة[3]: في أن «اللفظ» متى دار بين احتمال «الإشتراك» و«الإنفراد»: كان احتمال[4] الإشتراك مرجوحاً.

يدل عليه، وجوه:

١ ـ **أولها**: أنه لو لم يكن كذلك، لما حصل التفاهم في المخاطبات دون الإستفسار. وليس كذلك[5].

٢ ـ **وثانيها**: لو تساوى الإحتمالان، لما صح استدلال[6] بنص[7] لجواز أن تكون ألفاظه موضوعة لمعان أخر: لا نعرفها، أو نعرفها[8] ولكن: لا نعرف مراد الشارع منها. واللازم ظاهر البطلان.

٣ ـ **وثالثها**[9]: أن الألفاظ المفردة أكثر بالإستقراء، والكثرة تفيد الظن برجحان احتمال الإنفراد.

لا يقال: «الإشتراك أغلب»: لأن الكلمة إن كانت من قبيل الحروف، فهي ـ بأسرها ـ مشتركة: بشهادة النحاة.

---

(١) نقل عن الشافعي والقاضي أنهما قالا: «المشترك»: إذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه. المحصول ١/١٩٣.

(٢) عبارة (هـ) «وهو أيضاً موضوع».

(٣) أخرت نسخة (ر) هذه المسئلة بعد المسئلة الآتية.

(٤) لم ترد زيادة «احتمال» في (هـ).

(٥) في (هـ) «ذلك».

(٦) في (هـ) «الاستدلال».

(٧) أي دليل سمعي. كتاباً كان أو سنة.

(٨) الواو: ساقطة من (هـ).

(٩) في (هـ) زيادة «هو» وكذا في (ر).

وإن كانت من قبيل الأفعال: فـ «الماضي» مشترك بين الخبر والدعاء.
و«المضارع» كذلك. وهو ـ أيضاً ـ مشترك بين[1] الحال والمستقبل.
و«الأسماء كثير فيها الإشتراك.
فإذا ضممناها إلى القسمين: كان الإشتراك أغلب».

لأنا نقول: أغلب الألفاظ الأسماء، والإشتراك فيها قليل بالإستقراء[2] لما بيناه[3].

٤ ـ **ورابعها**: أن «الإشتراك» فيه مفاسد، فكان مرجوحاً بيان «الأول»: أن فيه[4] مفسدة «السامع»: لبقائه متردداً في مراد[5] اللافظ وربما هاب استفساره، وربما استنكف، وربما حمله على غير مراده، وربما أسمع غيره: فيشيع بسببه جهل عظيم، بين جمع عظيم، وإليه أشار صاحب المنطق[6].

ومفسدة «اللافظ»: لأنه ربما احتاج إلى إفراده بلفظه[7]، فيلغو الأول. وربما اعتمد السامع في مراده دون أن يكون فهمه، فيضيع غرضة[8].

بيان «الثاني[9] »: أن هذه المفاسد إن لم تقتضِ عدمه، فلا أقل من أن تقتضي تقليله.

(٦) المسألة السادسة[10]: فيما يزول به[11] إجمال المشترك.

---

(١) عبارة (هـ) «وهو مشترك أيضاً».
(٢) في (هـ) زيادة «و».
(٣) وهو: أنه لو كان الاشتراك أغلب لما حصل فهم غرض المتكلم في الأكثر.
(٤) لفظ (هـ) «إنه مفسدة».
(٥) عبارة (هـ) «في أفراد الألفاظ».
(٦) في المحصول ١٩٦/١ «ولهذا قال أصحاب المنطق: إن السبب الأعظم في وقوع الأغلاط حصول اللفظ المشترك».
(٧) زيادة «بلفظه» غير موجودة في (هـ).
(٨) توجد كلمة زائدة في (هـ) ولكنها غير واضحة.
(٩) أي: كونه مرجوحاً.
(١٠) توجد هنا كلمة بين اوسطر لا معنى لها.
(١١) في (هـ) «فيما به يزول» وكذا في (ر).

«المشترك»: إما أن يعرى عن القرينة المعينة، فيكون مجملاً[1] أو لا يعرى.

و«تلك القرينة»: إما أن توجب إعتبار الكل، أو إلغاء الكل، أو إلغاء البعض، أو إعتبار البعض.

١ - والتي توجب[2] إعتبار الكل، تبقي المشترك مجملاً كما كان.

وقال قوم: إنه يقع التعارض بينها وبين الدلالة المانعة من إعمال المشترك في مفهوماته[3]. فيصار إلى الترجيح.

وهذا[4] خطأ: لأن الدلالة المانعة قاطعة: لا تحتمل المعارضة.

وأيضاً: فإنه[5] يحتمل إعتبار الكل لوضع اللفظ له، أو للتكلم به مرات. فيزول التعارض.

٢ - وإن كانت ملغية للكل: فإن كان البعض ذا مجاز، حمل عليه.

وإن كان لها مجازات، فالحقائق: إما[6] أن يكون فيها أجلى، أو متساوية.

فإن كان فيها أجلى، فالمجازات: إما متساوية، أو فيها راجح.

فإن تساوت: حمل على مجاز الأجلى.

وإن تفاوتت، فالراجح: إما مجاز الأجلى، ويتعين الحمل عليه. أو مجاز الأخفى، ويقع التعارض بينه وبين مجاز الأجلى: لاختصاص كل من المجازين، بجهة من الترجيح.

---

(١) هذا واضح على رأي من يمنع حمل المشترك على معنييه. وأما من يرى الحمل فإن جعله من باب العموم لم يكن عنده مجملاً بل محمولاً على المعاني التي لا تتضاد، وإن جعله من باب الاحتياط فقد يقال: لا ينافي الحمل على معنيين لأجل الاحتياط كونه مجملاً بالنسبة إلى الواحد المعين ويكون وجوب العمل به في الجميع لأجل الإتيان بذلك المعين. وهذا هو عين الاحتياط. الإبهاج ١/١٧٥ وانظر المحصول ١/١٩٨ ونهاية السول ٢/١٤٢ ومعه سلم الوصول.

(٢) في (هـ) «والمعتبرة الكل».

(٣) لم ترد زيادة «في مفهوماته» في (هـ).

(٤) في (ر) «وهو».

(٥) في (هـ) «فلأنه» وكذا في (ر).

(٦) في الأصل «فأما».

و[1] إن تساوت الحقائق، فالمجازات: إما فيها تفاوت، ويحمل على الراجح. أو تساو، ويبقى المشترك مجملاً.

٣ ـ والملغية للبعض، إن كان الباقي واحداً: حمل عليه. أو فوق واحد:[2] فالإجمال فيه.

٤ ـ والمعينة للبعض: يحمل عليه، كان مشتركاً بين اثنين أو أكثر.

(٣) المسألة السابعة:

«المشترك» جائز الوجود في القرآن، والحديث يدل عليه، وقوعه:

١ ـ أما[3] من «الأسماء»، فقوله: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[4].

٢ ـ وأما من «الأفعال»، (فقوله): ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ[5]﴾. وهو[6] بين

---

(١) في (ر) «فإن».

(٢) في (هـ) «والإجمال».

(٣) في (ر) زيادة «وقوعه».

(٤) سورة البقرة الآية (٢٢٨). اتفقوا على أن اسم القرء يقع على الحيض والطهر. قال أبو عبيدة: الأقراء من الأضداد في كلام العرب. والمشهور: أنه حقيقة فيهما. كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعاً. وقال آخرون: إنه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر، ومنهم من عكس الأمر، وقال قائلون: إنه موضوع بحيثية معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر. ثم اختلف هؤلاء على أقوال ثلاثة:
١ ـ الأول: أن القرء هو الاجتماع. والدم يجتمع في الرحم وقت الحيض وفي البدن وقت الطهر. وبه قال الأصمعي والأخفش والفراء والكسائي.
٢ ـ الثاني: أنه عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة. وبه قال أبو عبيد.
٣ ـ الثالث: أن القرء هو الوقت. يقال هذا قارىء الرياح. لوقت هبوبها. وهذا القول لأبي عمرو بن العلاء.
راجع تفسير الفخر الرازي ٦/٨٧ ـ ٨٨ وتفسير الطبري ٢/٦٤ وتفسير النيسابوري مطبوع بهامش تفسير الطبري ٢/٣٥٦ ـ ٣٥٧ ومعجم ألفاظ القرآن الكريم ٢/٣٨٢ تأليف مجمع اللغة العربية.

(٥) الآية «١٧» من سورة الانفطار.

(٦) في (هـ) زيادة «مشترك».

«الإقبال» و«الإدبار»[1].

واحتج المانع: بأن «ذلك الخطاب»: إما لا للإفهام، وهو عبث. أو له. و[2]هو: إما بدون البيان، وهو تكليف بالمحال.

أو معه. و«البيان»: إما أن لا يكون مقروناً بالمجمل، فيكون تجهيلاً للمكلف. أو مقروناً به، فيلغو المشترك.

وجوابه - على أصلنا -: أنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.
وسيأتي - في «تأخير البيان[3]» - على أصول المعتزلة.

---

(١) في تهذيب اللغة للأزهري: ١/٧٨ - ٧٩: «قال ابن جريج: قال مجاهد في قوله: «والليل إذا عسعس» قال: هو إقباله. وقال قتادة: هو إدباره وإليه ذهب الكلبي.. وكان أبو حاتم وقطرب يذهبان إلى أن هذا الحرف من الأضداد.. وقال أبو إسحاق بن السري: عسعس الليل: إذا أقبل، وعسعس: إذا أدبر. قال: والمعنيان يرجعان إلى أصل واحد. وهو ابتداء الظلام في أوله، وإدباره في آخره.
وفي المصباح ٢/٦٢٦: «وعسعس الليل أقبل، وعسعس أدبر. فهو من الأضداد.
وفي كتاب العين للخليل بن أحمد ١/٨٥: «عسعس الليل: أقبل، ودنا ظلامه من الأرض.. وقال الزمخشري في الكشاف ٣/٢٥٥: «عسعس الليل وسعسع: إذا أدبر. قال العجاج:
حتى إذا الصبح لها تنفسا   وانجاب عنها ليلها وعسعسا

وقيل عسعس: إذا أقبل ظلامه. وقال ابن كثير في تفسيره: ٤/٤٧٩: «والليل إذا عسعس» فيه قولان أحدهما: إقباله بظلامه. قال مجاهد: أظلم، وقال سعيد بن جبير: إذا نشأ، وقال الحسن البصري: إذا غشى الناس. وكذا قال عطية العوفي. وقال علي بن أبي طلحة والعوفي عن ابن عباس: إذا عسعس: إذا أدبر. وكذا قال مجاهد وقتادة والضحاك وكذا قال زيد بن أسلم وابنه عبد الرحمن: «إذا عسعس» أي: إذا ذهب فتولى. وقد اختار ابن جرير أن المراد بقوله: «إذا عسعس» إذا أدبر. قال: لقوله: «والصبح إذا تنفس» واستشهد ببيت العجاج المذكور.
قلت: الذي يهمنا من هذه النقول اتفاقهم على أن «عسعس» لفظ مشترك بين معنيين متضادين. هما: الإقبال والإدبار. وهذا يدل على وقوع المشترك في القرآن. وهو المطلوب إثباته.

(٢) من هنا تبدأ نسخة (آ).

(٣) أي: عن وقت الخطاب. وسيأتي بيان ذلك في باب المجمل والمبين.

(٦)

الباب السادس
في الحقيقة، والمجاز

وهو مرتب على مقدمة، وثلاثة أقسام:

(أ) أما المقدمة، ففيها مسائل:

(١) **(المسألة) الأولى**: في تفسير لفظتي[١] «الحقيقة» و«المجاز» وفيها أبحاث:

١ ـ **أولها**: [٢]«الحقيقة»[٣] مشتقة[٤] من «الحق»، وهو: الثابت. لأنه قسيم «الباطل»: المعدوم.

٢ ـ **وثانيها**: أن هذا «الوزن» قد يكون للفاعل: كالعليم، وللمفعول: كالجريح.

فـ «الحقيقة» إن كانت بمعنى «الفاعل»: فالثابتة، أو «المفعول» فالمثبتة.

٣ ـ **وثالثها**: أن هذه «التاء»: لنقل اللفظ من الوصفية، إلى الإسمية الصرفة[٥].

---

(١) في (آ) «لفظي».

(٢) في (آ) زيادة «أن».

(٣) في (آ) زيادة «إما».

(٤) نقل السيوطي في المزهر: ٣٥٥/١. عن ابن فارس أنه قال في فقه اللغة: «الحقيقة من قولنا حق الشيء إذا وجب. واشتقاقه من الشيء المحقق، وهو المحكم. يقال ثوب محقق النسج: أي محكمه. فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم فيه ولا تأخير. وانظر المطول ٣٤٨.

(٥) ذهب صاحب المفتاح إلى أن التاء في الحقيقة ـ للتأنيث. سواء كانت من حق الشيء: إذا ثبت. أو من حققت الشيء: إذا أثبته. أي: سواء كانت بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول.
أما على أنها بمعنى الفاعل فواضح. لأن فعيلاً بمعنى فاعل يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء. سواء أجرى على موصوفه أم لا. نحو رجل عليم، وامرأة عليمة. أما على أنها بمعنى مفعول. فلأنه يقدر لفظ

٤ - وأما «المجاز[١]»: فإنه[٢] «مفعل» من «الجواز»، وهو العبور والتعدي[٣].

(٢) المسألة الثانية: في حدي «الحقيقة» و«المجاز».

أجودها[٤] ما ذكره أبو الحسين - رحمه الله -[٥]:

(أ) أما «الحقيقة»، فقال: «إنها اللفظة المستعملة في معنى وضعت له في اصطلاح التخاطب».

واحترزنا بـ «الإستعمال»، عن الوضع الأول.

وذكرنا «الوضع في إصطلاح التخاطب[٦]»: ليتناول[٧]: «اللغوية» و«العرفية» و«الشرعية».

(ب) و«المجاز» هو: «اللفظة المستعملة في معنى: لم توضع له في اصطلاح الخطاب، لعلاقة بينه وبين الموضوع له». وإلا: كان وضعاً مستأنفاً.

= الحقيقة قبل النقل إلى الإسمية صفة لمؤنث غير مجراة على موصوفها. وفعيل بمعنى مفعول إنما يستوي فيه المذكر والمؤنث إذا أجري على موصوفه. نحو رجل قتيل، وامرأة قتيل. وأما إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب. دفعاً للالتباس نحو مررت بقتيل بني فلان، وقتيلة بني فلان.
راجع المطول: ٣٤٨ وانظر دستور العلماء ٢/٤١.

(١) المجاز: مأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضياً. تقول جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس. هذا هو الأصل. ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا. أي: ينفذ ولا يمنع. وتقول: عندنا دراهم وضح وازنة، وأخرى تجوز جواز الوازنة. يعني أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يعترض عليه. وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه إلا أن فيه من التشبيه والاستعارة ما ليس في الأول. المزهر ١/٣٥٥ وانظر المطول ٣٥٢ والتعريفات ١٠٦ وحاشية العطار على الجلال ١/٣٦٤.

(٢) في (آ) «فهو».

(٣) لم ترد زيادة «والتعدي» في (آ) ولا في (ر).

(٤) أي: التعاريف التي عرف بها الحقيقة والمجاز في (آ) «أجودهما».

(٥) انظر المعتمد: ١/١٦.

(٦) في (ر) «الخطاب».

(٧) في (ر) و (هـ) «لينال» وفي (آ) «ليناول».

والقيد الأخير[1] لم يذكره أبو الحسين، ولا بد منه[2].

و«المستعار» داخل فيه: لأن حقيقة «المستعار» منه، غير موجود في «المستعار له». بل خيالها ومثالها: فكان غيراً[3].

وههنا تعريفات رديئة، من شاءها: طالع الأصل[4].

(٣) المسألة الثالثة: في أن لفظتي[5] «الحقيقة» و«المجاز»، مجازان في[6] معنييهما[7].

يدل عليه:

(أ) أما في «الحقيقة»: فلأنها مأخوذة من «الحق»، وهو[8]: الثابت في نفسه[9]. نقل إلى «العقد المطابق»: مجازاً، ومنه إلى «القول المطابق»، ومنه إلى «اللفظ المستعمل في الموضوع». فهو مجاز في الدرجة الثالثة.

---

(١) في هامش (آ) «أي العلاقة».

(٢) إذ لولا العلاقة لما كان مجازاً. بل كان وضعاً جديداً. انظر المحصول ٢٠٥/١ وانظر تعريف الحقيقة والمجاز في التعريفات ٤٨، ١٠٧ ـ ١٠٨، وإرشاد الفحول ٢١ والمزهر ٣٥٦/١.

(٣) في (هـ) زيادة «قطعاً».

(٤) منها: ما ذكره أبو عبد الله البصري أولاً وهو: أن الحقيقة: ما انتظم لفظها معناها. من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل، والمجاز هو: الذي لا ينتظم لفظه معناه، إما لزيادة، أو لنقصان، أو لنقل.
ومنها: ما ذكره أبو عبد الله البصري ثانياً. وهو: أن الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له، والمجاز: ما أفيد به غير ما وضع له.
ومنها: ما ذكره ابن جني: وهو: أن الحقيقة: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. والمجاز: ما كان بضد ذلك.
ومنها: ما ذكره عبد القاهر النحوي: بقوله الحقيقة: كل كلمة أريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره. والمجاز: كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الأول والثاني. أنظر المحصول ٢٠٦/١ ـ ٢١٠.

(٥) في (آ) «لفظي».

(٦) قال الإمام في المحصول ٢١١/١: «الحق أن هاتين اللفظتين ـ يعني الحقيقة والمجاز ـ في هذين المفهومين، مجازان بحسب أصل اللغة، حقيقتان بحسب العرف.

(٧) في (هـ) «في معنييهما مجاز».

(٨) أي: الحق.

(٩) في (هـ) زيادة «ثم».

(ب) وأما في «المجاز»، فمن وجهين:

١ - **أحدهما**: أنه من «الجواز» بمعنى «العبور»، وهو حقيقة في «الأجسام» و«اللفظ» عرض: يمتنع عليه الإنتقال[1] من معنى إلى معنى.

٢ - **وأما ثانياً**: فلأنه «مفعل»، وهو[2]: للمصدر أو للموضع. فيكون للفاعل مجازاً.

(ب) **القسم الأول**: في أحكام «الحقيقة». وفيه مسائل:

(١) **المسألة[3] الأولى**: «الحقيقة اللغوية» موجودة.

لأن ههنا[4] ألفاظاً[5]: وضعت لمعان، ولا شك أنها استعملت فيها. وهو: الحقيقة.

واحتج الجمهور[6]: بأن هنا[7] ألفاظاً: مستعملة في معان. فإن كانت حقائق: فقد حصل الغرض. وإلا: كانت مجازات، وكل مجاز فهو مسبوق بالحقيقة.

وهو ضعيف: لأن «المجاز» يجب أن يكون مسبوقاً بالوضع، أما بالحقيقة: فلا.

(٢) **المسألة الثانية**: في وجود «الحقيقة العرفية».

(أ) أما «الإمكان»، فظاهر.

(ب) وأما «الوقوع»، فببيان تصرفاتهم.

وهي: إما من «العرف العام»، أو «الخاص».

---

(١) في (هـ) زيادة «والعبور».

(٢) في (هـ) زيادة «أما» وكذا في (آ).

(٣) لفظ «المسألة» ساقط من (آ).

(٤) في (هـ) «هنا».

(٥) بين سطور (ر) زيادة «بالبديهة».

(٦) أي: على وجود الحقيقة اللغوية.

(٧) في (آ) «ها هنا».

(أ) [1]الأول على وجهين:

١ ـ أحدهما: إشتهار المجاز ـ: كـ «الغائط»[2] في الفضلة من المكان المطمئن.

ـ وإنساء[3] الحقيقة اللغوية.

٢ ـ والثاني: تخصيص اللفظ ببعض مفهوماته اللغوية، كـ «الدابة»: فإنها إسم[4] لكل ذي دبيب[5]، لغة. فخصصت[6] ببعض ذوات الأربع.

فهذا هو تصرف العرف العام، وهو[7]: «الحقيقة العرفية».

(ب) وأما «الخاص»، فكما لأهل الخلاف: من «النقض»[8] و«القلب»[9] وللفقهاء[10]: من «الجمع» و«الفرق[11]»، (وللمتكلمين: من «الجوهر» و«العرض»،

---

(١) في (هـ) زيادة «و» وكذا في (آ).

(٢) في المصباح: ٢/٧٠١: «الغائط: المطمئن الواسع من الأرض. والجمع غيطان وأغواط وغوط. ثم أطلق الغائط على المستقذر من الإنسان كراهة لتسميته باسمه الخاص. لأنهم كانوا يقضون حوائجهم في المواضع المطمئنة. فهو من مجاز المجاورة ثم توسعوا فيه حتى اشتقوا منه وقالوا: تغوط الإنسان. وانظر المحصول ١/٢١٤.

(٣) في (هـ) «وأنساه».

(٤) لم ترد زيادة «اسم» في (هـ) ولا في (ر) و(آ).

(٥) في المصباح: ١/٢٨٨ ـ ٢٨٩ «دب الصغير يدب ـ من باب ضرب ـ دبيباً ودب الجيش دبيباً أيضاً. ساروا سيراً ليناً. وكل حيوان في الأرض دابة وتصغيرها: دويبة، على القياس، وسمع دوابة بقلب الياء ألفاً على غير قياس. وأما تخصيص الفرس والبغل بالدابة عند الاطلاق فعرف طارىء.

(٦) في (ص) «تخصصت» وكذا في (هـ).

(٧) من هنا إلى قوله في الباب التاسع: «ومتى كان كذلك كان الخطاب بالمتشابه غير مفيد» غير موجود في (آ).

(٨) النقض: لغة: هو: الكسر. وفي الاصطلاح: هو بيان تخلف الحكم المدعي ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض من الصور. أو هو: وجود العلة بلا حكم. وينقسم إلى إجمالي، وتفصيلي. التعريفات: ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٩) القلب: هو جعل المعلول علة والعلة معلولاً. وفي الشريعة: عبارة عن عدم الحكم لعدم الدليل ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة. التعريفات: ٨٥.

(١٠) في الأصل «والفقهاء».

(١١) الفرق: هو: جعل تعين الأصل علة، أو الفرع مانعاً.

أنظر المنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ٣/٨٦ وهامش (ر) وفيه: «هو مأخوذ من الالتئام والاجتماع مطلقاً ثم تخصص في عرف الفقهاء بإجماع المسلمين والفرق هو مأخوذ من التفرق والتباين مطلقاً ثم تخصص في عرفهم بتباين المسلمين قاله التاج».

و[1]للنحاة: من «الرفع» و«النصب» و«الجزم[2]»)[3] و[4]لغيرهم[5].

فكانت هذه الحقيقة معلومة الوجود، بالضرورة.

(٢) المسألة الثالثة: في «الحقيقة الشرعية[6]».

١ - صارت المعتزلة[7]: إلى وجودها[8]: كان اللفظ والمعنى[9] معلومين[10] قبل، أولاً معلومين[11]، أو أحدهما معلوماً[12] دون الآخر[13].

٢ - وأنكر القاضي أبو بكر وجودها، على الإطلاق.

---

(١) في (هـ) «والنحاة».

(٢) في (هـ) «والجر».

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٤) في الأصل «وغيرهم» وكذا في (ر). ولم ترد زيادة «وغيرهم» في (هـ).

(٥) أي: لغيرة المذكورين من سائر طوائف العلماء أرباب الاصطلاحات الخاصة.

(٦) الحقيقة الشرعية: هي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها. كالصلاة للأفعال المخصوصة، والزكاة للقدر المخرج، نهاية السول ١/١٨٢.

(٧) للوقوف على رأي المعتزلة راجع المعتمد ١/٢٣ وما بعدها.

(٨) ذكر الخلاف في وجود الحقيقة الشرعية ولم يتعرض لإمكانها. والصحيح أنه محل خلاف كذلك. راجع نهاية السول ١/١٨٢. والمعتمد ١/٢٣.

(٩) لم ترد زيادة «معلومين» في (هـ).

(١٠) أي: عند أهل اللغة. لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى. كلفظة الرحمن «لله تعالى». فإن كلمة «الرحمن» معلومة عندهم. والله معلوم لهم. ومع ذلك فلم يضعوا هذا اللفظ لله تعالى. ولذلك لما نزل قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا الله أو ادْعُوا الرَّحْمن﴾ قالوا: إنا لا نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة. نهاية السول ١/٨٢، ومعه الإبهاج ٨٠.

(١١) أي: عند أهل اللغة. كأوائل السور عند من يجعلها اسماً لها أو للقرآن. المرجع السابق.

(١٢) «معلوم: بالرفع في (ص) وكذا في (هـ) و (ر). والنصب على أنه خبر كان - أولي.

(١٣) مثال ما كان لفظه معلوماً لهم دون معناه لفظ الصلاة ولفظ الصوم ونحوهما: فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم في معانيها اللغوية. ولكن معانيها الشرعية ليست معلومة لهم. ومثال ما كان معناه معلوماً لهم ولفظه مجهولاً. كلمة (الأب) فإن هذه الكلمة لم تكن معروفة عند العرب. ولذلك قال سيدنا عمر - رضي الله عنه - وهو أفصح فصحاء العرب - لما نزل قوله تعالى: ﴿فَاكِهَة وابّاً﴾: (هذه الفاكهة فما الأب؟ بينما كان معناها معلوماً بينهم. بدليل أن له اسماً آخر عندهم. نحو العشب. راجع الإبهاج ١: ٨٠، وانظر نهاية السول ١: ٨٢.

ثم قالت المعتزلة: أسماء «الأفعال» كالصلاة والزكاة، تسمى: «شرعية» و«الذوات» ـ: كالمؤمن والفاسق ـ: «دينية».

٣ ـ وعندنا: أن «الأسماء الشرعية» كلها مجازات لغوية.

لنا: أنها لو لم تكن مجازات لغة، لما كان القرآن عربياً كله. واللازم باطل: فالملزوم كذلك.

بيان اللزوم: أن هذه الألفاظ موجودة في القرآن، فتكون جزءاً منه. فإن لم تكن إفادتها عربية: لم تكن «كلية القرآن عربية».

بيان بطلان اللازم، قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا﴾[١]، /وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ، إلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[٢].

فإن قيل: هذه النكتة تقتضي أن تكون هذه الألفاظ مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيه، وليس كذلك بالإتفاق.

سلمناه. لكن: لم قلتم: إنها لو لم تفد إفادة عربية، لم يكن القرآن عربياً كلَّه[٣]؟

بيانه وجهان:

١ ـ **أحدهما**: أن الإفادة وإن لم تكن عربية، غير أن الكلمة كانت مستعملة في لغتهم: فكانت عربية.

٢ ـ **والثاني**: أن هذه الألفاظ وإن لم تكن عربيةً، لكن القرآن لا يخرج ـ بسببها[٣][٤] عن كونه عربياً: لأنها قلائل.

ولهذا، فإن «الثور الأسود» لا يزول عنه هذا الإسم، بسبب شعرات بيض.

---

(١) الآية (١١٣) من سورة (طه).

(٢) الآية (٤) من سورة إبراهيم وقد احتج بعض العلماء بهذه الآية على أن ـ اللغات اصطلاحية لا توقيفية. لأن التوقيف لا يحصل إلا بإرسال الرسل. وقد دلت هذه الآية على أن إرسال جميع الرسل لا يكون إلا بلغة قومهم وذلك يقتضي تقدم حصول اللغات على إرسال الرسل. وإذا كان كذلك امتنع حصول تلك اللغات بالتوقيف فوجب حصولها بالاصطلاح. انظر تفسير الفخر الرازي ١٩ : ٨٠.

(٣) لم ترد كلمة «كله» في (هـ).

(٤) في (هـ) «. . . بسببها لا يخرج» وفي (ر) «بسببه».

وكذا «القصيدة الفارسية» - بسبب ألفاظ عربية -: لا تخرج عن كونها فارسية.

سلمناه. لكن: لم قلتم: إن القرآن عربي كلُّه؟

وأما «الآيات»، فلا تدل[1] عليه: لأن «القرآن» إسم للكل والبعض. فلعل المراد هو: البعض.

إنما قلنا: «إنه إسم للبعض»، لوجوه:

١ - **أحدها**: أن الحالف على أن لا يقرأ القرآن، يحنث بقراءة آية.

٢ - **والثاني**: أنه يصح أن يقال: هذا كل القرآن، أو بعض القرآن.

ولولا أن «البعض» قرآن، وإلا: لكان الأول تكريراً، والثاني نقضاً.

٣ - **والثالث** قوله في سورة يوسف: ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربياً**﴾[2]، والمراد: تلك السورة.

ثم دليل «كون الكل ليس عربياً»[3]:

---

(١) في الأصل «يدل».

(٢) الآية (٢) من سورة يوسف.

(٣) اختلف العلماء في وقوع المعرب في القرآن. ذهب الإمام الشافعي - رضي الله عنه - إلى أنه لم يقع في القرآن لفظ غير عربي. بل كل ألفاظه عربية: يقول في الرسالة ص ٤٠ - ٤٢: «ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب... وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له. إن شاء الله. فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً. والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب. ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه تقليداً له وتركاً للمسألة عن حجته وسأله غيره ممن خالفه. وبالتقليد أغفل من أغفل منهم. والله يغفر لنا ولهم» (هـ).

وما ذهب إليه الإمام الشافعي نصره القاضي في كتابه «التقريب» وقال به الإمام الرازي حيث جزم بأنه ليس في القرآن الكريم ألفاظ غير عربية. وذهب بعض العلماء إلى أن القرآن مشتمل على ألفاظ غير عربية. كالمشكاة والقسطاس. ونقل هذا القول عن سيدنا عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - وسيدنا: عكرمة - رضي الله عنه - واختاره ابن الحاجب واستدل عليه بإجماع النحاة على منع إبراهيم من الصرف للعلمية والعجمى.

ودليل ابن الحاجب هذا لا يفيده إلا إذا جعل الخلاف عاماً في أسماء الأجناس والأعلام. أما إذا قصره على أسماء الأجناس. كما هو المذهب - فلا يفيده. الإبهاج ١:٨٣ - ٨٤ وانظر الأحكام للآمدي ١:٤٧ ونهاية السول ١:٨٤ والمزهر ١:٢٦٨ - ٢٦٩ وهامش المحصول ١:٢٢٠.

أن «المشكاة[1]» حبشية، والقسطاس[2]، رومية، و«الإستبرق[3]» و«السِّجِّيل»[4] فارسيتان.

سلمنا دليلكم. لكنه معارض بإجمال، وتفصيل:

(أ) أما «الإجمال» فهو[5]: أنه قد تجددت - في الشرع - معان: لم يعرفها أهل اللغة، ولا بد لها من «أسماء» لتعرف. وتلك الأسماء ليست لغوية: لأن وضع اللفظ لشيء مشروط بالعلم به. فهي[6]- إذن - شرعية.

---

(١) القول المشهور: إن المشكاة: هي الكوة في الجدار غير النافذة. وقيل هي: القائم الذي في وسط القنديل الذي يدخل فيه الفتيلة، وقيل: هي: قصبة القنديل من الزجاجة التي توضع فيها الفتيلة، وقيل إنها الحلقة التي يعلق بها القنديل.
هذا: وقد اختلف العلماء في أن المشكاة هل هي كلمة حبشية أو هي من كلام العرب؟ ذهب بعضهم إلى أن المشكاة: هي: الكوة. بلغة الحبشة، وقال الزجاج: المشكاة من كلام العرب. ومثلها المشكاة. وهي: الدقيق الصغير. أنظر تفسير الفخر الرازي ٢٣/٢٣٦ والمستصفى ١/١٠٥ والمحصول ١/٢٢٠ و ٢٢٨ والمزهر ١/٢٦٨.

(٢) القسطاس: بضم القاف وكسرها. وقرىء بهما في السبعة. والجمع: قساطيس - هو الميزان. قيل عربي مأخوذ من القسط. وهو العدل، وقيل رومي معرب. المصباح ٢/٧٧٤ وانظر المزهر ١/٢٦٨ والمحصول ١/٢٢٨.

(٣) الاستبرق: هو الغليظ من الديباج. وكما أن الديباج معرب لأن العرب لم يكن عندهم ذلك إلا من العجم استعمل الاسم المعجم فيه. غير أن العرب تصرفوا فيه. فإن اسمه بالفارسية «ستبرك» بمعنى ثخين تصغير «ستبر» فزادوا فيه همزة متقدمة عليه وبدلوا الكاف بالقاف. أما الهمزة فلأن حركات أوائل الكلمة في لسان العجم غير مبينة في كثير من المواضع فصارت كالسكون فأثبتوا فيه همزة. كما أثبتوا همزة الوصل عند سكون أول الكلمة. قال الزمخشري: «الاستبرق: معرب مشهور تعريبه. واصله: استبره. الكشاف ٣/٢٤١ وانظر المستصفى ١/١٠٥ والمحصول ١/٢٢٨ وتفسير الرازي ٢٩/١٢٦ والمزهر ١/٢٦٦.

(٤) في الكشاف ٣/٢٨٩: «وسجيل كأنه علم للديوان الذي كتب فيه عذاب الكفار كما أن سجينا علم لديوان أعمالهم... واشتقاقه من الأسجال وهو الإرسال وقيل هو معرب من «سنسككل» وقيل من شديد عذابه. ونقل ابن كثير عن ابن هشام أنه قال: «وأما السجيل: فأخبرني يونس النحوي وأبو عبيدة أنه عند العرب: الشديد الصلب. قال: وذكر بعض المفسرين إنهما كلمتان بالفارسية جعلتهما العرب كلمة واحدة وإنما هو سنج وجل يعني بالسنج الحجر والجل الطين. تفسير ابن كثير ٤/٥٥١ وانظر تفسير الإمام الرازي ٣٢/١٠١ والمحصول ١/٢٢٠ والمزهر ١/٢٦٧.

(٥) في (ر) «هو».

(٦) في (هـ) «معاني».

(ب) و«التفصيل»: (أ) أن «الإيمان» في اللغة: التصديق[1] وفي الشرع: فعل الواجبات. فتغايرا.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فلوجهين:

أ - **أحدهما**: أن «فعل الواجبات» هو: الدين، لقوله: ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ**﴾ إلى قوله: ﴿**وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ. وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ**﴾[2].

فقوله: «وذلك» ينصرف إلى كل ما ذكر. فيكون «فعل الواجبات» هو: الدين.

و«الدين» هو: الإسلام، لقوله سبحانه: ﴿**إِنَّ الْدِينَ - عِنْدَ اللهِ - الإِسْلَامُ**﴾[3].

و«الإسلام» هو: الإيمان، لأنه لو كان غيره: لكان «الإيمان» أيضاً غير الإسلام. /وليس كذلك، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أنه لو كان غيره، لما كان مقبولاً من مبتغيه. لقوله سبحانه: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِيناً، فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾[4].

٢ - **والثاني** قوله: ﴿**فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ المؤمنينَ، فما وجدنا فيها غيرَ بَيْتٍ مِنَ المُسْلِمينَ**﴾[5]. و[6]لولا الإتحاد: لما صح الإستثناء، إذ كان المخرج هو غير[7] الموجود.

---

(١) في (هـ) «للتصديق».

(٢) الآية (٤) من سورة البينة. وانظر التحرير والتنوير لابن عاشورجـ ٣/ ٤٧٩ ص ٦٥ وما بعدها.

(٣) الآية (١٩) من سورة آل عمران. وانظر تفسير الإمام الرازي ٧/ ٢٠٧.

(٤) الآية (٨٥) من سورة آل عمران قال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: (واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الإيمان هو الإسلام. إذ لو كان الإيمان غير الإسلام لوجب أن لا يكون الإيمان مقبولاً لقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ**﴾ إلا أن ظاهر قوله تعالى: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا**﴾.

يقتضي كون الإسلام مغاير الإيمان، ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية الأولى على العرف الشرعي، والآية الثانية على الوضع اللغوي. انظر التفسير الكبير ٨/ ١٢٦.

(٥) الآيتين: ٣٥، ٣٦ من سورة الذاريات.

(٦) في (ر) فلولا.

(٧) لم ترد زيادة (غير) في (هـ) ولا في (ر).

(ب) والثاني: أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يخزى. فقاطع الطريق ليس بمؤمن.

أما الأول: فلأنه يدخل النار يوم القيامة، لقوله في وصفهم: **﴿ولَهُمْ في الآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾**[1]. وكل من أدخل النار فقد[2] أخزى، لقوله تعالى: **﴿إنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النارَ فَقَدْ أخْزَيْتَه﴾**[3]، مع التقرير[4].

وأما الثاني، فلقوله: **﴿يَوم لا يُخزي اللهُ النَّبِيَّ والذينَ آمنوا معه﴾**[5].

(ب) والمعارضة الثانية[6]: أن «الصلاة» - في اللغة - هي: الدعاء، وفي الشريعة ليست كذلك، بل هي: مجموع الأركان.

فثبت: أن «الحقائق الشرعية»، غيرُ «المعاني اللغوية».

فالجواب[7]:

(١) قوله[8]: النكتة[9] تقتضي إجراء هذه/ الألفاظ، على ما كانت العرب تعنيه».

قلنا: حقيقة، أم أعم منه؟

الأول[10] ممنوع، وظاهر أنها لا تقتضيه.

والثاني[11] مسلم، وهو المقصود.

---

(١) الآية (١١٤) من سورة البقرة. والآيتين (٣٣)د (٤١) من سورة المائدة.
(٢) زيادة (فقد) غير موجودة في (هـ) ولا في (ر).
(٣) الآية (١٩٢) من سورة آل عمران. وانظر تفسير الإمام الرازي ١٣٥/٩ وما بعدها.
(٤) أي: عدم تكذيب الله لهم مما يدل على صدقهم فيه انظر المحصول ٢٢٣/١ .
(٥) الآية (٨) من سورة التحريم.
(٦) أي: من قسمي المعارضة التفصيلية.
(٧) في (ص) والجواب، وكذا في (آ) و (ر).
(٨) في (هـ) زيادة (إما).
(٩) في الأصل (الثلاثة).
(١٠) أي: كون العرب تستعمله حقيقة.
(١١) وهو كونه أعم من الاستعمال الحقيقي.

لا يقال: «شرط المجاز: تجويزه لغة» لأنا نمنع ذلك.

(٢) قوله: «الإفادة وإن لم تكن عربية، إلا أن اللفظة عربية».

قلنا: هذا محال، لأن الألفاظ إنما تصير من لغة: لأجل دلالتها بذلك الوضع.

(٣) قوله: «هذه الألفاظ قلائل: فلا تخرج القرآن عن كونه عربياً. كالقصيدة الفارسية، وكالثور الأسود».

قلنا: تسمى[1] تلك فارسية[2]: مجازاً، والثور يسمى أسود: مجازاً ولهذا، يصح أن يقال: إنه[3] أسود إلا كذا، وفارسية إلا كذا.

(٤) قوله: «القرآن يطلق - أيضاً - على بعض الكتاب».

قلنا: لا نسلم، فإن الإجماع منعقد على وحدة القرآن.

والوجوه الأربعة، معارضة بما يقال في كل سورة: «إنها من القرآن» وبعض الشيء لا يكون ذلك الشيء.

(٥) قوله في الألفاظ المعدودة: «إنها ليست عربية».

قلنا: لا نسلم. غايته: أنها مستعملة - أيضاً - في سائر اللغات. لكن التوافق جائز: كالصابون[4]، والتنور[5].

---

(١) في الأصل (يسمى).

(٢) في (هـ) «. . . تلك تسمى فارسية» وفي (ر) «بذلك».

(٣) لم ترد الزيادة (إنه) في (هـ) ولا في (ر).

(٤) في المصباح ٥٠٨/١ «صبنت عنه الكأس - من باب ضرب - صرفتها والصابون فاعل. كأنه اسم فاعل من ذلك لأنه يصرف الأوساخ والأدناس مثل الطاعون اسم فاعل لأنه يطعن الأرواح هـ.

(٥) التنور: الذي يخبز فيه وافقت فيه لغة العرب العجم، وقال أبو حاتم: ليس بعربي صحيح والجمع التنانير. قال ابن جني: «وإنما تنور فعول من لفظ «ت ن ر» ويجوز في التنور أن يكون فعنولا من (ت ن ر) ويقال إن التنور لفظة اشترك فيها جميع اللغات من العرب وغيرهم فإن كان كذلك فهو طريف إلا أنه على كل حال فعول أو فعنول لأنه جنس. الخصائص ٢٨٥/٣ وانظر المصباح ٢٣/١ والمزهر ٢٦٧/١.

(٦) قوله: «الشارع إخترع معاني[1]: فلا بد لها من ألفاظ. ولا يمكن/ أن تكون لغوية.

قلنا: لا نسلم، بل: تكون مجازات، على ما حكيناه[2].

(٧) قوله: «الإيمان في اللغة: التصديق[3]، وفي الشرع: لفعل الواجبات».

قلنا: لا نسلم، ولا يمكن أن يكون ذلك عائداً إلى المذكورات: لِوحْدَتِهِ وتذكيره، وجمعية المذكورات وتأنيثها.

(٨) قوله: «قاطع الطريق ليس بمؤمن».

قلنا: «العصيان» لا يزيل إسم «الإيمان»، لقوله: **﴿وإنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾**[4].

ولأن[5] محل «الإيمان» هو: القلب، لا الجوارح، لقوله: **﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإيمَانَ﴾**[6].

---

(١) في (ص) «معان» وكذا في (هـ) و (ر).

(٢) في (هـ) «بيناه».

(٣) في (هـ) «للتصديق».

(٤) الآية (٩) من سورة الحجرات. وسبب نزول هذه الآية ما رواه عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - وهو أن رسول الله ﷺ وقف على مجلس بعض الأنصار وهو على حمار فبال الحمار فأمسك عبد الله بن أبي بأنفه وقال خل سبيل حمارك فقد آذانا نتنه فقال عبد الله بن رواحة: والله إن بول حماره لأطيب من مسكك. وروي حماره أفضل منك. وبول حماره أطيب من مسكك ومضى رسول الله ﷺ وطال الخوض بينهما حتى استبا وتجالدا وجاء قوماهما وهما: الأوس والخزرج فتجالدوا بالعصى وقيل بالأيدي والنعال والسعف فرجع إليهم رسول الله ﷺ وأصلح بينهم ونزلت هذه الآية. وفي التعبير بلفظ الجمع في قوله تعالى **﴿اقْتَتَلُوا﴾** وبصيغة المثني في قوله **﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾** سر لطيف وهو أنه عند الاقتتال تكون الفتنة قائمة وكل أحد برأسه يكون فاعلاً فعلاً، وعند العود إلى الصلح تتفق كلمة كل طائفة فتكون الطائفتان حينئذ كنفسين. أنظر تفسير الفخر الرازي ١٢٧/٢٨ والكشاف ١٢٣/٣ وأسباب النزول للواحدي: ٢٦٣. والانتصاف بهامش الكشاف ١٢٣/٣.

(٥) في (ر) فلان.

(٦) الآية (٢٢) من سورة المجادلة.

(٩) وأما «الصلاة»: فإطلاقها على «مجموع الأركان» مجاز[١]: لاشتماله على الدعاء. وتسمية الشيء بإسم جزئه، مجاز شائع. كـ «الزنجي» يسمى: «أسود» لسواد جلده.

خصوصاً: والمقصود من «الصلاة» هو: التضرع والإبتهال، وذلك تأله[٢] ودعاء[٣].

[٤] فروع أربعة، على «القول بالنقل»:

(أ) **الأول**: أنه على خلاف الدليل، لوجوه:

١ - **أحدها**[٥]: أنه يعتمد وضعاً سابقاً، ونسخه، ووضعاً[٦] ثانياً. وهي أمور ثلاثة.

وأما[٧] «عدم النقل» فلا يستدعي إلا وضعاً واحداً: فكان أكثر.

٢ - **وثانيها**: أن الأصل - في الوضع الأول - البقاء[٨]، على ما سيأتي[٩].

٣ - **وثالثها**: أن «احتمال النقل» لو ساوى[١٠] «احتمال البقاء»: لما حصل التفاهم في المخاطبات، إلا بعد استعلام عدم النقل، و[١١] أنه المراد أو المعنى الأول. وليس كذلك.

---

(١) مجاز بالرفع وهو الصحيح لأنه خبر عن قوله فإطلاقها.

(٢) في (هـ) مسألة ودعاء.

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٤) هنا كلمة في (ر) تعذرت قراءتها ولعلها: «وللمنقول».

(٥) في (هـ) أولها.

(٦) في (هـ) ثالثاً. وفي (ر) ونسخة وضعاً ثالثاً.

(٧) في (هـ) أما، وكذا في (ر).

(٨) في (ر) النقل.

(٩) أي: في باب الاستصحاب.

(١٠) في (ر) ساواه.

(١١) في (هـ) أو.

(ب) **الثاني**: إتفقوا على وجود «المتواطئة»[1]، في الشرع.
واختلفوا في «المشتركة»[2].

والأقرب: وجودها. لأن «الصلاة» مطلقة على «ذات الأركان» وعادمتها[3]: كصلاة المصلوب بالإيماء، وواجدة بعضها دون بعض: كصلاة الجنازة. وهي ماهيات مختلفة: فكانت لفظة «الصلاة» مشتركة.

(ج) **الثالث**: «الأسماء الشرعية» موجودة، و«الحروف» لم توجد.
و«الفعل» موجود بالتبع، غير موجود[4] بالذات. لأن «المصدر» إن كان شرعياً: فالفعل كذلك، وإن كان لغوياً: فالفعل كذلك.

(د) **الرابع**: «صيغ العقود» ـ: كـ «بعت» و«طلقت» ـ تصلح إخبارات.
وهل هي كذلك، أم إنشاءات؟.
الأشبه: الثاني، لوجوه:

١ ـ **أولها**: أن قوله: «طلقتك»، لو كان إخباراً: لما احتمل التعليق، أو لما وقع الطلاق. واللازم باطل: فالملزوم كذلك[5].

بيان اللزوم: أنه إذا كان خبراً: فإما أن يكون ماضياً أو حالاً[6] ولا يقبلان التعليق. فيلزم أحد الأمرين[7].

---

(١) وكذا المتباينة كالصوم والصلاة.
(٢) واختلفوا أيضاً في المترادفة. والصحيح أنها موجودة كالفرض والواجب والإنكاح والتزويج: قال ابن السبكي: وأما المشككة فالظاهر وقوعها أيضاً. وهي: كالفاسق. بالنسبة لمن فعل الكبيرة الواحدة والكبائر المتعددة فإن تناوله للثاني بطريق أولى. أنظر الإبهاج ١:١٨٨.
(٣) في (هـ) وعاد ميتها.
(٤) ما بين القوسين غير موجود في (ر).
(٥) في (هـ) «كذا»، وكذا في (ر).
(٦) في (هـ) حالياً، وكذا في (ر).
(٧) وهو عدم وقوع الطلاق.

وإما أن يكون مستقبلاً، فلا يزيد على صريح قوله: «سأطلقك». فيلزم عدم وقوع الطلاق، وهو الثاني.

وفساد الأمرين ظاهر.

٢ - و[١] **الثاني**: لو كانت إخبارات[٢]، فإن كانت كاذبة: فلا اعتبار بها.

أو صادقة: فإما أن يتوقف وجود مفهوماتها عليها، فيدور: لتوقف[٣] «الصادقة»[٤] على وجود المفهوم، وبالعكس بالتقدير[٥].

أو لا يتوقف، وهو باطل بالإجماع.

٣ - **والثالث هو**: أن «التطليق» مأمور به، لقوله: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ﴾[٦] والمأمور به[٧] مقدور، لامتناع التكليف بالمحال. و«المقدور» هو قوله: «طلقتك»، فيكون مؤثراً في «التطليق»: فيكون إنشاء[٨].

٤ - **والرابع**: أنه لو قال للرجعية: «طلقتك»، وقع الطلاق.

ولو كان إخباراً، لما وقع: لصدقه بالطلقة الأولى، وقيام النافي لوقوع[٩] الثانية.

(٢) القسم الثاني: في «المجاز».

وفيه مسائل:

(١) المسألة الأولى: في أقسامه[١٠].

---

(١) الواو ساقطة من (هـ).

(٢) في (هـ) أخبار.

(٣) في (ر) توقف.

(٤) في (هـ) الصادقية، وكذا في (ر).

(٥) في (ر) التقدير.

(٦) الآية (١) من سورة الطلاق وانظر تفسير الفخر الرازي ٢٩/٣٠ وأحكام القرآن لابن العربي ١٨١٢/٤ هذا والاستدلال بهذه الآية غير وارد في (ر).

(٧) لم ترد زيادة (به) في (هـ).

(٨) عبارة (هـ) وهو الإنشاء.

(٩) في (هـ) زيادة «الطلقة».

(١٠) في (ص) في أقسام المجاز، وكذا في (هـ) و (ر).

«المجاز» إما أن يكون في المفردات[1]: كـ «الأسد» للشجاع. أو في التركيب، كقوله:

أشاب الصغير وأفنى الكبير ـ كر الغداة، ومر العشي[2].

فإن مفردات الألفاظ حقائق: لدلالتها على موضوعاتها. والمجاز في التركيب، وهو/ الإسناد.

لأن «الشيب» حصل بفعل الله، لا بفعل (الغداة) و«العشي» أو فيهما، كقولك لمن تداعبه[3]: «أحياني اكتحالي بطلعتك». وهذا التلخيص لعبد القاهر النحوي[4] رحمه الله،

---

(١) المجاز المفرد: هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته. كما عرفه بذلك صاحب التلخيص وعرفه ابن السبكي بأنه: اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة. ومن أبرز الفروق بين التعريفين: إن صاحب التلخيص اشترط لصحة المجاز وجود القرينة، وابن السبكي لم يعتبر هذا الشرط. ولذلك لم يجعله قيداً في التعريف. ومنشأ ذلك هو الخلاف المعروف في أنه هل يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً أو لا يصح؟. فصاحب التلخيص مشى على أنه لا يصح. فلذلك اشترط وجود القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي وابن السبكي مشى على أنه يصح فلم يحتج إلى هذا الشرط. راجع التلخيص بشرحه المطول ٣٥٣، وجمع الجوامع بشرح الجلال ١: ٣٠٥.

(٢) البيت للشاعر: الصلتان العبدي. وهو: قثم بن خبيئة من عبد القيس. الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/١١٩. وذكره صاحب معاهد التنصيص بنفس اللفظ ـ معزواً للصلتان العبدي. ثم ذكر أن الجاحظ نسبه في كتاب الحيوان للصلتان السعدي وهو غير الصلتان العبدي. معاهد التنصيص ص ٣٥ ـ ٣٦ وفيه «والصلتان العبدي: هو قثم بن حبية بن عبد القيس. وذكر البيت أيضاً في التلخيص بشرحه المطول ص ٦١. منسوباً إلى الصلتان العبدي إلا أنه فيه إبدال لفظ (كر) بـ (ذكر).

(٣) في (هـ) تراعيه، وكذا في (ر).

(٤) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن المكني بأبي بكر. الجرجاني النحوي المتكلم على مذهب الأشعري، الفقيه الشافعي. كان من كبار أئمة العربية والبيان. ومن شعره:

كبر على العلم يا خليلي ومل إلى الجهل ميل هائم
وعش حماراً تعش سعيدا فالسعد في طالع البهائم

وله من المصنفات: كتاب المغني في شرح الإيضاح، وكتاب المقتصد في شرح الإيضاح. ودلائل الإعجاز. توفي سنة ٤٧١ أو ٤٧٤ هـ. له ترجمة في طبقات ابن السبكي ٥/١٤٩ ونزهة الألباء ٣٦٣ وبغية الوعاة ٢/١٠٦ ومرآة الجنان ٣/١٠١ وفوات الوفيات ١/٦١٢ وطبقات المفسرين للداودي ١/٣٣٠ وكشف الظنون ١/٦٠٢ و ٥/٦٠٦ وشذرات الذهب ٣/٣٤٠ وأنباه الرواة ٢/١٨٨ وطبقات الأسنوي ٢/٤٩١ ـ ٤٩٢ والفكر السامي ٢/١٠٤ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة: ١٢٧ ومفتاح السعادة ١/١٧٧ والكنى والألقاب ٢/١٤٣ وعبد القاهر الجرجاني للدكتور أحمد مطلوب ص ١١.

ولم يعرفه الأصوليون[1].

(٢) المسألة الثانية: في إثبات «المجاز في المفرد».

يدل[2] عليه: استعمال «الأسد» في الشجاع، وليس بحقيقة بالإتفاق فهو مجاز.

واحتج المانع: بأنه لو دل مجازاً: فإما مع القرينة، ولا يحتمل إلا ذلك المعنى. فيكون حقيقة، لا مجازاً.

أو بدونها، وهو محال. فلا يكون مجازاً.

وجوابه: أنه يفيد معها، ودلالة القرينة عقلية. فلا يكون جزءاً من الدال[3]: فيكون اللفظ - وحده - مجازاً.

(٣) المسألة الثالثة: في «جهات المجاز».

(قال رحمه الله): ويحضرنا منها إثنا عشر[4]:

١ - **أولها**: التجوز بلفظ السبب، عن المسبب[5].

ثم الأسباب أربعة[6]:

أ - القابل[7]، كقولهم: «سال الوادي»[8].

ب - والصوري، كقولهم لليد: «إنها قدرة».

جـ - وفاعل[9]، كقولهم: «نزل السحاب» أي «المطر».

---

(١) في (هـ) والأصوليون لم يعرفوا.

(٢) في (هـ) زيادة (و).

(٣) في (هـ) زيادة «وضعاً».

(٤) رسمت في (ص) «إثني عشر».

(٥) في (هـ) «المسببات».

(٦) كل موجود لا بد له من هذه الأربعة كالسرير مثلاً فإن مادته الخشب وفاعله النجار. وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع عليه. نهاية السول ١/١٩٩.

(٧) في (هـ) «القابلي».

(٨) جرى اصطلاحهم على أن المادي: هو جنس ماهية الشيء. كالخشب مع السرير وهذا لا يتحقق في قولهم «سال الوادي» فالأحسن أن يكون هذا المثال من باب تسمية الحال باسم المحل أو هو من باب مجاز النقصان. أي سال ماء الوادي. نهاية السول ١/١٩٩.

(٩) في (هـ) «فاعلي».

د ـ وغائي، كتسميتهم «العنب» بـ «الخمر».

٢ ـ وثانيها: «... بلفظ المسبب، عن السبب» كتسميتهم المرض الشديد بـ (الموت) ويحتمل ـ أيضاً ـ أن يكون لأجل المشابهة.

ثم ههنا[١] بحثان:

أ ـ **أولهما**: أن تعين «السبب»، يوجب تعين «المسبب»[٢] فكان التجوز بلفظ «السبب» عن «المسبب» أولى من العكس.

ب ـ **وثانيهما**: أن «العلة الغائية»[٣]: علة لـ «علية العلة الفاعلة»: في الأذهان، ومعلولة لها[٤]: في الأعيان. فقد حصلت العلاقتان فيها[٥].

فكان إطلاق لفظها على «المسبب» أولى من سائر الأسباب.

٣ ـ وثالثها: المشابهة[٦]، كـ «الأسد» للشجاع[٧]، وهو: المستعار وحده.

٤ ـ ورابعها: المضادة، كـ «السيئة» للجزاء.

ويمكن جعله من باب المشابهة.

٥، ٦ ـ وخامسها وسادسها: إسم «الكل» للجزء[٨]، كـ «العام» للخاص. وإسم «الجزء» للكل، كـ «الأسود» للزنجي[٩].

---

(١) في (هـ) «هنا».

(٢) فالبول مثلاً ـ يستلزم انتقاض الوضوء وانتقاض الوضوء لا يستلزم البول لاحتمال أن يكون بلمس ونحوه. نهاية السول ١/٢٠٠.

(٣) أن العلة الغائية ـ حال كونها ذهنية ـ علة العلل، وحال كونها خارجية معلولة العلل. فقد حصلت لها علاقتا العلية والمعلولية. وكل واحدة منهما علة لحس التجوز. المحصول ١/١٤٠.

(٤) لم ترد زيادة «لها» في (ر).

(٥) في (ر) «فيهما».

(٦) المشابهة: هي تسمية الشيء باسم ما يشابهه. نهاية السول ١/٢٠٠.

(٧) في (ر) «والشجاع».

(٨) في نسخة أخرى ـ على ما في هامش الأصل «على الجزء».

(٩) هذا المثال من باب تسمية الجزء باسم الكل وليس من باب تسمية الكل باسم الجزء. لأننا أطلقنا على الزنجي أنه أسود مع أن في جسمه أجزاءً ليست بسوداء. كالأسنان مثلاً ومثال تسمية الكل باسم جزئه: قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ لأن التحرير المطلوب هو تحرير كل الذات لا الرقبة فقط. نهاية السول ١/٢٠٠.

والأول أولى: للزوم الجزء للكل، من غير عكس.

٧ - **وسابعها**: إسم «الفعل» على القوة، كقولنا للخمر[١] في الدن[٢] إنها مسكرة.

٨ - **وثامنها**: «المشتق» بعد زوال المصدر.

٩ - **وتاسعها**: «المجاورة» كـ «المزادة»[٣] للقربة.

١٠ - **وعاشرها**: «المجاز العرفي»، وهو: إطلاق الحقيقة على ما هجر عرفاً، كـ «الدابة» للحمار.

وهو من باب المشابهة.

١١ - **وحادي عشرها**: «. . . بسبب الزيادة والنقصان»، كقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٤]، وقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ[٥]﴾[٦].

---

(١) في الأصل «الخمرة» بالهاء. قال صاحب المصباح ١/٢٨٠ والخمر معروفة تذكر وتؤنث فيقال: هو الخمر وهي الخمر. وقال الأصمعي: الخمر أنثى وأنكر التذكير. ويجوز دخول الهاء. فيقال: الخمرة على أنها قطعة من الخمر.

(٢) الدن: بفتح الدال: هو الراقود العظيم. وفي المصباح ١: ٣٠٩: الدن كهية الحب إلا أنه أطول منه وأوسع رأساً. والجمع دنان مثل سهم وسهام. وفي لسان العرب ١/١٠٢: الدن ما عظم من الراقود وهو كهيئة الحب إلا أنه أطول مستوى الصنعة في أسفله كهيئة قونس البيضة والجمع دنان وهي الحباب وقيل الدن أصغر من الحب له عسعس فلا يقعد إلا أن يحفر له قال ابن دريد: الدن عربي صحيح وأنشد:

وقابلها الريح في دنها ... وصلى على دنها وارتسم

قال ابن بني ويقال للدن الأقنيز. عربية. وانظر القاموس وحاشية العطار على شرح الخبيصي ص ٣١٠.

(٣) المزادة: هي الراوية. قال أبو عبيدة: لا تكون المزادة إلا من جلدين يفأم بجلد ثالث بينهما ليتسع وكذلك السطحية. وجمع المزادة: المزاد والمزائد. والراوية: البعير أو البغل أو الحمار الذي يستقى عليه. والعامة تسمى المزادة راوية. وهو جائز على الاستعارة. راجع حاشية السيد علي المطول ص ٣٥٥.

(٤) الآية (١١) من سورة الشورى.

(٥) الآية (٨٢) من سورة يوسف. وقد ذكر الإمام الرازي في الآية وجوهاً ثلاثة. فانظر التفسير الكبير ١٨/١٩٠.

(٦) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

١٢ - وثاني عشرها: إسم «المتعلق» على «المتعلق به»[١]، كـ «المخلوق» بـ «الخلق».

(٤) **المسألة الرابعة**: في أن «المجاز بالذات» لا يدخل إلا على «أسماء الأجناس».

أما «الحرف» فلا يفيد وحده. بل إن قرن بالملائم[٢]: كان حقيقة، وإلا: كان مجازاً في التركيب.

وأما «الفعل»: فإنه يدل على المصدر، فاستناده[٣] إلى موضوع. والمجاز في الإسناد عقلي، وفي المصدر يستتبع تجوز الفعل: فلا يكون بالذات.

وأما «الأسماء» فـ[٤] «الأعلام»[٥] لم تنقل لعلاقة، فلا مجاز فيها. و«المشتقات» تتبع الأصول.

فلم يبق إلا[٦] «أسماء الأجناس».

(٥) **المسألة الخامسة**: في[٧] أن «إطلاق المجاز» يتوقف على الإستعمال. لأنه لو كفت «العلاقة» لصح إطلاق «الأسد» على «الأبخر»[٨]. ولا صحة: فلا كفاية[٩].

واحتج المستكفي، بوجهين:

---

(١) لفظ (به) ساقط من (ر) وكذا من (هـ).

(٢) في (هـ) «مع الملائم».

(٣) في (ر) «وإسناده» وفي (ص) و (هـ) «واستناده».

(٤) في (ر) «والاعلام».

(٥) إذا كانت الأسماء موضوعة للصفات ثم جعلت علماً دخلها المجاز. كالأسود والحارث علمين. فلا يراد بهما الدلالة على الصفة والحالة هذه. مع أنهما موضوعان لها. فيكون استعمالهما في الذوات مجازاً. وإليه ذهب الإمام الغزالي. راجع المستصفى ١/٣٤٤.

(٦) لفظ «إلا» ساقط من (ر).

(٧) لفظ «في» غير موجود في (ر).

(٨) في المصباح ١/٦١: «وبخر الفم بخراً - من باب تعب - انتنت ريحه. فالذكر أبخر، والأنثى بخراء. والجمع بخر. مثل أحمر وحمراء وحمر.

(٩) في (هـ) ولا فلا، وكذا في (ر).

١ ـ **أحدهما**: الإتفاق على احتياج المجاز والمستعار إلى تدقيق النظر، والنَقْلِيُّ لا يكون كذلك.

٢ ـ **وثانيهما**[١]: أن «الإستعارة» إعطاء اللفظ تبعاً لتخيل حصول المسمى في المستعار له. و«هذا التخيل» أمر يستقل به العقل.

(١) والجواب عن الأول: /أن «النظر» في[٢] استخراج وجوهه، لا صحته.

(٢) وعن الثاني: أن «التخيل» أمر[٣] يستقل به العقل، دون إعطاء اللفظ.

(٦) **المسألة السادسة**: في أن «المجاز في التركيب» عقلي.

ومثاله[٤] قوله سبحانه: ﴿**وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا**﴾[٥].

بيانه: أنه تغيير للإسناد[٦]، وهو: «حكم عقلي» لا لفظي. فكان المجاز عقلياً.

لا يقال: صيغة «أخرج» وضعت: لـ «تأثير القدرة» فإطلاقها على تأثير الطبيعة مجاز.

لأنا نقول: لو كان كذلك، لكان قولنا: «أخرج» وحده، خبراً: قابلاً للتصديق والتكذيب. ولكان قولنا: «أخرج القادر»، تكريراً. و[٧]لكان قولنا: «أخرجت الطبيعة» نقضاً. وليس كذلك.

والفرق بين هذا المجاز والكذب: إما بقرينة «حالية»: كما إذا علم أن القائل لا يكذب. أو «مقالية» كما إذا بين غرضه ـ بعد ذلك ـ بقول آخر.

---

(١) أي: الوجهين.

(٢) في (هـ) «الاستخراج»، وكذا في (ر).

(٣) كلمة «أمر» ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٤) الواو ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٥) الآية (٢) من سورة الزلزلة.

(٦) في (ر) «الإسناد».

(٧) في (ر) «أو».

(٧) المسألة السابعة:

«المجاز» جائز الوجود في «النصوص»[١]، كانت قرآناً[٢] أو أحاديث. خلافاً لإبن/ داود[٣]:

لنا قوله: ﴿... جِدَاراً يريدُ أَنْ يَنْقَضَّ...﴾[٤]. والظاهر غير مراد: فهو مجاز.

واحتج بوجهين:

١ - **أحدهما**: أنه[٥] لو وجد «المجاز» في كلام الله تعالى، لصح أن يقال له: «متجوز» وليس: فليس.

٢ - **وثانيهما**: أن «المجاز» لا ينبىء - بنفسه - عن المقصود فيكون إلباساً. وهو ممتنع على[٦] الشارع[٧].

(١) والجواب عن الأول: أن «أسماء الله تعالى» توقيفية. وأيضاً: فلا[٨] يوهم الإتساع فيما لا ينبغي.

---

(١) اختلف العلماء في وقوع المجاز في اللغة العربية على مذاهب: ١ - المنع مطلقاً. ٢ - المنع في القرآن وحده. ٣ - المنع في القرآن والحديث. ٤ - الوقوع مطلقاً. وعليه جماهير العلماء خلفاً وسلفاً. الإبهاج ١/١٩٣، وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٠٨.

(٢) في (ص) «وحيا» وكذا في (ر)، و (هـ).

(٣) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري. كان فقيهاً أديباً، شاعراً ظريفاً وكان أحد أذكياء زمانه. ولد سنة ٢٥٥ هـ/٨٦٨ م. له من المصنفات «كتاب الزهرة» وهو عبارة عن مجموع أدب أتى فيه بكل غريبة ونادرة وشعر رائق. و «كتاب الوصول إلى معرفة الأصول» و «كتاب الأنذار». مات سنة ٢٩٧ هـ وعمره ٤٢ سنة. له ترجمة: في تاريخ بغداد ٥/٢٥٦، وتاريخ ابن خلكان ١/٦٨١، والشذرات ٢/٢٢٦ وتذكرة الحفاظ ٢/٢٠٩ وطبقات الشيرازي ١٧٥ - ١٧٦ وتاريخ المسعودي ٤/٢٩٦ والفلاكة ٨١ وتاريخ ابن كثير ١١/١١٠ ومرآة الجنان ٢/٢٢٨ والفكر السامي ٣/٣٧ وكشف الظنون ٦/٢٢ والفهرست ٣٠٥ والوافي ٣/٥٨ وبروكلمان ٣/١٣٦ وظهر الإسلام ١/٢٢٣ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٤/٤٥٢. ومقدمة تحقيق: «أوراق من ديوانه».

(٤) الآية (٧٧) من سورة الكهف.

(٥) كلمة (إنه) غير موجودة في (هـ).

(٦) في (ر) «عن».

(٧) ومن أدلة المخالف أيضاً أن العدول عن الحقيقة إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة والعجز على الله محال، وأن كلام الله كله حق وكل حق له حقيقة وكل ما كان حقيقة فلا يكون مجازاً. انظر المحصول ١/٢٤٩.

(٨) في (ر) «فإنه».

(٢) وعن الثاني: أنه لا «إلباس» مع القرينة.

(٨) **المسألة الثامنة**: في الداعي إلى المجاز.

«المجاز»: إما لأجل اللفظ، أو المعنى، أو لأجلهما.

أ - أما «ما»[1] لأجل اللفظ» فإما لأجل «جوهره» بأن تكون الحقيقة ثقيلة على اللسان: إما لثقل الوزن، أو تنافر التركيب أو ثقل الحروف.

أو «عوارضه»: بأن يكون المجاز صالحاً لأصناف البديع، دون الحقيقة.

ب - وأما «ما»[2] لأجل المعنى»: فإما لعظمة في المجاز، أو لحقارة[3] في الحقيقة، أو لبيان في المجاز، أو للطيفة[4].

(١) أما «العظمة» فكالمجلس[5].

(٢) وأما «الحقارة» فكقضاء الحاجة - بدلاً عن التغوط[6].

(٣) وأما «زيادة البيان»، فإما: لتقوية حال «المذكور» كـ «الأسد للشجاع» أو «الذكر» وهو: المجاز في التأكيد.

(٤) وأما «التلطيف[7]» فيقول: «إنه لا شوق إلى شيء» مع كمال العلم به. ولا مع كمال الجهل به، بل إذا علم من وجه: شوق ذلك الوجه إلى الآخر، /فتتعاقب آلام ولذّات، ويكون الشعور بتلك اللذات أتم.

---

(١) (ما) ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٢) (ما) ساقطة من (هـ) وكذا من (ر).

(٣) في (هـ) حقارة، وكذا في (ر).

(٤) في (هـ) «للطف فيه».

(٥) أي: كما يقال: «سلام الله على المجلس العالي» فإن الحقيقة تركت هنا لأجل الإجلال. انظر المحصول ٢٥١/١ والمنتخب ٢٣/١.

(٦) قضاء الحاجة ليس بدلاً عن التغوط وإنما هو بدل عن الخراء - وهو الخارج عند التغوط - لأنه هو المعدول عنه لقبحه أما التغوط فلا قبح فيه حتى يعدل عنه. نهاية السول ٢٠٨/١ وانظر المصباح ٢٥٩/١.

(٧) في (هـ) «التلطيف» وهو تحريف من الناسخ.

وعند هذا: فالتعبير بـ «الحقيقة» يفيد العلم، والتعبير بـ «لوازم الشيء» ـ الذي هو: «المجاز» ـ لا يفيد العلم بالتمام.

فتحصل دغدغة نفسانية: فكان «المجاز» ألذ، وهو: «اللطف».

(٩) **المسألة التاسعة**: في أن «المجاز» خلاف الأصل، لوجوه:

١ ـ **أولها**: «اللفظ العاري عن القرينة»: إما أن يحمل على الحقيقة، أو المجاز، أو عليهما، أو لا على شيء.

والثاني باطل، وإلا: لكان المجاز حقيقة.

وكذلك[١] الثالث، وإلا: لكان المجموع هو الحقيقة، أو كان كل واحد منهما حقيقة.

وكذا الرابع باطل، وإلا: لكانت[٢] اللفظة مهملة.

فيتعين[٣] الأول، وهو المطلوب.

٢ ـ **وثانيها**: أن «المجاز» يتوقف على الوضع الأول، والمناسبة[٤] والنقل، وهي أمور[٥] ثلاثة. و«الحقيقة» على الوضع. وهو أحد تلك الثلاثة. فكان أكثر.

٣ ـ **وثالثها**: أن «المجاز» لو ساوى «الحقيقة»: لكانت النصوص كلها مجملة، بل المخاطبات. /فكان لا يحصل الفهم إلا بعد الإستفهام. وليس كذا.

«**فرع**»: إذا دار[٦] اللفظ بين الحقيقة المرجوحة، والمجاز الراجح ـ فـ «الحقيقة» أولى: عند أبي حنيفة[٧]،

---

(١) في (هـ) وكذا في (ر).

(٢) في (هـ) «وإلا كانت مهملة».

(٣) في (هـ) «فتعين».

(٤) في (هـ) «والنقل والمناسبة».

(٥) لفظة «أمور» غير موجودة في (هـ).

(٦) في (ر) «ذكر».

(٧) هو الإمام الأعظم. أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي. أحد الأئمة الأربعة. ولد سنة ٨٠ أو ٦١ هـ. بمدينة الكوفة فهو فارسي الأصل عربي المولد والنشأة. مات سنة ١٥٠ أو ١٥١ أو ١٥٣ هـ. ببغداد. له ترجمة في تاريخ بغداد ١٥٧/٢ و ٣٢٣/١٣ وتاريخ ابن خلكان ٤٠٥/٥، وتاريخ الإسلام للذهبي ٣٢/٦ و ١٣٥ والشذرات ١٢٧/١ والانتقا لابن عبد البر ١٢٢ وطبقات القراء ٣٤٢/٢ وتهذيب

و«المجاز أولى»[1]:

عند أبي يوسف[2]. رحمة الله عليهما[3].

= الأسماء للنووي ٢/٢١٦ ـ والفهرست ٢٨٤ والمنتخب من ذيل المذيل للطبري ١٣/١٠٢ وتاريخ ابن الأثير ٥/٢٣٩ وتاريخ ابن كثير ١٠/١٢٧ والنجوم الزاهرة ٢/١٢ وطبقات الشيرازي ٦٧ وتذكرة الحفاظ ١/١٥٨ ومناقب أبي حنيفة للذهبي ومناقب أبي حنيفة للكردري واللباب ١/٣٦٠ والفلاكة والمفلوكون ١٢٣ ومفتاح السعادة ٢/٦٣ ـ ٧٩ وتبييض الصحيفة للسيوطي والجواهر المضيئة ١/٢٦ وجواهر الحسان للهيثمي ومرآة الجنان ١/٣٠٩ وطبقات الشعراني ١/٥٣، والفكر السامي ٢/١١٩ وتارج التراجم ٤ ـ ب وتاريخ الخميس ٢/٣٢٦ والوفيات لابن قنفذ ١٢٩ والطبقات السنية في تراجم الحنفية ١/٨٦ وروضات الجنات ٨/١٦٧ ـ ١٧٦ وكشف الظنون ٦/٤٩٥ والكنى والألقاب للقمي ١/٥٣، وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٣٠ وضحى الإسلام ٢/١٧٦ والمعارف ٤٩٥، وجواهر الأدب ٢/١٨٢ وهامش التبصير في الدين: ٦٠ وزهر الآداب ٢/٢٤٤ وحماة الإسلام ٢٥١ وأعجام الأعلام ٤٩ والوسيط في الأدب ٢٣٥ والمجمل ١٥٩ وتاريخ الأدب للزيات ٣٧٩ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٤٤٥ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/١٣٠ وبروكلمان ٣/٢٣٥ وهامش البيان والتبيين للجاحظ ١/١٧٥ وهامش شفاء الغليل ٢٤ وطبقات الأصوليين ١/١٠٦ ـ ١١٠ وأبو حنيفة لمحمد أبي زهرة ٢٥٧ وطبقات الحفاظ للسيوطي ٧٣ والتاج المكلل ١٣٦ ـ ١٣٨.

(١) كلمة: «أولى» ساقطة من (هـ).

(٢) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري. وكنيته أبو يوسف ولقبه القاضي أو قاضي القضاة ولد سنة ١١٣ هـ/٧٣١ م. بالكوفة. تفقه على الإمام أبي حنيفة وصاحبه حتى اشتهر بـ «صاحب أبي حنيفة» وكان من كبار فقهاء الحنفية وله آراء يخالف فيها إمامه أبا حنيفة مدعمة بالأدلة والبراهين. وله عدة مؤلفات منها: «اختلاف الأمصار» و «أدب القاضي على مذهب أبي حنيفة» و «أمالي» في الفقه. و «كتاب الغصب والاستبداد» مات سنة ١٨٢ ـ أو ١٧٢ هـ ببغداد وهو يشغل منصب القضاء. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد ١٤/٢٤٢، ٢٩٦ والانتقاء ١٧٢ وتاريخ ابن خلكان ٦/٣٧٨ والفهرست ٢٨٦ والجواهر المضيئة ٢/٢٢٠ وتاريخ المسعودي ٣/٣٥٠ وتاريخ ابن كثير ١٠/٨٠ والنجوم الزاهرة ٢/١٠٧ وطبقات الشيرازي ١١٣ وتذكرة الحفاظ ١/٢٦٩ والفوائد البهية ٢٢٥ وصلة الطبري لعريب ١٢/١٨ وتاريخ ابن الأثير ٦/٥٧ والشذرات ١/٢٩٨ وذيل المذيل للطبري ١٣/١٠٨ ومفتاح السعادة ٢/١٠٠ والمعارف ٤٩٩ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ٨١ ومرآة الجنان ١/٣٨٢ ـ ٣٨٨ والفرق بين الفرق ١٠٣ وهامشها وأعلام العرب للدجيلي ١/٧٨ وكشف الظنون ٦/٥٧٦ والكنى والألقاب ١/٨٨ وطبقات الأصوليين ١/١١٣ ـ ١١٤ وبروكلمان ٣/٢٤٥، وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٣٤ ومشاهير علماء الأمصار ١٧١ وحماة الإسلام ٢٥٧ وإعجام الأعلام ٥٩ وتاريخ آداب اللغة لجرجي زيدان ٢/٤٤٩ وضحى الإسلام ٢/١٩٨ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/١٣٠ وهامش التبصير في الدين ١١٣ وطبقات الحفاظ للسيوطي ١٢١.

(٣) وذهب فريق من العلماء إلى القول بالتعارض لأن كل واحد منهما راجع على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فيحصل التعارض راجع المحصول ١/٢٥٨ والمعالم ٥ ـ أ.

(٣) **القسم الثالث**: في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز.
وفيه مسائل:

(١) **المسألة الأولى**:

«اللفظ» يجوز خلوه عن كونه حقيقة ومجازاً.
أما في الأعلام: فظاهر[١].
وأما في «سائرها»، ففي «الوضع»: لا هي حقيقة، ولا هي مجاز.
لاستدعائهما سابقة وضع، ولا شيء قبل نفسه.

(٢) **المسألة الثانية**: في اجتماعهما[٢] في لفظ واحد.
أما بالنسبة إلى «معنيين» فظاهر.
وأما إلى[٣] «واحد» فمن «وضعين» ـ أيضاً ـ ظاهر، كـ «الدابة» للحمار[٤].
وأما من «وضع واحد»: فمحال، وإلا: لاجتمع النقيضان.

(٣) **المسألة الثالثة**: في انقلاب الحقيقة مجازاً، و[٥]بالعكس.
«المجاز» متى كثر استعماله: صار حقيقة عرفاً.
و«الحقيقة» متى قل استعمالها. صارت مجازاً عرفاً.

---

(١) أما أنها ليست بحقيقة فلأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له أولاً. بل إما أنه اخترعها من غير سبق وضع كما في الأعلام المرتجلة. أو نقلها عما وضعت له كالمنقولة، وليست بمجاز لأنها لم تنقل لعلاقة. والمراد بالأعلام هنا المتجددة دون الموضوعة بوضع أهل اللغة فإنها حقائق لغوية لا سيما الأجناس ولا فرق في ذلك بين الأعلام المنقولة والمرتجلة خلافاً لمن ظن أن المراد بالأعلام هنا المنقولة. فقط. الإبهاج ١/٢٠٧.

(٢) أي: الحقيقة والمجاز.

(٣) في (هـ) «إلى معنى واحد».

(٤) فإن لفظ الدابة ـ بالنسبة إلى الحمار ـ حقيقة. بحسب الوضع اللغوي، مجاز بحسب الوضع العرفي. المحصول ١/٢٦٠.

(٥) في (ر) «أو».

(٤) **المسألة الرابعة**[١]: في أن لكل مجاز حقيقة، ولا عكس.

يدل عليه: أن «المجاز» هو: «المنقول إلى معنى ثان، لمناسبة شاملة» و[٢]«الثاني» له أول[٣]، وذلك «الأول» لا تجب فيه المناسبة[٤] مع ثان، وإلا: لتسلسل[٥].

(٥) **المسألة الخامسة**: فيما يفصل بين الحقيقة والمجاز.

هذا: إما بأن يقول الواضع: «هذا حقيقة، وذلك مجاز»[٦] وأما بتحديدهما[٧]، وإما بتعديد خواصهما، أو بالإستدلال.

(أ) أما «للحقيقة» فعلامتان:

١ - **إحداهما**: سبق المعنى إلى فهم السامع.

٢ - **والثانية**: تعرية اللفظ عن[٨] القرينة في أحد المعنيين وتقرينه بها في الثاني.

(ب) وللمجاز علامتان:

١ - **إحداهما**: إطلاق اللفظ على المحال[٩]، كقوله: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[١٠].

٢ - **والثانية**: الإعمال في المنسي[١١]، كـ «الدابة» للحمار.

---

(١) لفظ «الرابعة» ساقطة من (هـ).
(٢) في (هـ) «فالثاني».
(٣) لفظ «أول» ساقط من (ر).
(٤) في (ر) «مناسبة».
(٥) في (هـ) «تسلسل» ولم ترد زيادة «وإلا لتسلسل» في (ر).
(٦) عبارة (هـ) هذا: إما بالتنصيص. وهو إما بأن يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز.
(٧) أي: بأن يذكر تعريف كل منهما أو تعريف أحدهما.
(٨) في (هـ) «من» وكذا في (ر).
(٩) في (هـ) «المحاور».
(١٠) الآية (٨٢) من سورة يوسف.
(١١) في (هـ) «في المعنى المنسي».

وههنا[1] فروق أخر ضعيفة، من شاءها فليراجع الكتاب[2] والله أعلم.

---

(١) في (هـ) وهنا.

(٢) منها: أن الحقيقة جارية على الاطراد والمجاز ليس كذلك. ومنها: أن امتناع الاشتقاق دلَيل كون اللفظ مجازاً. ومنها: أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيعلم أنه مجاز في أحدهما. ومنها: أن المعنى الحقيقي إذا كان متعلقاً بالغير فإذا استعمل فيما لا تعلق له بشيء كان مجازاً.
ولمعرفة وجه الضعف في هذه الفروق. راجع المحصول ١/٢٦٢ - ٢٦٥، والمنتخب ١/٢٥.

(٧)

الباب السابع
في أحوال لفظية مخلة
بإفادة اللفظ وتعارضها

وهي خمس[1]: «الإشتراك» و«النقل» و«المجاز»[2] و«الإضمار» و«التخصيص».

بيان «الحصر»[3]: أنه إن زال الإشتراك والنقل، فاللفظ[4]: حقيقة واحدة.

وإن زال المجاز والإضمار فالمراد: تلك.

وإن زال التخصيص، فالمراد: كليتها[5].

ولا خلل على هذا التقدير: فثبت «الحصر».

و«الإقتضاء» ليس خللاً لفظياً: لانتظام اللفظ، وإعواز المعنى، كقوله: «إصعد السطح»، في اقتضاء نصب المرقاة.

والتعارض إما بين «الإشتراك والأربعة الباقية، أو بين «النقل» والثلاثة الباقية، أو بين «المجاز» والباقيين، أو بين «الإضمار» والتخصيص.

فالمجموع عشرة:

---

(١) في (ص) خمسة، وكذا (هـ).

(٢) ليس المراد من المجاز هنا مطلق المجاز المقابل للحقيقة بل المراد به ما ليس بإضمار ولا تخصيص ولا نقل. راجع نهاية السول ١/٢١٥.

(٣) لم يسلم ابن السبكي ولا الأسنوي حصر الألفاظ المخلة بالإفادة في خمس انظر نهاية السول ١/٢١٥ ومعه الإبهاج ٢١٠.

(٤) في (هـ) «فللفظ» وكذا في (ر).

(٥) في (ر) «كليتها».

(١) **المسألة الأولى**: في أن «النقـل» خير من «الإشتـراك». لأن المنقول مفيـد لأفراده: حالتي[١] النقل وعدمه، و«المشترك» غير مفيد أصلاً. فالأول أولى.

وله معارضات:

١ ـ **أولاها**[٢]: أن «النقل» يستلزم النسخ، و«الإشتراك» خير من النسخ: فيكـون خيراً من ملزومه[٣].

٢ ـ **وثانيتهـا**: أن «الإشتراك» يحصل بوضع واحـد، أما «النقـل» فيحتاج إلى وضـع سابق، ونسخه، ووضع جديد. وهي أمور. فكان الأول أولى.

٣ ـ **وثالثتها**[٤]: أنه[٥] غير منكر عند أحد من العلماء، و«النقل» منكر عند بعضهم.

وجوابها: أن «الشارع» متى نقل لفظاً: أشهره[٦] إلى حد التواتر. فتزول المفاسد.

(٢) **المسألة الثانية**: في أن «المجاز» خير من «الإشتراك» لوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أنه[٧] أكثر، و«الكثرة» أمارة الظن: في محل الشك.

٢ ـ **وثانيهما**: أنه[٨] إن وجد مع القرينة، حمل على المجـاز: فلا إهمـال. وإن وجد بدونها: حمل على الحقيقة، ولا إهمال وليس المشترك كذلك[٩].

ولقائل أن يجعل «الإشتراك» أولى، لوجوه:

١ ـ **أحدها**[١٠]: أن «الإشتراك» يحصل بوضع واحـد، وأما المجـاز: فإنـه يتوقف على

---

(١) في (هـ) «حالي».
(٢) في الأصل «أولها» وكذا في (ر).
(٣) يعني ملزوم النسخ. وملزومه هو النقل. وهذا يقتضي أن الاشتراك خير من النقل.
(٤) في ـ هـ «وثانيها» أنه غير منكر. . . وثالثها: أن الاشتراك يحصل بوضع واحد. . . .
(٥) يعني: الاشتراك.
(٦) في (ر) «أشهرها».
(٧) يعني المجاز.
(٨) يعني: اللفظ الذي له مجاز.
(٩) لفظ «كذلك» ساقط من (ر).
(١٠) في ـ هـ «أولها» وفي (ر) الأول.

الوضع، ووجود الصالح مجازاً، وعلاقة بينهما، /وتعذر إرادة الحقيقة. **وهي أمور** أربعة. فكان «الإشتراك» أولى.

٢ - **وثانيهما**[١]: أنه إذا خرج أحد معنيي «الإشتراك»[٢] عن الإرادة: تعين الآخر.

وليست «الحقيقة» إذا خرجت عن الإرادة: تعين «المجاز» المعين للإرادة، لجواز إرادة مجاز آخر.

فـ «الإشتراك» أولى.

والجواب: المعارضة بفوائد المجاز، كما مر[٣].

(٣) المسألة الثالثة: في أن «الإضمار» أولى من «الإشتراك».

لأن «الإضمار» يحتاج إلى القرينة في صورة واحدة، و«المشترك» يحتاج إليها في جميع الصور. فكان الأول أولى[٤].

ومعارضته: أن «الإضمار» يفتقر إلى قرينة تدل: على[٥] أصل الإضمار، وأخرى: على[٦] موضع الإضمار، وأخرى: على المضمر.

والمشترك يفتقر إلى قرينة[٧] واحدة[٨]: فكان أولى.

وجوابها: أن «الإضمار» من باب «الإيجاز» وهو من المزايا/ والمحاسن. دون «الإشتراك».

(٤) المسألة الرابعة: في أن «التخصيص»[٩] خير من «الإشتراك».

---

(١) في (ر) «وثانيها».

(٢) في (هـ) «المشترك».

(٣) في الكلام على دواعي المجاز ولم ترد زيادة «كما مر» في (ر).

(٤) لفظ «أولي» ساقط من (ر).

(٥) في (هـ) «في».

(٦) في - هـ «في».

(٧) كلمة: «قرينة» ساقطة من - هـ. وكذا من (ر).

(٨) في (ر) «واحد».

(٩) التخصيص الذي هو خير من الاشتراك. هو التخصيص في الأعيان. أما التخصيص في الأزمان المسمى: بالنسخ فالاشتراك خير منه. نهاية السول ٢١٧/١.

لأنه[1] خير من «المجاز»، على ما سيأتي[2] و[3] هو[4] خير من «الإشتراك»، على ما مر[5] فكان[6] خيراً من «الإشتراك».

(٥) **المسألة الخامسة: في[7] أن «المجاز» خير من «النقل».**

لأن «النقل» يحتاج إلى تغيير الكلمة في اللغة، وهو متعسر.

و«المجاز» يحتاج إلى قرينة مانعة من إرادة الحقيقة، وهو متيسر فكان خيراً.

ومعارضته: أن «اللفظ» المنقول إفادتاه حقيقيتان، و«المجاز» ليست إفادته يقينية: لجواز[8] تعدده.

جوابه[9] المعارضة: بفوائد المجاز.

(٦) **المسألة السادسة: في أن «الإضمار» خير من «النقل».**

لأنه[10] خير من «المجاز» على ما سيأتي[11]. و[12] هو خير[13] من «النقل» على ما مر[14].

---

(١) يعني التخصيص.
(٢) في المسئلة التاسعة.
(٣) لفظ «وهو» ساقط من (ر).
(٤) يعني: المجاز وفي ـ هـ «الخير».
(٥) انظر المسئلة الثانية.
(٦) يعني: التخصيص.
(٧) لفظ «في» ساقط من (ر).
(٨) في (ر) «ولجواز».
(٩) في (ص) «جواب».
(١٠) يعني: الإضمار.
(١١) قلت الذي سيأتي في المسئلة الثامنة أنهما متساويان فكيف يقول: إن الإضمار خير من المجاز؟.
(١٢) لفظ «هو» ساقط من (ر).
(١٣) في ـ هـ «الخير» وكذا (ر).
(١٤) في المسئلة الخامسة.

(٧) المسألة السابعة: في أن «التخصيص» خير من «النقل».

للدلائل[١] المتقدمة[٢].

(٨) المسألة الثامنة: في أن «المجاز» و«الإضمار» متساويان.

لاحتياجهما إلى القرينة، وإمكان خفائها فيهما[٣].

(٩) المسألة التاسعة: في أن «التخصيص» خير من «المجاز».

لأنه إذا خرجت «صورة التخصيص» عن الإرادة: أمكن إجراء «العام» في «الباقي»، دون تأمل.

وإذا خرجت «الحقيقة» عن الإرادة: لم يمكن إجراء اللفظ على[٤] معنى، بلا تأمل.

فكان[٥] أولى.

(١٠) المسألة العاشرة: [في أن] «التخصيص» خير من «الإضمار».

لأنه[٦] خير من «المجاز» المساوي له[٧]، فيكون[٨] خيراً منه.

«فروع»:

١ - **أولها**: الإشتراك خير من النسخ. لأن «النسخ»: إبطال بالكلية، و«الإشتراك» تأخير إلى أوان ظهور القرينة و«التأخير» أهون من «الإبطال».

---

(١) في - هـ «للدليل المتقدم» وكذا (ر).

(٢) وهو أن التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من النقل. فينتج أن: التخصيص خير من النقل. وهو المدعى.

(٣) قال الإمام في المحصول ١/٢٧٥: «وكما يتوقع وقوع الخفاء في تعيين المضمر. كذلك يتوقع وقوع الخفاء في تعيين المجاز.

(٤) في - هـ «في».

(٥) يعني: التخصيص.

(٦) يعني: التخصيص.

(٧) يعني: الإضمار.

(٨) يعني: التخصيص.

٢ ـ **وثانيها**: المتواطىء خير من المشترك. لإفراده: إذ التعدد في الموارد، لا في[1] المسمى.

٣ ـ **وثالثها**: الإشتراك بين علمين، أولى منه بين معنيين، لأن الأولين[2]، أخص من الآخرين[3]. فكان الإخلال أقل.

٤ ـ **ورابعها**: الإشتراك بين علم ومعنى[4]، خير منه بين معنيين. لما مر[5].

---

(١) في ـ هـ «لا المسمى». وكذا (ر).

(٢) في (ص) و (هـ) و (ر) «الأول».

(٣) في (ر) «الآخر».

(٤) إذا كان المشترك لا بد أن يكون حقيقة في أفراده، والأعلام خالية من الحقيقة والمجاز. فكيف يتصور الاشتراك بين علمين أو بين علم ومعنى؟. انظر الإبهاج ٢١٧/١.

(٥) في الفرع الثالث. وهو أن الاختلال الحاصل عند الاشتراك ـ بين العلم والمعنى أقل مما عند الاشتراك بين المعنيين. وانظر المحصول ٢٧٨/١.

(٨)
الباب الثامن
في تفسير حروف يحتاج إليها[1]

وفيه[2] مسائل:

(١) المسألة الأولى: في أن «الواو»[3] للجمع المطلق، لا للترتيب.

قال أبو علي الفارسي[4]: أجمع على ذلك نحاة الكوفة

---

(١) لكثرة وقوعها في الأدلة. الإبهاج ١/٢١٨، وانظر التلويح على التوضيح ١/٩٨.

(٢) لم ترد زيادة «وفيه مسائل» في (ر).

(٣) الكلام في الواو العاطفة ولهذا قال الإمام في المحصول: «المسئلة الأولى. في أن الواو العاطفة لمطلق الجمع. أما واو المعية وواو الحال فيدلان على المعية من غير خلاف. وقد اختلف العلماء في أن الواو العاطفة تدل على ماذا؟. قيل: إنها تفيد الترتيب مطلقاً. ونقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع، وقيل: إنها تفيد المعية. والمختار عند جمهور العلماء أنها لمطلق الجمع وإنها لا تفيد ترتيباً ولا معية. انظر المحصول ١/٢٨٠ والأحكام للآمدي ١/٥٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٦٥ ونهاية السول ١/٢٢٠ ومعه الإبهاج ٢١٨ والتلويح على التوضيح ١/٩٩.

(٤) هو الحسن بن أحمد (أو محمد) بن عبد الغفار الفوي الفارسي الشيرازي. المكنى بأبي علي. ولد سنة ٢٨٨ هـ/ ٩٠٠ م في ناحية فسا من نواحي فارس ثم قدم بغداد ودرس بها حتى أصبح إماماً في النحو والصرف له تصانيف كثيرة منها: «كتاب الإيضاح» في النحو. و «التكملة» في التصريف. و «كتاب الحجة في علل القراآت السبع» و «كتاب المقصور والممدود» و «التذكرة» و «أبيات الإعراب» و «تعليقه على كتاب سيبويه» و «المسائل الحلبية» و «كتاب الاغفال» وغيرها من الكتب النفيسة. مات سنة ٣٧٧ هـ/ ٩٨٧ م ببغداد. انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٢/٨٠ وبغية الوعاة ١/٤٩٦ وتذكرة الحفاظ ٣/١٧١ ومرآة الجنان ٢/٤٠٦ وميزان الاعتدال ١/٤٨٠ ومفتاح السعادة ١/١٧١ ونزهة الألباء ٣١٥ وكشف الظنون ٥/٢٧٢ وشذرات الذهب ٣/٨٨ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ٥٣ وأمالي السهيلي ١٠١ وهامشها وبروكلمان ٢/١٩٠ وتاريخ آداب اللغة لجرجي زيدان ٢/٦١٤.

والبصرة[1]، و[2]يدل عليه وجوه:

١ - **أولها**: أنه يستعمل في أبنية يمتنع فيها الترتيب، كقولنا: «تقاتل زيد وعمرو».
والأصل في الكلام: الحقيقة. فيكون[3] حقيقة في غير الترتيب.
فلا يكون حقيقة في الترتيب: دفعاً للإشتراك.

٢ - **وثانيها**: أنه/ لو أفاد الترتيب، لكان قولنا: «جاءني زيد وعمرو بعده» تكريراً، و: «... قبله» نقضاً.

لا يقال: الكلام يتغير معناه بتغيير[4] الضمائم، كفى قولنا: «زيد في الدار» وبالهمزة[5]. فإن الأول إخبار، والثاني استفهام.

وجوابه: أنه لو كان كذلك: لوقع التعارض بين «الواو» و«الضمائم» وهو خلاف الأصل.

٣ - **وثالثها**: أن أئمة النحو قالوا: «الواو العاطفة» في المختلفات، بمثابة «واو الجمع» و«ياء التثنية» في المتشابهات.

ولا ترتيب في قولنا: «جاءني الزيدون»، بالإجماع، فكذلك[6]: في «الواو العاطفة».

---

(١) دعوى الإجماع غير سليمة. فقد نقل ابن السبكي عن شيخه أبي حيان أنه قال في كتاب «الارتشاف» ما نقله السيرافي والسهيلي من إجماع النحويين بصريهم وكوفيهم - على ذلك - وهو أن الواو لمطلق الجمع غير صحيح. وقال ابن هشام: «وقول بعضهم إن معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الإطلاق وإنما هي للجمع لا بقيد وقول السيرافي: إن النحويين واللغويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب مردود بل قال بإفادتها إياه قطرب والربعي والفراء وثعلب وأبو عمرو الزاهد وهشام والشافعي ونقل الإمام في البرهان عن بعض الحنفية أنها للمعية. وقد علق الأمير على قول ابن هشام: «غير سديد» بقوله: الحق أنه لا فرق وأن الجمع المطلق الماهية لا بقيد شيء لا هي بقيد لا شيء وتفرقة الفقهاء في الماء اصطلاح لهم. مغنى اللبيب ٢/٣١ ومعه حاشية الأمير والإبهاج ١/٢١٨.

(٢) الواو ساقطة من، هـ.

(٣) يعني الواو وفي الأصل «فتكون».

(٤) في (هـ) «بتغير» وكذا في (ر).

(٥) كقولك: أزيد في الدار؟ مستفهماً.

(٦) في (هـ) «فكذا».

(١) واحتج المخالف[١]: بإنكار الرسول ﷺ على القائل[٢]: «من أطاع الله ورسوله فقد هدى، ومن عصاهما فقد غوى»، ملقناً له[٣]: «ومن عصى الله ورسوله. . .»[٤].

ولو كانت «الواو» للجمع: لاستوت العبارتان.

(٢) والثاني: أنه لو قال لغير الممسوسة: «أنت طالق وطالق» لم تطلق إلا واحدة: لبينونتها بالأولى.

ولولا الترتيب: للحقتها الطلقتان، كقوله: «أنت طالق طلقتين».

(١) والجواب عن الأول: أن «الإفراد» أدخل في التعظيم من «الإشتراك» و[٥] «الإنكار» لترك التعظيم.

(٢) وعن الثاني: أن قوله: «وطالق» ليس تفسيراً للأول: فكان الكلام بآخره[٦].

وحاصله: أنه يمكن استقلال «الأول» في الأول، دون «الأول» في الثاني.

(٢) المسألة الثانية:

«الفاء» للتعقيب[٧]، بالإجماع[٨].

---

(١) في (هـ) «واحتج المخالف بوجهين أحدهما».

(٢) لم ترد زيادة «على القائل» في (ر).

(٣) في (هـ) «عليه».

(٤) في النهاية أن رجلاً قال: من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال له النبي ﷺ: بئس الخطيب أنت. قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى. إنما ذمه لأنه جمع في الضمير بين الله وبين رسوله في قوله: «ومن يعصهما» فأمره أن يأتي بالمظهر ليترتب عليه اسم الله تعالى في الذكر. قبل اسم الرسول ﷺ. وفيه دليل على أن الواو تفيد الترتيب. ٣/١٠٣ وانظر صحيح مسلم ٤/١٦٨ بهامش القسطلاني ولسان العرب ١٩/٣٧٨ والمواهب اللدنية ٧/٣٨٣ مع الشرح.

(٥) في (هـ): «فالإنكار».

(٦) في (هـ): «وعن الثاني أن قوله: وطالق ليس تفسير للأول فطلقت بالأول ولغي الثاني بخلاف قوله: أنت طالق طلقتين فإن الثاني تفسير للأول فكان الكلام بآخره» ومثله في (ر).

(٧) أي تدل على وقوع الثاني عقب الأول بدون مهملة. والتعقيب في كل شيء بحسبه. فلو قال قائل: دخلت مصر فمكة كانت الفاء في كلامه مفيدة للترتيب والتعقيب. أنظر الأحكام للآمدي ١/٦٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٤٨ ونهاية السول ١/٢٢٣ والمحصول ١/٢٩٠.

(٨) دعوى الإجماع غير مسلمة. فقد ذهب الفراء إلى أن ما بعد الفاء يجوز أن يكون سابقاً على ما قبلها. =

ومنهم: من احتج عليه: بأنها لو لم تكن/ للتعقيب: لما دخلت على «الجزاء» الغير الماضي[1] والمضارع.

لكنها داخلة قطعاً، كقوله: «من دخل داري فله درهم».

ووجه الملازمة: أن «الجزاء» عقيب الشرط، فلا يدخل عليه لفظ إلا إذا ناسبه.

ولا ينتقض ذلك، بقوله:

.. من يفعل الحسنات الله يشكرها..[2]

لأنا نقول: المبرد أنكر ذلك، وأنشد الشعر هكذا:

.. من يفعل الخير فالرحمان يشكره..

= وذهب الجرمي إلى أنها إن دخلت على الأماكن أو المطر فلا تفيد الترتيب. نهاية السول ١/٢٣ وانظر المغني لابن هشام ١/١٣٩.

(١) في (ر) «ماضي».

(٢) هذا: شطر بيت. وتمامه: والشر بالشر عند الله مثلان.

والبيت ذكره ابن جني في الخصائص ٢/٢٨١ ولم ينسبه لأحد وفي الخزانة ٣/٦٤٥ والبيت نسبه سيبويه وخدمته لعبد الرحمن بن حسان بن ثابت رضي الله عنه. ورواه جماعة لكعب بن مالك الأنصاري «وانظر نوادر أبي زيد ٣١. وذكره سيبويه في كتابه ١/٥٠٩ معزواً إلى حسان بن ثابت ورواية البيت هكذا:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله سيان

قال شارح الشواهد في أسفل الصفحة المذكورة: «الشاهد في حذف الفاء من الجواب ضرورة والتقدير: فالله يشكرها. وزعم الأصمعي أن النحويين غيروه وأن الرواية: من يفعل الخير فالرحمن يشكره. وفي المغني لابن هشام ١/٥٣ ذكر منسوباً لعبد الرحمن بن حسان قال الأمير في حاشيته على المغني في الصفحة المذكورة نفسها: يروي: من يفعل الخير فالرحمن يشكره. فلا شاهد فيه. وينسب أيضاً لكعب بن مالك وتمامه: والشر بالشر عند الله مثلان. وقبله:

فإنما هذه الدنيا وزينتها كالسزاد لا بد يوماً أنه فاني

وذكر في إعراب القرآن للعكبري ١/٣٣٤ بهامش حاشية الجمل. بلفظ:

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشر بالشر عند الله مثلان

ولكنه غير معزو لأحد.

واحتج الخصم:

١ - بقوله سبحانه: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللهِ كَذِباً: فَيسحتكم بِعَذَابٍ﴾[1]. و«الإسحات» ليس عقيب «الفرية».

٢ - وبأن «الفاء» تدخل على «التعقيب»، فلو أفادته[2] لكان تكريراً.

٣ - وبأن «الفاء» لا يخبر عنها، و«التعقيب» يخبر عنه.

وجواب الأول: أنه مجاز، والثاني: أنه توكيد، والثالث: أن فيه سراً مذكوراً في «المحرر»[3].

(٣) المسألة الثالثة:

١ - في للظرفية[4]: تحقيقاً، كقولنا: «في الدار».
أو: تقديراً، كقوله[5]: ﴿فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[6].

٢ - وقول الفقهاء: «إنها للسببية»، باطل[7]. لأنه لم/ يقل به أحد من أئمة اللغة.

---

(١) الآية (٦١) من سورة طه.
(٢) يعني: التعقيب.
(٣) المحرر في حقائق أو دقائق النحو. للإمام فخر الدين الرازي. ولعله مما فقد من كتبه. انظر القسم الدراسي ص ١٣٧ من رسالة الأستاذ طه جابر فياض. (٢) في (ر) زيادة «كقولنا» ولا معنى لها.
(٤) أي: يجعل ما دخلت عليه ظرفاً لما قبلها ظرفية حقيقية كانت أم تقديرية ثم هل هي حقيقة في القسمين معاً؟ أم في أحدهما فقط؟. ذهب بعضهم إلى أنها حقيقة في الظرفية المحققة مجاز في المقدرة وهو مذهب سيبويه والمحققين. وقيل: إنها مشتركة بينهما. وقيل إنها حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز وحينئذ تكون من قبيل المشكك لأنها في المحققة أوضح منها في المقدرة. قال ابن السبكي: هذا الأقرب إلى الصواب. الإبهاج ١/٢٢٢.
(٥) في (ر) «قوله».
(٦) الآية (٧١) من سورة طه.
(٧) شاع في لسان العرب مجيء «في» للسببية في القرآن والسنة والشعر. أما في القرآن ففي آيات: منها قوله تعالى: ﴿لَمَسكم فِيمَا افضْتُم. . .﴾ وأما السنة فكالحديث المروي عنه ﷺ «دخلت امرأة النار في هرة. وأما الشعر: فكما في قول الشاعر:

بكرت باللوم تلحانا ... في بعير ضل أو حانا =

(٤) **المسألة الرابعة:**

١ - قالوا: «من» لابتداء الغاية، وللتبعيض، وللتبيين. كقوله[1] **﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾**[2].

٢ - والحق: أنها للتبيين[3] لأنه المشترك دفعاً للإشتراك.

وأما «إلى»:

١ - فقد قيل: «إنها مجملة» لاستدخالها الغاية مرة وإخراجها أخرى.

٢ - وهو باطل، لما بينا[4]: أن النقيضين لا يوضع لهما لفظ واحد.

بل: إن كانت الغاية منفصلة حساً: لم تدخل.

وإلا: فهي داخلة، لعدم أولوية البعض.

= فإن (في) في هذه النصوص للسببية، فإن أراد الأرموي بالبطلان أنها لا ترد للسببية أصلاً فغير مسلم، وإن أراد أنها لا تكون للسببية على سبيل الحقيقة وإذا وردت في أسلوب من الأساليب العربية مفيدة للسببية كان ذلك على سبيل المجاز فالأمر مسلم يقول ابن السبكي: والإنصاف في لفظه: (في) أنها حقيقة في الظرفية مجاز في السببية. وقال القرافي: (وفي) للظرفية والسببية نحو قوله ﷺ: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل» كونها للسببية أنكره جماعة من الأدباء والصحيح ثبوته. فإن النفس ليست ظرفاً للإبل. انظر الإبهاج ٢٢٣/١، وتنقيح الفصول ١٠٣.

(١) لم ترد في، هـ.

(٢) الآية (٣٠) من سورة الحج.

(٣) عبارة الإمام الرازي في المحصول ٢٩٥/١ «والحق عندي أنها للتمييز فقولك: سرت من الدار إلى السوق ميزت مبدأ السير عن غيره، وقولك: باب من حديد. ميزت الشيء الذي يكون منه الباب عن غيره. وقوله عز وجل: **﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾** ميزت الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره وكذلك قولك: **﴿مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَدٍ﴾** ميزت الذي نفيت عنه المجيء.

(٤) أي: في بحث المشترك.

(٥) المسألة الخامسة:

١ - «الباء»[1] في الفعل اللازم: تعديه[2]، وفي المتعدي: تجزئه. كقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤوسِكُمْ﴾[3].

٢ - خلافاً للحنفية[4].

لنا: الفرق[5] - بالضرورة - بين قولينا[6]: «مسحت المنديل»، و«. . . . بالمنديل» في أن الأول: للإستيعاب، والثاني للتجزئة. وهو المطلوب.

---

(١) ترد باء الجر لعدة معان: منها: ١ - الإلصاق ٢ - البدل ٣ - التعدية ٤ - الاستعانة ٥ - السببية ٦ - المقابلة ٧ - المصاحبة ٨ - الظرفية ٩ - المجاوزة ١٠ - مرادفة على ١١ - مرادفة من ١٢ - القسم ١٣ - مرادفة إلى ١٤ - التوكيد. ولمعرفة مثال كل واحد من هذه المعاني انظر غنية الطالب ومنية الراغب ١٧٢ - ١٧٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٤٢/١ - ٣٤٣ ومغني اللبيب ٩٥/١ - ٩٩.

(٢) ظاهر كلامه أن الباء متى ما دخلت على فعل لازم فإنها تعديه. وليس كذلك فقولك مررت بزيد مثلاً لم تكن للتعدية بل للإلصاق أي: ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد. وإنما تكون للتعدية إذا كانت بمعنى الهمزة. ثم المراد بالتعدية هنا التصيير أي: إنها تصير ما كان فاعلاً مفعولاً وتجعل ما كان لازماً متعدياً كما في قوله جل شأنه: ﴿ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ﴾ إذ الأصل: ذهب نورهم برفع نور على الفاعلية. ولما دخلت الباء عدت الفعل فأصبح «نور» مفعولاً. وليس المراد بالتعدية إيصال معنى الفعل إلى الاسم. فإنها بهذا المعنى يشترك فيها كل حرف جر ليس زائداً ولا شبيهاً به. راجع المحصول ٢٩٦/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٤٢/١ ومعه حاشية البناني ونهاية السول ٢٢٦/١ ومعه الإبهاج ٢٢٤.

(٣) الآية (٦) من سورة المائدة. وانظر إعراب القرآن للزجاج ٨٥٤/٣.

(٤) قال السرخسي بعد ما عرض رأي الشافعي ومالك في المسألة: «ولكنا نقول الباء للإلصاق باعتبار أصل الوضع. فإذا قرنت بآلة المسح يتعدى الفعل بها إلى محل المسح فيتناول جميعه. . . وإذا قرنت بمحل المسح يتعدى الفعل بها إلى الآلة. فلا تقتضي الاستيعاب. وإنما تقتضي إلصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة. ثم أكثر الآلة ينزل منزلة الكمال فيتأدى المسح بإلصاق ثلاثة أصابع بمحل المسح ومعنى التبعيض إنما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء. أصول السرخسي ٢٢٨/١ - ٢٢٩ وانظر المعتمد ٣٩/١ - ٤٠ والتحرير بشرحه التَّيْسِير ١٠٣/٢ والتوضيح مع التلويح ١١٤/١ - ١١٥ ومرآة الأصول ٣٥/٢ - ٣٦ ومعه حاشية الإزميري ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢٤٢/١ وتنقيح الفصول ١٠٤.

(٥) في (هـ) «لنا أنا نفرق. . .» وفي (ر) «أن نفرق».

(٦) في (ر) «قولنا».

واحتجوا:

١ ـ بأن قولنا: «كتبت[1] بالقلم»، لا تجزئة فيه.

٢ ـ وبقول إبن جني: «إن هذا لا يعرفه أهل اللغة».

(١) وجواب الأول: أنه لازم بالنسبة إلى القلم.

(٢) والثاني: أنه شهادة على النفي[2]، فلا تسمع[3].

(٦) **المسألة السادسة:**

أ ـ «إنما»: للحصر[4].

---

(١) في المفصل ٢٢/٨: «إن الباء في هذا المثال للاستعانة وكذا في مرآة الأصول ٣٤/٢ ومغني اللبيب ٩٧/١.

(٢) في الأصل: «السمع».

(٣) قد تقدم في المسألة الثالثة أنه رد على دعوى الفقهاء ـ أن الفاء للسببية ـ بأنه لم يقل به أحد. وهنا أجاب عن قول ابن جني: «أن هذا لا يعرفه أهل اللغة» ـ بأنه شهادة على النفي فلا تسمع. ومن الواضح أن القول بالنفي أقوى من عدم القول بشيء أصلاً. فكيف يعتبر عدم قول أحد من أهل اللغة حجة يرد بها على الفقهاء؟ ولم يعتبر القول بالنفي حجة؟ راجع نهاية السول ٢٢٧/١.

(٤) وإلى القول بأنها تفيد الحصر ذهب أو إسحاق الشيرازي والإمام الغزالي والكيا الهراسي والإمام الرازي. وعدها صاحب التلخيص أيضاً من جملة طرق القصر فقال: «ومنها ـ أي طرق القصر ـ إنما: كقولك في قصره إفراداً: إنما زيد كاتب، وقلباً: إنما زيد قائم. وفي قصرها إفراداً وقلباً: إنما قائم زيد. ثم استدل على إفادتها القصر بقوله «لتضمنه معنى (ما وإلا): قال شارحه: «وفي هذا لكلام إشارة إلى أن: (ما) في (إنما) ليست هي النافية على ما توهمه بعض الأصوليين. حيث استدلوا على إفادتها القصر بأن «إن» للإثبات، و (ما) للنفي ولا يجوز أن يكونا لإثبات ما بعده ونفيه. بل يجب أن يكونا لإثبات ما بعده ونفي ما سواه أو على العكس. والثاني باطل بالإجماع فتعين الأول. وهو معنى القصر. وذلك لأن (أن) لا تدخل إلا على الاسم، و (ما) النافية لا تنفي إلا ما دخلت عليه بإجماع النحاة. فشارح التلخيص طعن طعناً مباشراً في الدليل الذي استدل به بعض الأصوليين على أن (إنما) تفيد الحصر. ولكن السيد في حاشيته على الشرح المذكور انتصر لأصحاب هذا الدليل فقال ما نصه: (وربما يقال ما ذكره الأصوليون لم يريدوا به أن كل واحد من الحرفين أعني (أن) و (ما) باق حال التركيب على معناه الأصلي ليتجه ما ذكرتموه. بل هو بيان مناسبته لتضمن (إنما) معنى النفي والإثبات. بأن المفردين لما كان أحدهما حال الانفراد بمعنى الإثبات والآخر بمعنى النفي ناسب ذلك أن يتضمن المركب منهما معنى النفي والإثبات معاً. راجع التلخيص بشرح المطول ٢١١ ـ ٢١٢ ومعه حاشية السيد. وانظر دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ٢١٥، ٢١٩ والمحصول ٢٩٨/١ والمنخول ٨٩ واللمع ٣٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٥٨/١ ونهاية السول ٢٢٧/١ ومعه الإبهاج ٢٢٦ وما بعدها.

لقول الأعشى[1]:

.. وإنما العزة للكاثر..[2]

ويقول الفرزدق[3]:

---

(١) هو أبو بصير ميمون بن قيس بن ثعلبة بن جندل الأسد اليماني المعروف بالأعشى الأكبر. كان أحد الشعراء الفحول وأصحاب المعلقات وكان يسمى صناجة العرب وكانت العرب تعنى بشعره وله ديوان مشهور. ومن شعره:

تبيتون في المشتى ملاء بطونكم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

يحكى أنه سئل يونس النحوي من أشعر الناس؟ فقال: لا أومىء إلى رجل بعينه ولكن أقول: امرؤ القيس إذا ركب. والنابغة إذا رهب، وزهير إذا رغب والأعشى إذا طرب. رمى به بعيره فقتله سنة ٦٢٩ م نحو سنة ٦ أو ٧ هـ.

له ترجمة في: كشف الظنون ٤٨٧/٦ والشعر والشعراء لابن قتيبة ٢٥٧/١ ومفتاح السعادة ٢٥٠/١ ومعاهد التنصيص ٩٢ - ٩٥ - والكنى والألقاب للقمي ٤٣/٢ وبروكلمان ١٤٧/١ وخزاة الأدب ١٧٥/١ والأغاني ٢٢٨/٩ وطبقات فحول الشعراء للجمحي ٥٢/١ - ومعجم الشعراء للمرزباني ٤٠١ والمؤتلف والمختلف لابن بشر الآمدي ص ١٢ والمزهر ٤٢٢/٢ وتاريخ الأدب العربي للزيات ص ٥٥ والمفصل ٨٥/١ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ١٠٦/١ وتاريخ الآداب العربية لكارلو تالينو تقديم الدكتور طه حسين ص ٨٦ وهامش رسالة الملائكة ص ٧ وهامش المنتخب من أدب العرب ٣١/٢ وأمالي السهيلي ت محمد إبراهيم البنا ص ١١٢.

(٢) هذا عجز بيت أوله: ولست بالأكثر منهم حصى.

والبيت مذكور في الخصائص لابن جني ٨٥/١ معزواً للأعشى من قصيدته التي مطلعها:

شاقك من قتلة أطلالها بالشط فالوتر إلى حاجر

وذكر أيضاً في الخصائص ٢٣٤/٣ غير معزو لأحد. وانظر الصبح المنير ١٠٤ - ١٠٨ والخزانة ٤٨٩/٣.

(٣) هو همام بن غالب بن صعصعة التميمي. وكنيته أبو فراس وقيل إنه كان يكنى في شبابه بأبي مكية ومكية بنته، والفرزدق لقبه ولقب بذلك لجهامة وجهه وغلظه إذ الفرزدقة هي القطعة الضخمة من العجين. ولد سنة ٢٠ هـ/ ٦٤١ م بالبصرة وهو أحد الشعراء المشهورين وله ديوان مطبوع في جملة الدواوين الخمسة (النابغة، عروة، حاتم، علقمة، الفرزدق) وطبع على حدة في باريس سنة ١٨٧٠ م وما بعدها مع ترجمة فرنسية، وطبعت تتمتها في ميونيخ سنة ١٩٠١ م، مات سنة ١١٠ أو ١١١ أو ١١٢ أو ١١٤هـ بالبصرة.

له ترجمة في الإصابة ٣٩٤/٥ والشعر والشعراء ٤٧١/١ ومعاهد التنصيص ٢١ - ٢٤ وأمالي المرتضى ٦٢/١ وبروكلمان ٢٠٩/١ ووفيات الأعيان ٨٦/٦ ومرآة الجنان ٢٣٤/١ وميزان الاعتدال ٣٤٥/٣ ومفتاح السعادة ٢٤١/١ وكشف الظنون ٥١٠/٦ ومعجم الأدباء ٢٥٧/٧ ومعجم الشعراء للمرزباني =

.. وإنمـا يـدافـع عـن أحسـابنـا أنـا أو مثـلي[1]..

ولأن «إن للإثبات»، و(ما) للنفي. فيجب إعمالهما في الثبوت المذكور، والنفي[2] عن غيره. إذ لا سبيل إلى غيره، بالإجماع.

ب ـ احتجوا[3] بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ: الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[4]، وغيرهم مؤمنون ـ أيضاً ـ بالإجماع[5]. وجوابه: أنه للمبالغة، والله أعلم.

= ٤٨٦ والأغاني ٣٤٤٤/٩ وطبقات الشعراء للجمحي ٢٩٨/١ والمزهر ٤٢٢/٢ و ٤٣٠ والمؤتلف والمختلف للآمدي ١٦٦ وسيرة ابن هشام ٥٣/١ وجواهر الأدب ١٥٠/٢ والأعلام للزركلي ٣٤٣/٥ وتاريخ الأدب العربي للزيات ١٦٠، والمفصل في تاريخ الأدب العربي ١٤٦/١ وتاريخ الآداب العربية لكارلو تالينو ١٥٨، وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢٥٥/١ والوسيط في الأدب العربي ١٧١ والكنى والألقاب للقمي ٢٢/٣ والبيان والتبيين للجاحظ ١٩٧/١ وهامش المنتخب من أدب العرب ٥٣/١ و ٩٩/٢ وخزانة الأدب ٢١٧/١ وسرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ٣٨٩.

(١) في معاهد التنصيص ص ١١٩ ـ ١٢٠:
البيت للفرزدق وأوله:
أنـا الـذائـد الحامي الـذمـار وإنمـا ....
من قصيدة من الطويل. وسببها أن نساء بني مجاشع بلغهن فحش جرير بهن فأتين الفرزدق وهو مقيد لأنه قيد نفسه لحفظ القرآن. فقلن: قبح الله قيدك وقد هتك جرير عورات نسائك ففك القيد وقال هذه القصيدة وقبل هذا البيت:
فـإن يـك قيـدي كـان نـذراً نـذرتـه   فمالي عن أحسـاب قـومي من شغـل

وذكره عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز في باب القصر ص ٣١٥ ـ وعزاه للفرزدق. وذكر في التلخيص ص ٢١٣ منسوباً للفرزدق أيضاً.

(٢) في (ر) «للمذكور وللنفي...».

(٣) من جملة القائلين بأن (إنما) لا تفيد الحصر الآمدي وأبو حيان، وأيضاً هو مقتضى إنكار أبي حنيفة لجميع المفاهيم. ومن ضمن أدلتهم على ذلك هو أن (إنما) عبارة عن (إن) المؤكدة و (ما) الزائدة الكافة. وكل منهما لا يفيد النفي. فكذا المركب منهما لا يفيده، وكذلك حديث مسلم: (إنما الربا في النسيئة فلو كانت إنما تفيد الحصر لكان ربا الفضل جائزاً. وليس كذلك إذ هو ممنوع بالإجماع. وأجابوا عن إفادتها له في بعض المواضع كما في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ بأنه أستفيد من أمر خارج فقد سبق في الآية المذكورة للرد على المخاطبين في اعتقادهم إلهية غير الله. جمع الجوامع بشرح الجلال ٢٥٨/١ ومعه حاشية البناني.

(٤) الآية (٢) من سورة الأنفال.

(٥) لم ترد زيادة «بالإجماع» في (هـ).

(٩)

الباب التاسع[1]
في كيفية الاستدلال بخطاب الله ورسوله

وفيه مسائل:

(١) المسألة الأولى:

لا يجوز مخاطبة الله إيانا، بما لا يفيد.

خلافاً للحشوية[2].

---

(١) في (ر) «باب».

(٢) قال الحميري: سميت الحشوية حشوية لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ أي يدخلونها فيها وليست منها. وجميع الحشوية يقولون بالجبر والتشبيه. انظر الحور العين ص ٢٠٤.

وفي ضبط الإعلام لأحمد تيمور باشا ـ على ما في هامش المحصول ١/٣٠٢ ـ ٣٠٣: «الحشوية طائفة من المبتدعة لم يذكرهم الفيروز أبادي في (ح ش و) من قاموسه واستدرك ذكرهم شارحه السيد مرتضى الزبيدي ولم يتكلم عليهم وذكرهم الزركشي في «المعتبر» في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر في قسم التعريف بالرجال ونقل عن أبي حاتم في كتاب الريبة أنهم لقبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو روي من الأحاديث المختلفة المتناقضة، أو لأنهم عند من لقبهم مجسمة والمجسم محشو. قال: فعلى هذا: القياس فيه سكون الشين ـ لأن النسبة إلى الحشو، وقيل سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاماً ساقطاً فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. وعلى هذا: فالقياس فيه فتح الشين. ثم نقل عن بعضهم أن الصواب تسكينها وأن الزنادقة تطلق هذا الاسم على أهل الحديث ليبطلوا بذلك مضمون الأحاديث وأنها حشو لا فائدة فيها. ونقل أيضاً عن الحافظ أبي عبد الله الحاكم أن المعهود إطلاق هذا اللقب على من نسب إلى نوع من البدع والإلحاد. وعلى حاشية نسختنا من المعتبر فائدة في ذلك منقولة عن ابن عمار شارح جمع الجوامع في الأصول نص فيها: الحشوية: بفتح الحاء المهملة وإسكان الشين المعجمة وكسر الواو وبعدها ياء مثناة من تحت مشددة وهاء تأنيث ومن قاله بفتح الشين فقال ابن الصلاح غلط. وجوز غيره الفتح لأنهم كانوا يجلسون أمام الحسن البصري رضي الله عنه ـ في حلقته فلما أنكر خلافهم قال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها. فانظر ص ٣٩.

لنا: أن «التكلم بغير المفيد» هذيان[1]، وهو علي الله محال. احتجوا بوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن ﴿كهيعص﴾[2]، وكذا قوله: ﴿كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾[3]، وكذا «أوائل السور» ـ لا تفيد[4].

٢ ـ **وثانيهما**: أن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[5] واجب.

ومتى كان كذلك: كان الخطاب بالمتشابه[6] غير مفيد.

أما «الأول»: فلأنه لو وجب الوقف[7] على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، لكان قوله: ﴿آمَنَّا بِهِ، كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[8]، عائداً إلى كل المذكورات[9]، حتى[10] إلى الرب سبحانه. وهو محال.

وأما الثاني: فظاهر.

(١) جواب الأول: إنها «أسماء السور»[11]، فكانت مفيدة[12].

(٢) والثاني: أن العرب كانت تضرب بها المثل/ في الإستقباح.

(٣) والثالث[13]: أنه سبحانه مخصوص، لاستحالة ذلك القول عليه.

---

(١) في المصباح ٢/٩٨٥: (هذي يهذي هذياناً فهو هذاء على فعال ـ بالتثقيل بمعنى: هذر والهذر: هو التكلم بما لا ينبغي.

(٢) الآية (١) من سورة مريم.

(٣) الآية (٦٥) من سورة الصافات. والاستدلال بها غير وارد في (ر).

(٤) في (هـ) أحدهما: أن كهيعص. وكذا أوائل السور لا تفيد وكذا قوله: ﴿كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾،

(٥) الآية (٧) من سورة آل عمران.

(٦) في (هـ) بالمشابهة.

(٧) لفظ «الوقف» ساقط من (ر) وفي (هـ) «لو وقف».

(٨) الآية (٧) من سورة آل عمران.

(٩) في (آ) «المذكور».

(١٠) في (هـ) وحتى، وكذا في (آ).

(١١) في (هـ) «أوائل السور» وكذا في (ر).

(١٢) في (هـ) «فكان مفيداً»، وكذا في (ر).

(١٣) في (ص) «والثاني».

(٢) المسألة الثانية:

لا يجوز أن يعني الله باللفظ خلاف الظاهر، دون بيانه خلافاً للمرجئة[١].

لنا: أن اللفظ - بالنسبة إلى غير الظاهر[٢]، من غير بيانه - مهمل، والتكلم بالمهمل على الله محال.

لا يقال: إنه غير مفيد إفهاماً، لكنه مفيد إحجاماً، لأن فيه تخويفاً.

جوابه: لو جوزنا ذلك: لارتفع الأمان عن قول الله، سبحانه وتعالى عن ذلك.

(٣) المسألة الثالثة:

«الدلائل النقلية» لا[٣] تفيد اليقين.

لأن دلالتها موقوفة على ظنون تسعة، فتكون[٤] مظنونة -:

١ - **أحد تلك الظنون**[٥]: كون هذه اللغة، هي «اللغة التي بها الخطاب» وذلك مظنون: لاحتمال التغير ولو[٦] في كلمات.

٢ - **وثانيها**: أن الإعرابات والتصريفات هذه[٧] هي: المعهودة في زمن الوحي. وذلك - أيضاً - مظنون.

---

(١) المرجئة: قوم يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم أصناف أربعة: (١) مرجئة الخوارج. (٢) مرجئة القدرية. (٣) مرجئة الجبرية. (٤) المرجئة الخالصة. وفي المصباح ٢١/١ «المرجئة: طائفة يرجئون الأعمال ويؤخرونها فلا يرتبون عليها ثواباً ولا عقاباً. بل يقولون: المؤمن يستحق الجنة بالإيمان دون بقية الطاعات والكافر يستحق النار بالكفر دون بقية المعاصي.
وانظر تعريفات الجرجاني ص ١١٠ والفرق بين الفرق ص ٢٠ واللباب ١٢٣/٣ و ١١/٢ والملل والنحل للشهرستاني ١٣٩/١ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ص ٧٠ - ٧١ والحور العين ٢٠٣ والتبصير في الدين ٥٩ - ٦٠ والملل والنحل لابن حزم ١١٢/٢ واللمعة للمذاري ٤٦ وهامشها وتلبيس إبليس ٢١ ومقالات الإسلاميين ١٢٦ وما بعدها والمواقف ٦٣١ والفرق الإسلامية للبشبيشي ٢٦ وضحى الإسلام ٣١٦/٣ وما بعدها وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ١٤١/١.

(٢) في (آ) «ظاهر».

(٣) في (آ) «لا يفيد».

(٤) في (آ) «فيكون».

(٥) واردة في (آ) بلفظ «الأمور».

(٦) في (آ) «ولو كان».

(٧) في (هـ) «وثانيها أن هذه الإعرابات والتعريفات هي....».

٣ ـ وثالثها: عدم الإشتراك، وهو ـ أيضاً ـ مظنون.

٤ ـ **ورابعها**: عدم النقل.

٥ ـ **وخامسها**: عدم المجاز.

٦ ـ **وسادسها**: عدم الإضمار.

٧ ـ **وسابعها**: عدم التخصيص في «الأعيان»، وهو: التخصيص و«الأزمان» وهو «النسخ».

٨ ـ **وثامنها**: عدم التقديم والتأخير.

٩ ـ **وتاسعها**: عدم «المعارض العقلي» الذي لو كان: لترجح[1] لأن القدح في العقل، بتصديق[2] النقل، تكذيب للنقل.

وإذا ثبت توقف الدلالة على هذه الظنون: لم تكن مفيدة للقطع/ اللهم إلا عند القرائن[3].

(٤) المسألة[4] الرابعة:

في كيفية الإستدلال بالخطاب.

إنه: إما أن يدل على الحكم بلفظه، أو بمعناه، أو يضم إليه غيره[5] ويحتج به.

١ ـ **والأول**: يحمل على «المفهوم الشرعي» إن كان، وإلا: فعلى المفهوم[6] «العرفي» إن كان، وإلا: فعلى «الحقيقة اللغوية» وإلا: فعلى «المجاز».

وإن خاطب الشارع طائفتين، بلفظ[7]: حقيقته مختلفة بينهما، وجب أن تحمله[8]

---

(١) في (هـ) «لرجح» وكذا في (ر).

(٢) في (هـ) «لتصديق» وكذا في (ر) و (آ).

(٣) قال الإمام في المحصول ١/٣٢٧ «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين. سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا بالتواتر.

(٤) في (آ) «في كيفية الرابعة في كيفية» فـ «في كيفية الأولى زائدة».

(٥) في (آ) أو يضم غيره إليه.

(٦) كلمة: «المفهوم» لم ترد في (هـ).

(٧) لفظ «بلفظ» ساقط من (ر)، وفي (آ) «بلفظة حقيقتها».

(٨) في (ص) «تحمل» وكذا في (هـ) و (آ) و (ر) وإثبات الضمير أحس

كل طائفة على حقيقتها.

٢ - **وأما الثاني**، فهو: (الدلالة الإلتزامية). وقد ذكرناها[1].

٣ - **وأما الثالث**، فـ «الضميمة»: إما نص، أو إجماع، أو قياس، أو قرينة حال المتكلم.

(أ) والأول على وجهين:

١ - **أحدهما**: أن يدل أحد النصين على إحدى المقدمتين والثاني على الثانية.

كقولنا: «تارك المأمور به»[2] عاصٍ، لقوله ﴿**أفعصيت أمري**﴾[3]. و«العاصي/ يدخل النار»، لقوله تعالى: ﴿**ومن يعصِ الله ورسوله فإن له نار جهنم**﴾[4].

٢ - **وثانيهما**: أن يدل أحد النصين على ثبوت الحكم لشيئين، والثاني يدل على ثبوت بعض ذلك الحكم لأحدهما. فيتعين ثبوت الباقي للثاني.

كالآية الدالة على أن أقل مدة الوضع ستة أشهر[5].

(ب) وأما الثاني: فكما إذا دل نص على عدم[6] إرث الخال، ودل الإجماع على أن الخالة بمثابته.

(جـ) وأما الثالث: فكالنص الدال على كون «البر» ربوياً، والقياس الدال على أن «التفاح» بمثابته.

---

(١) أي: في تقسيم الألفاظ.

(٢) لفظ «به» ساقط من (هـ).

(٣) الآية ٩٣ من سورة طه.

(٤) الآية ٢٣ من سورة الجن.

(٥) وهي قوله تعالى: ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾ مع قوله تعالى: ﴿**والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين**﴾ فإن الآية الأولى أفادت أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً، والآية الثانية أفادت أن مدة الرضاع سنتان، وإذا طرحنا أربعة وعشرين شهراً من ثلاثين شهراً كان الباقي ستة أشهر. هي أقل مدة الحمل. راجع المحصول ١/٣٢٩ - ٣٣٠.

(٦) كلمة: «عدم» ساقطة من (هـ). وكذا من (ر)، و (آ) وهو الصواب.

(د) وأما الرابع: فكما إذا كان لفظٌ متردداً[1] بين حكم شرعي وعقلي فنطق[2] به الشرع. فإن الظاهر من حاله: بيان الشرعيات[3]، دون العقليات[4].

(٥) المسألة الخامسة:

في أن ثبوت حكم المجاز، لا ينافي إرادة الحقيقة[5]. خلافاً للكرخي.

لنا: أنه يمكن ثبوت ذلك الحكم بدليل آخر، وحينئذٍ: يجب إعمال الحقيقة.

حجته: أن ثبوت ذلك الحكم يستدعي دليلاً، ولا دليل إلا ذلك المجاز: لعدم وجدان[6] غيره.

وجوابه[7]: لا نسلم أنه لا دليل غيره[8].

---

(١) ولم يكن ظاهراً في أحدهما، وإلا فلا يصح الترجيح بذلك. مثال ما تردد بين الشرعي وغيره: قوله ﷺ: «الإثنان فما فوقهما جماعة....» فإنه يحمل على جماعة الصلاة لا على أقل الجمع. لأن المعنى الأول شرعي، والثاني لغوي. والمتلفظ بهذا اللفظ إنما بعث لبيان الشرعيات عليه الصلاة والسلام. انظر المحصول ١/٣٣٠، ونهاية السول ١/٢٤٣ ومعه الإبهاج.

(٢) في (هـ) «فيطلق» وهو تحريف من الناسخ.

(٣) في (هـ) «المشروعات» وكذا في (ص) و (ر) و (آ) وما أثبته أنسب لما بعده.

(٤) في (آ) المعقولات.

(٥) مثل الإمام الرازي لهذه المسألة ـ بقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ ثم وضح ذلك بقوله: «فإن قيام الدلالة على وجوب التيمم على المجامع ـ وهو الذي تناوله اسم (الملامسة) على طريق الكناية - : هل يدل على أنه هو المراد بالآية؟ فذهب الكرخي، وأبو عبد الله البصري إلى أنه واجب. وعندنا: أنه ليس بواجب. المحصول ١/٣٣٥ - ٣٣٦.

(٦) في (ر) «وجود».

(٧) في (هـ) «جوابه» وكذا في (ر) و (آ).

(٨) في (هـ) زيادة «تم الكلام في اللغات والحمد لله رب العالمين» ولعلها زيادة من الناسخ.

الكلام في الأوامر والنواهي[1]

وهو مرتب على مقدمة، وثلاثة أقسام.

(أ) أما المقدمة، ففيها مسائل:

(١) **المسألة[2] الأولى**:

١ - لفظة[3] «الأمر» حقيقة: في القول المخصوص، بالإتفاق.

٢ - وجعلها بعض الفقهاء حقيقة: في الفعل[4]، أيضاً.

---

(١) لم ترد زيادة «والنواهي» في (آ)، وإنما بحث الأصوليون في الأوامر والنواهي لأن بهما يثبت أكثر الأحكام، وعليهما مدار الإسلام. ولهذا: فقد استهل بعض الأصوليين كتبهم بالبحث فيهما. قال الإمام السرخسي: «أحق ما يبتدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما. وبمعرفتهما يتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال والحرام. انظر التلويح مع التوضيح ١/١٤٩.

(٢) لفظ «المسئلة» ساقط من (آ).

(٣) أي: اسم الأمر لا مسماه. كما يقال: الأسد حقيقة في السبع مجار في غيره. والمعنى: أن (أ م ر) أي: اللفظ المنتظم من هذه الأحراف حقيقة في صيغة (افعل).
التلويح ١/١٥٠، وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ١/٣٦٦ ومعه حاشية البناني.

(٤) وقيل للقدر المشترك بين القول والفعل. وهو مفهوم أحدهما. وبذلك يتحصل في لفظ الأمر أربعة مذاهب: (١) المذهب الأول: أنه حقيقة في القول المخصوص لتبادره إلى الذهن والتبادر علامة الحقيقة. وهذا المذهب هو المختار عند الجمهور. (٢) المذهب الثاني: أنه حقيقة في الفعل. (٣) المذهب الثالث: أنه موضوع للقدر المشترك بين القول والفعل. وهو مفهوم أحدهما. ولكن هذا القول حادث مخالف للإجماع فلم يلتفت إليه. (٤) المذهب الرابع: أنه مشترك بين القول والشيء والصفة والشأن والطريق. راجع الأحكام للآمدي ٢/١٢٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٦٦ - ٣٦٧ ومعه حاشية البناني والمسودة ص ١٦ والتلويح مع التوضيح ١/١٥٠ ونهاية السول ٢/٥ ومعه الإبهاج والتحرير بشرح التيسير ١/٣٣٤ والمحصول ١/٣٣٨.

٣ ـ وجعلها أبو الحسين مشتركة: بين «القول» و«الشيء» و«الصفة» و[1]«الطريق»[2]/ و«الشأن»[3].

والحق هو: الأول.

لنا أنها حقيقة في القول، فلا تكون[4] في غيره[5]: دفعا للإشتراك.

واحتج القائلون بكونها حقيقة في الفعل ـ: أنها مطلقة على «الفعل» فتكون حقيقة[6].

أما الأول، فلقوله سبحانه: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[7] أي: فعله وكذا قوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[8].

وأما الثاني: فلأن الأصل ـ في الإطلاق ـ الحقيقة[9].

جوابه: لا نسلم أنه أطلق على «الفعل». والمراد من «أمر فرعون» قوله، لقوله[10] ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾[11].

سلمنا أن المراد: فعله. لكن: لا بخصوص[12] كونه فعلاً، بل بعموم كونه شأناً.

(١) قال في المعتمد ١/٤٥: «وأنا أذهب إلى أن قول القائل «أمر» مشترك بين الشيء والصفة وبين جملة الشأن والطرائق وبين القول المخصوص وانظر تنقيح الفصول للقرافي ١٢٦ ومسلم الثبوت ١/٣٦٧ وحاشية الإزميري على مرقاة الوصول ١/١٥٥.

(٢) كلمة «الطريق» غير موجودة في (هـ) ولا في (ر) وفي (آ) والشأن والطريق.

(٣) الفرق بين الشأن والصفة والشيء: أن الشأن معنى رفيع يقوم بالذات. والصفة معنى مطلق يقوم بالذات، والشيء هو الموجود ـ كما هو عند الأشاعرة. فالصفة: أعم مطلقاً من الشأن، والشيء: أعم مطلقاً منهما. حاشية البناني على الجلال المحلى ١/٣٦٧.

(٤) في (هـ) زيادة «حقيقة» وفي (آ) «فلا يكون».

(٥) في (هـ) «في غيرها» وكذا في (ر).

(٦) في (هـ) زيادة «فيه».

(٧) الآية (٩٧) من سورة هود.

(٨) الآية (٥٠) من سورة القمر.

(٩) في (ر) «فلأن الأصل هو الإطلاق الحقيقة».

(١٠) في (ر) كقوله.

(١١) الآية (٩٧) من سورة هود.

(١٢) في (آ) لخصوص.

والآية الثانية ليس المراد من «الأمر» فيها: الفعل، وإلا: لكانت «أفعال الله» واحدة، ولكانت كلها سريعة: /كلمح البصر[1] بل المراد: «الشأن»، أي: أن[2] «شأننا» أنا متى أردنا شيئاً كوناه سريعاً.

سلمناهُ لكن[3] قوله: «الأصل في الإطلاق الحقيقة» يعارضه أن «الأصل» عدم الاشتراك.

واحتج أبو الحسين: بأنا إذا قلنا: هذا أمر فلان[4] فإن قرن به «أنه بكذا»: فهم «القول». وإن قرن به «أنه لأجله كان كذا» فهم «الشأن». وإن جرد عن[5] القرائن: حصل التوقف، وهو علامة الحقيقة[6].

جوابه: [7] لا نسلم التوقف عند التجرد عن القرائن، بل: يفهم منه «القول المخصوص».

(٢) المسألة الثانية: في حد «الأمر».

١ - قال القاضي: هو: القول المقتضي طاعة المأمور، بفعل المأمور به».

وهذا خطأ، لوجهين:

(أ) أحدهما: أنه تعريف له بـ «المأمور» و«المأمور به» وهما مشتقان من «الأمر» لا يعرفان إلا به. فيكون دوراً.

(ب) وثانيهما: أن «الطاعة» - عندنا -[8] - لا تعرف إلا بأنها موافقة الأمر. فتعريف الأمر بها دور.

---

(١) في (آ) بالبصر.
(٢) لفظ «إن» ساقط من (ر).
(٣) في (ر) ولكن.
(٤) لفظ «فلان» ساقط من (هـ) وكذا (ر) و (آ).
(٥) في (ص) «من».
(٦)) انظر المعتمد ١/٤٦.
(٧) في (آ) زيادة «إنا».
(٨) وعند المعتزلة: موافقة الإرادة. المحصول ١/٣٤٦.

٢ ـ وقالت المعتزلة: «هو: قول القائل لمن[1] دونه «افعل» أو ما يقوم مقامه»[2].

وليس فيه خلل كبير[3]، وسيأتي بيانه[4].

٣ ـ والأولى أن يقال: «هو: القول الطالب للفعل، على سبيل الاستعلاء»[5].

(٣) المسألة الثالثة:

هذا «الطلب» متصور بالبديهة[6].

وهو غير «الصيغ»: لاتحاده واختلاف العبارات، وثباته وإمكان التبدل فيها.

وهو ـ أيضاً ـ غير «الإرادة»[7]

---

(١) في (آ) زيادة (هو).

(٢) انتقد الآمدي تعريف المعتزلة للأمر وحكم عليه بالفساد من ثلاثة وجوه. كما انتقده الإمام الرازي أيضاً. وظاهر عبارة الأرموي ـ رحمه الله ـ تفيد أيضاً أن هذا التعريف غير سليم لأنه سلط النفي على الخلل بوصف كونه كبيراً، ومثل هذا الأسلوب غالباً ـ ما يتجه فيه النفي على القيد ـ دون المقيد فيفيد ثبوت الخلل وينفي كونه كبيراً. ولعل مما يؤكد هذا قوله والأولى أن يقال: هو القول الطالب للفعل على سبيل الاستعلاء. فلو كان مقتنعاً بتعريف المعتزلة لما أثر عليه هذا التعريف. انظر الأحكام للآمدي ١٢٧/٢ والمحصول ٣٤٦/١.

(٣) في (آ) و ـ (هـ) «كثير» هذا: وقد بين الإمام الرازي ما في تعريف المعتزلة من خلل. فراجع المحصول ٣٤٦/١ ـ ٣٤٨ وانظر كشف الأسرار ١٠١/١.

(٤) سيأتي يبين أن الرتبة غير معتبرة وفي ذلك نقد لتعريف المعتزلة المتضمن شرط العلو.

(٥) وافق مصنفنا في اشتراط الاستعلاء أبا الحسين البصري. وسيأتي أنه يخالفه وينفي شرط الاستعلاء كما ينفي شرط العلو. ولمعرفة رأي البصري في اشتراط الاستعلاء راجع المعتمد ٤٩/١.

(٦) عبارة الإمام في المحصول ٣٤٨/١ ـ ٣٤٩: «اعلم أن تصور ماهية الطلب حاصل لكل العقلاء على سبيل الاضطرار فإن من لم يمارس شيئاً من الصنائع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم قد يأمر وينهي ويدرك تفرقة بديهية بين طلب الفعل وبين طلب الترك وبينهما وبين المفهوم من الخبر ويعلم أن ما يصلح جواباً لأحدهما لا يصلح جواباً للآخر. ولولا أن ماهية الطلب متصورة تصوراً بديهياً وإلا لما صح ذلك. ولابن السبكي مآخذ على كلام الإمام هذا. فراجع الإبهاج ٧/٢ وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ٣٧٠/١ ومعه حاشية البناني.

(٧) الإرادات ثلاث: (١) الأولى: إرادة إيجاد الصيغة وإحداثها. وهي شرط عند جميع العلماء ولم يخالف فيها أحد إلا ابن المطهر من الرافضة. (٢) الثانية: إرادة دلالة الصيغة على الأمر وهي شرط عند المتكلمين دون الفقهاء. (٣) الثالثة: إرادة الامتثال وهذه هي موضع النزاع مع المعتزلة. وقد اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري. من المعتزلة بأن الأمر مغاير لإرادة ـ المأمور به ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه وقالوا إنه لا ينفك الأمر عن الإرادة. نهاية =

خلافاً للمعتزلة.

لنا: أن «إيمان الكافر» مأمور به، وليس بمراد. فيتغايران. أما الأول: فبالإجماع.

وأما الثاني: فلأن «إيمانه» معلوم أن لا وجود له، فيكون محالاً[1] فلا يكون مراداً بالإتفاق.

وأيضاً: فلأن «الكفر فيه» لداع[2] مخلوق من الله: دفعاً للترجيح من غير مرجح، وللتسلسل. وعنده: يجب الكفر، فلا يكون[3] مراداً. وإلا: لزم إرادة الضدين، وهو باطل بالإتفاق.

وسيأتي الإعتراض: في «تكليف المحال» مع الجواب.

وأيضاً: فلأن الرجل قد يصرح لغلامه، بقوله: «أريد منك كذا، ولا آمرك به».

والمعاتب من الأمير، الممهد عذره عنده[4]، بسبب ضرب عبده، قد يأمره[5]: ولا يريد منه الإئتمار.

وأيضاً: فلأنه يجوز نسخ «الأمر» قبل الإمتثال، على ما سيأتي[6]، وهناك لا تكون إرادة الفعل حاصلة.

١ - واحتجوا: بأن صيغة «إفعل» وضعت للطلب، والمعلوم من الطلب - عند أهل الوضع - هو: «الإرادة» لا غير.

٢ - وأيضاً/ فلولا «الإرادة» في الأمر لصح بالفعل الماضي كالخبر.

= السول ٨١٢ - ٩ ومعه الإبهاج وانظر المعتمد ١/ ٥٠ وما بعدها والمستصفى ١/ ٤١٤ والأحكام للآمدي ٢/ ١٢٨ والمسودة ص ٤ ومرآة الأصول ١/ ١٥٥ ومعه حاشية الإزميري والمنخول ١٠٣.

(١) في (هـ) محال الوجود، وكذا في (آ) و (ر).

(٢) في (ر) كداع.

(٣) يعني: الإيمان من الكافر. وانظر المحصول ١/ ٣٥٠. وفي (آ) التصريح بالإيمان.

(٤) عبارة الإمام في المحصول ١/ ٣٥٤: «كالسيد الذي يأمره عبده بشيء، ولا يريده لِيُمَهِّدَ عذره عند السلطان».

(٥) في (ر) فيأمره.

(٦) في باب النسخ.

(١) وجواب الأول: لا نسلم أن المعلوم لهم من «الطلب» هو: الإرادة بل هو ممتاز - بالضرورة - عن غيره: من أحوال النفس.

(٢) و[الجواب] عن الثاني: أنه قياس بلا جامع.

(٤) **المسألة الرابعة:**

لا شك أن هذا «الطلب» يقتضي ترجيح وجود الفعل على[1] عدمه وذلك: إما أصل الترجيح، أو المانع من النقيض.

وأيضاً: فإن هنا[2] لفظاً لأصل الترجيح، ولفظاً للترجيح المانع من النقيض. وذلك اللفظ: إما أن يعتبر مطلقاً، أو من لغة العرب.

فهذه ستة أشياء: أنت بالخيار في إطلاق لفظ «الأمر» على واحد منها، أو كلها.

(أ) والأشبه: أنه للفظ[3]، لا لمعنى[4] في القلب[5]. لوجهين[6]:

١ - **أولهما**[7]: أنه المتبادر إلى الفهم، حين يقال: «أمر فلان فلاناً»، دون المعنى القائم بالقلب.

٢ - **وثانيهما**[8]: أنه إن[9] علق حكماً على أمره، فأشار بما فهم منه «الطلب» دون الكلام - لم يحنث.

---

(١) في (هـ) «أو» وكذا في (آ) وفي (ر) يقتضي وجود أو.

(٢) في (آ) ها هنا.

(٣) وقيل إنه حقيقة في المعنى مجاز في اللفظ. وقيل إنه مشترك بين اللفظ والمعنى. فالأقوال ثلاثة: وهذه الأقوال للأشاعرة القائلين بالكلام النفسي. وأما المعتزلة والحشوية فيقولون إنه اسم للصيغة الدالة على الطلب لأنهم لا يقولون بالكلام النفسي. راجع المحصول ١/٣٥٥ - والكاشف ١/٢٥١ على ما في هامش المحصول.

(٤) في (هـ) للمعنى، وكذا في (ر) و(آ).

(٥) في (هـ) في اللغة وكذا في (ر) و(آ).

(٦) في (ص) لوجوه، وكذا في (هـ) و(ر).

(٧) في (ص) أولها، وكذا في (ر) و(هـ) وفي (آ) أحدهما.

(٨) في (هـ) وثانيها وكذا (ر).

(٩) الآية (١) من سورة المنافقون.

(ب) واحتج الخصم بقوله سبحانه: ﴿إِذَا جَاءَكَ المنَافِقون﴾ إلى قوله تعالى: ﴿والله يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[١].

ولم يكونوا كاذبين في الكلام اللساني، فلا بد من كلام آخر يكونون[٢] كاذبين وهو: النفساني.

جوابه[٣]: أن «الشهادة» هي: الخبر عن الشيء مع العلم به. والمنافقون لما لم يكونوا عالمين برسالته: كانوا كاذبين في الشهادة.

«فرع»: إذا ثبت أن لفظ الأمر للصيغة، فهل هو لمطلق الصيغة أو العربية؟.

الأول: أظهر[٤] لأن العربي يسمي صيغة الفارسي «أمراً».

وإذا كان لمطلق الصيغة: فهل هو لمطلق الصيغة الدالة على مطلق الترجيح، أو للدالة[٥] على الترجيح المانع من النقيض[٦]؟.

الثاني: أظهر. بيانه: بيان[٧] أن «الأمر للوجوب».

(٥) المسألة الخامسة:

١ - صيغة الأمر تدل على الطلب، بمجرد الوضع.

---

(١) لفظ أن ساقط من (ر) وفي (آ) إذا تكرر.

(٢) في (ص) يكونوا وكذا في (هـ) و (ر) بحذف نون الرفع بدون ناصب ولا جازم ومثل هذا تكرر كثيراً في كلام الأرموي وقد ذكر الإمام النووي في شرحه على متن صحيح الإمام المسلم ٧٨/٨ أن حذف النون من غير ناصب ولا جازم لغة فصيحة وذكر ابن جني في الخصائص ٣٨٨/١ - ٣٨٩ إن النون في قول الشاعر: أبيت أسري وتبيتي تدلكي. حذفت للضرورة ثم قال: وقد يكون «تبيتين» في موضع النصب بإضمار (إن) في غير الجواب.
وعلى هذا التوجيه يحمل كلام الأرموي.

(٣) في (هـ) زيادة (ر).

(٤) في (ر) «ظاهر».

(٥) في (آ) «الدالة».

(٦) لفظة «من النقيض» لم ترد في (هـ) ولا في (ر).

(٧) في (آ) «ببيان».

٢ ـ وقال الجبائيان[1]: لا بد معه من الإرادة[2].

لنا: أنها وضعت للطلب، فتدل [عليه] كسائر الألفاظ.

ولأن «الإرادة» باطنة: غير معلومة، فلو شرطت دلالة الصيغة بها، لما علم أمر ما.

واحتج الخصم: بأنها كما ترد للأمر، فكذلك وردت للتهديد. ولا مميز إلا الإرادة[3].

جوابه: أنها مجاز في «التهديد»، فتحمل[4] على الحقيقة إلا عند صارف.

(٦) المسألة السادسة:

١ ـ زعم أبو هاشم: أن إرادة المأمور[5]، تفيد الصيغة[6] أمرية[7].

٢ ـ وهو باطل لوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن «تلك الصفة»: إما أن تقولم بمجموع/ حروف الصيغة، وهو محال: لعدم وجودها.

أو بكل واحد منها: فكان كل واحد منها أمراً.

---

(١) هما أبو علي وابنه أبو هاشم.

(٢) هذا اعتراف منهما بأن الأمر غير الإرادة إذ الشرط غير المشروط بداهة. وهو أيضاً يخصص قوله فيما تقدم (وهو أيضاً غير الإرادة خلافاً للمعتزلة) فما هنا يوضح أن المراد من المعتزلة ـ فيما تقدم ـ جمهورهم.

(٣) أي أن إرادة المأمور به تؤثر في صيرورة صيغة افعل أمراً ـ هامش (آ).

(٤) في (آ) «فيحمل».

(٥) في (آ) زيادة «به».

(٦) في (آ) زيادة «صفة».

(٧) عبارة الإمام في المحصول ٣٦١/١: «ذهب أبو علي وأبو هاشم إلى أن إرادة المأمور به تؤثر في صيرورة صيغة افعل أمراً».

أو بواحد منها: فيكون هو الأمر، لا غير[1].

٢ - وثانيهما: أن «إرادة المأمور» - عندكم - مدلول الصيغة، فلا تفيدها صفة: كسائر المسميات.

(٧) المسألة السابعة:

١ - زعمت المعتزلة: أن «الطلب» إنما يكون «أمراً» إذا كانت الصيغة صادرة من عال، نحو أدون[2] منه[3].

٢ - واعتبر أبو الحسين: «الإستعلاء»[4].

٣ - ولم يعتبر أصحابنا شيئاً منهما.

لنا: قوله سبحانه - حكاية عن فرعون، أنه قال لقومه -: ﴿مَاذَا تَأْمُرُونَ﴾[5]. وكان[6] أعلى من قومه.

---

(١) عبارة (هـ) «وإلا لكان الأمر لا غير» ومثله في (ر) وفي (آ) أو بواحد منها وهو باطل وإلا لكان الأمر لا غير.

(٢) في (ر) «دون».

(٣) وافقهم على هذا الشرط أبو إسحاق الشيرازي فقد قال: «اعلم أن الأمر قول يستدعي به الفعل ممن هو دونه. كما وافقهم ابن الصباغ والسمعاني من الشافعية. ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره. كما اختار اشتراط الاستعلاء أيضاً. اللمع ص ٧ وانظر نهاية السول ٢/٥ ومعه الإبهاج ٣ وتيسير التحرير ١/٣٣٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٦٩.

(٤) قال في المعتمد ١/٤٩: «من قال لغيره «افعل» على سبيل التضرع إليه والتذلل لا يقال: إنه يأمره، وإن كان أعلى رتبة من المقول له. ومن قال لغيره «افعل» على سبيل الاستعلاء عليه لا على سبيل التذلل له يقال: إنه أمر له وإن كان أدنى رتبة منه. ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث أمر من هو أعلى رتبة منه والفرق بين الاستعلاء والعلو، أن الاستعلاء: هو إظهار العلو. أعم من أن يكون هناك علو في الواقع أم لا. وأن العلو: كون الطالب عالي الرتبة على المطلوب منه في الواقع ونفس الأمر فالعلو: هيئة في المتكلم والاستعلاء هيئة في الكلام. هذا: وقد وافق الكمال بن الهمام أبا الحسين البصري في اشتراط الاستعلاء. فقد قال في التحرير ١/٣٣٨ «والحق اعتبار الاستعلاء قال شارحه: «كما ذهب إليه الآمدي وابن الحاجب وصحح في المحصول» وانظر نهاية السول ٢/٥ ومعه الإبهاج ٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٦٩ ومعه حاشية البناني والمحصول ١/٣٦٣ - ٣٦٥.

(٥) الآية (١١٠) من سورة الأعراف والآية (٣٥) من سورة الشعراء.

(٦) في (هـ) زيادة «هو».

وقال عمرو بن العاص[1]، لمعاوية[2]:

أمرتك - أمراً جازماً - فعصيتني وكان من التوفيق قتل[3] إبن هاشم[4] فهذه الإستعمالات تدل على عدم اعتبار «العلو».

---

(١) هو عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد القرشي السهمي الصحابي الجليل وكنيته أبو عبد الله أو أبو محمد أسلم قبل الفتح وكان معروفاً بحسن الرأي والدهاء وكان النبي ﷺ يقربه ويدنيه لمعرفته وشجاعته وهو الذي فتح مصر في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتولى إمارتها. توفى سنة ٤٣ هـ بعد عمر جاوز ٩٠ سنة. له ترجمة في سير أعلام النبلاء ٣٧/٣ والإصابة ٦٥٠/٤ ومرآة الجنان ١١٩/١ والوفيات لابن قنفذ ص ٦٠ والحلة السيراء ١٣/١ وكتاب الطبقات لابن الخياط ٧٤٦/٤ والفكر السامي ١٥٢/١ وتاريخ الخميس ٦٥/٢، ٢٩٢ ومشاهير علماء الأمصار ص ٥٥ وحماة الإسلام ١٣٥ وهامش الفرق بين الفرق ص ١٠ والأعلام للزركلي ٢٤٨/٥ وعمرو بن العاص للعقاد.

(٢) هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الخليفة الأموي المكنى بأبي يزيد. ولد قبل البعثة بخمس سنين وقيل سبع وقيل ثلاث عشرة - صحب النبي ﷺ. وكتب له و ولاه عمر الشام بعد أخيه يزيد ابن أبي سفيان، وأقره عثمان. مات سنة ٦٠ أو ٦٦ هـ وله اثنتان وثمانون سنة. له ترجمة في: الإصابة ٤١٢/٣ - ٤١٤ وسير أعلام النبلاء ٩٧/٣ ومرآة الجنان ١٣١/١ وحسن المحاضرة ٢٣٧/١ والفكر السامي ٥٤/٢ - وتاريخ الخميس ٢٩١/٢، ٢٩٦ ومشاهير علماء الأمصار ص ٥٠ وتاريخ الخلفاء ص ١٩٤ ومعجم الشعراء للمرزباني ٣٩٣ وعنوان المعارف وذكر الخلائف ٤٣ والعقد الفريد ٣٦٢/٣ وحماة الإسلام ١٤٢ والمفصل في تاريخ الأدب ١٥٧ وهامش المنتخب ١٦٤/٢ وهامش التبصير في الدين ٢٨ ومعاوية بن أبي سفيان للعقاد والفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ص ١٠٣ وما بعدها.

(٣) ذكر البيت في الوحشيات ص ٥٧ معزواً إلى الحصين أو الحضين - بالضاد - بن المنذر الرقاشي هكذا:

أمرتك أمراً جازماً ما فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً

كما ورد منسوباً للشاعر المذكور في معجم الشعراء ٣١٩ غير أن فيه «مغلول الإمارة» وذكره المسعودي في مروج الذهب ٤٦/٢ معزواً إلى عمرو بن العاص. وشك صاحب الفواتح ٣٧٠/١ في قائله كما شك في المخاطب به بين أن يكون قائله عمرو بن العاص لمعاوية أو حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب. ويمكن أن يكون قائل البيت هو الحصين وتمثل به سيدنا عمرو عندما خرج بعض العلويين على سيدنا معاوية.

(٤) ابن هاشم هذا رجل من بني هاشم خرج من العراق على سيدنا معاوية رضي الله عنه فأمسكه فأشار عليه سيدنا عمرو بن العاص رضي الله عنه بقتله. فلم يفعل وأطلقه. ثم خرج عليه مرة أخرى فأنشد سيدنا عمرو هذا البيت. وللبناني في حاشيته على الجلال المحلى في هذا المقام كلام لطيف نذكره بنصه. حيث إني أجد فيه شفاء لقلبي الجريح من سهام افتراءات المؤرخين وكتاباتهم المغرضة الحمقاء التي

وأيضاً: فلأنه يقال: «أمره برفق» وذلك دليل عدم اعتبار «الإستعلاء».

واحتجت المعتزلة: بأنه لا يصح أن يقال[1]: «أمـرت الأمير، أو[2] نهيتـه». ولولا اعتبار «العلو» في «الأمر»[3] لصح ذلك.

واحتج أبو الحسين: أن «الطلب» إن كان مع تضرع: كان «سؤالاً» وإن كان عن استعلاء: كان «أمراً». ولهذا يوصف بالحمق: عند عدم اللياقة.

وأصحابنا أنكروا كل ذلك.

(٨) المسألة الثامنة:

١ - «صيغـة الأمر» تـرد بمعنى «الخبر» كقـوله: «... فـاصنـع مـا شئت»[4]،

= شوهوا بها تلك الصورة المشرقة البيضاء لسيرة صحابة رسول الله الأجلاء. يقول البناني: إنمـا نص الشارح على ذلك ـ أي كونه رجلاً من بني هاشم لا علي بن أبي طالب دفعاً لما يتوهم من أن المراد به علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ لما كان من العداوة بينه وبين معاوية وعمرو المـذكور فنبه الشارح على أن المراد بابن هاشم غير علي لأن الواقع كذلك، وأيضاً فمقام عمرو ينبو عن هذا وحاشاه أن تحمله عداوته لعلي على أن يأمر بقتله أو يرضى بذلك. بل حاشاه وحاشا سيدنا معاوية أن يحصل منهما تنقيص لسيدنا علي وما يؤثر من ذلك فمن كذب المؤرخين الذي يحرم نقله واعتقاد صحته. كيف؟ وهما من أكابر الصحابة الذين هم أئمة الهدى ومصابيح الاهتداء رضوان الله عليهم أجمعين. حاشية البناني على الجلال ١/٣٦٩ وانظر الإبهاج ٢/٣ وجمـع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٦٩ وتيسير التحرير ١/٣٣٨.

(١) كلمة «يقال» ساقطة من (هـ).

(٢) في (ر) «ونهيته».

(٣) زيادة «في الأمر» لم ترد في (هـ).

(٤) هو بعض حديث متداول أخرجه عن حذيفة بن اليمان أحمد في المسند وأخرجه عن ابن مسعود أحمد والبخاري وأبو داود وابن ماجه ـ بلفظ «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت» على ما في الفتح الكبير ١/٤٢١ وقد رواه ابن عساكر في تاريخه عن أبي مسعود البدري بلفظ: «آخر ما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى» «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» على ما في الفتح الكبير ١/١٠ وفي كشف الخفاء ١/١٠٤ «إذا لم تستح فاصنع ما شئت» رواه البخاري عن أبي مسعود ورواه بعضهم عن حذيفة مرفوعاً لكن بلفظ «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت. ورواه الطبراني في الأوسط عن أبي الفضل مرفوعاً بلفظ «كان يقـال» إن مما أدرك الناس... الحديث... ورواه ابن عدي عن ابن عباس وكذا الدمياطي عنه وقال غريب وانظر المحرر في الحديث لابن قدامة ص ٢٠٩، والبخاري ٩/٧٣، ٧٤، والمقاصد الحسنة للسخاوي ٤٥ وتمييز الطيب من الخبيث ١٥.

/أي: صنعت ما شئت.

٢ ـ وبالعكس[١]، كقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾[٢].

٣ ـ وكذلك ترد بمعنى: «النهي[٣]، كقوله عليه السلام:
«لا تنكح المرأة، المرأة»[٤].

---

(١) السبب في جواز هذا المجاز: أن الأمر يدل على وجود الفعل كما أن الخبر يدل عليه أيضاً فبينهما مشابهة من هذا الوجه فصح المجاز. انظر المحصول ١/٣٦٦.

(٢) الآية (٢٣٣) من سورة البقرة وانظر تفسير الرازي ٦/١٦٦ وتفسير الطبري ٢/٣٠١ وبهامشه غرائب القرآن للنيسابوري ٣٧١ وما بعدها.

(٣) ووجه المجاز أن النهي يدل على عدم الفعل كما أن هذا الخبر يدل على عدمه فبينهما مشابهة من هذا الوجه. انظر المحصول ١/٣٦٧.

(٤) هذا بناء على أن (لا) نافية والفعل بعدها مرفوع. وإلا كان نهياً لفظاً ومعنى. والحديث ذكره صاحب الفتح الكبير ٣/٣٢٢ بلفظ «لا تزوج... ولا تزوج المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها. من طريق أبي هريرة عن سنن ابن ماجه.

(ب) القسم الأول[1]
في المباحث اللفظية

وفيه مسائل:

(١) المسألة[2] الأولى:

١ - قال الأصوليون: «صيغة الأمر» ترد في خمسة[3] عشر معنى:

أ - الإيجاب، ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[4].

ب - الندب، ﴿فَكَاتِبُوهُمْ...﴾[5]. ويقرب منه: «التأديب» «كل[6] مما يليك»[7].

---

(١) في (هـ) «الثالث».

(٢) لفظ «المسئلة» ساقط من (آ).

(٣) ومنهم من قال: ترد لستة عشر معنى، ومنهم من قال: ترد لاثنين وعشرين معنى، ومنهم من قال: ترد لستة وعشرين معنى، وسر هذا الاختلاف أن بعضهم يرى أن بعض هذه المعاني متداخل في البعض الآخر، وبعضهم يرى أنها غير متداخلة. انظر جمع الجوامع بشرح الجلال ٣٧٢/١ وما بعدها والإبهاج ١٣/٢.

(٤) الآيات ٤٣، ٨٣، ١١٠ من سورة البقرة، ٧٧، ١٠٣ من سورة النساء، ٧٢ من سورة الأنعام، ٨٧ من سورة يونس، ٧٨ من سورة الحج، ٥٦ من سورة النور، ٣١ من سورة النور، ٣١ من سورة الروم، ١٣ من سورة المجادلة، ٢٠ من سورة المزمل.

(٥) ٣٣ من سورة النور.

(٦) في (هـ) زيادة «كقوله».

(٧) هذا آخر حديث. والحديث بتمامه: «يا غلام سم الله وكل بيمينك وكِل مما يليك» وقد أخرجه البخاري ومسلم وابن ماجه عن عمر بن أبي سلمة. على ما في الفتح الكبير ٤٠٠/٣. وأخرجه أبو داود والترمذي وابن حيان في صحيحه عن عمرو بن أبي سلمة بلفظ «ادن يا بني فسم الله وكل بيمينك وكل مما يليك. على ما في الفتح الكبير ٦٢/١. وانظر صحيح مسلم بهامش صحيح البخاري ٢٦٦/٨ بشرح القسطلاني. وزاد المسلم ٢١٥/١.

جـ - «الإرشاد»[1]، ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾[2] وهو: لمنافع الدنيا، و«الندب» لثواب الآخرة.

د - «الإباحة» ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[3].

هـ - «التهديد»، ﴿إعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[4]. ويقرب منه: «الإنذار» ﴿قُلْ: تَمَتَّعُوا﴾[5].

و - «الإمتنان»، ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ﴾[6].

ز - «الإكرام»، ﴿أدْخُلُوهَا﴾[7].

ح - «التسخير»، ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[8].

ط - «التعجيز»[9]، ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[10].

ي - «الإهانة»، ﴿ذُقْ، إنَّكَ أنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[11].

ي أ - «التسوية»، ﴿اصْبِرُوا أوْ لَا تَصْبِرُوا﴾[12].

ي ب - «الدعاء»، (اللهم أغفر لي).

---

(١) في (آ) «في الإرشاد».

(٢) الآية (٢٨٢) من سورة البقرة.

(٣) الآيات ٦٠، ٨٧ البقرة، ٣١ الأعراف، ١٩ الطور، ٢٤ الحاقة ٤٣ المرسلات.

(٤) الآية ٤٠ من سورة فصلت.

(٥) الآية ٣٠ من سورة إبراهيم.

(٦) الآيات ٨٨ المائدة، ١٤٢ الأنعام، ١١٤ النحل.

(٧) الآية ٢٦ من سورة الحجر.

(٨) الآيتين ٦٥ البقرة، ١٦٦ الأعراف.

(٩) في (هـ) للتعجيز.

(١٠) الآية ٢٣ من سورة البقرة.

(١١) الآية ٤٩ من سورة الدخان.

(١٢) الآية ١٦ من سورة الطور.

ي ج - «التمني»، ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى[1].

ي د - «الإحتقار»، ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾[2].

ي هـ - «التكوين»، ﴿كُنْ . . . .﴾[3].

٢ - واتفقوا على أنها ليست حقيقة في الكل، بل: مجاز في البعض بسبب القرائن[4].

---

(١) البيت لامرىء القيس من قصيدة طويلة مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ⁂ بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وتمام البيت المستشهد به:

. . . . ⁂ بصبح وما الإصباح منك بامثل

وهو البيت السادس والأربعون من معلقته الشهيرة. وقد أخذ الطرماح هذا البيت وغير قافيته فقال:

ألا أيها الليل الطويل ألا أصبح ⁂ بيوم وما الإصباح منك بأروح

انظر المعلقات السبع وشرحها لأبي عبد الله الزوزني وشرح ديوان امرىء القيس وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٥/١٧٧٠ هامش وجواهر الأدب ٢/٣٦ ومعاهد التنصيص ١٢٠.

(٢) الآيتين ٤٣ الشعراء و ٨٠ يونس.

(٣) الآية ٨٢ من سورة يس.

(٤) اتفق الأصوليون على صحة استعمال صيغة الأمر في أي معنى من هذه المعاني بقطع النظر عن كون هذا الاستعمال حقيقياً أو مجازياً واتفقوا على أنها ليست حقيقة في الكل ثم اختلفوا في المعنى الحقيقي منها على مذاهب كثيرة أشهرها ما يلي:

١ - المذهب الأول: أنه حقيقة في الوجوب فقط ومجاز فيما عداه. وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه وعليه كثير من الأصوليين.

٢ - المذهب الثاني: أنه حقيقة في الندب فقط. وهو مذهب أبي هاشم الجبائي من المعتزلة.

٣ - المذهب الثالث: أنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب فقط فيكون حقيقة في كل منهما مجازاً في غيرهما.

٤ - المذهب الرابع: التوقف في المذاهب الثلاثة المتقدمة فقط. أي أنه لا يخلو حال الأمر من أن يكون موضوعاً للوجوب بخصوصه أو موضوعاً للندب بخصوصه أو موضوعاً لكل منهما بوضع خاص به ولكنا لا نستطيع تحديد هذا المعنى وتعيينه. وهو مذهب حجة الإسلام الغزالي.

٥ - المذهب الخامس: أنه حقيقة في طلب الفعل فقط. وهو (أعني هذا الطلب) القدر المشترك بين الوجوب والندب فيكون الأمر مشتركاً معنوياً بينهما.

٦ - المذهب السادس: أنه حقيقة في الإباحة فقط.

٣ ـ ثم[1] منهم: من جعلها حقيقة في «الأحكام الخمسة».
٤ ـ ومنهم: من جعلها حقيقة في «الوجوب» و«الندب» و«الإباحة».
٥ ـ ومنهم: من جعلها حقيقة في أقل المراتب، وهو «الإباحة».
٦ ـ والحق: أنها ليست حقيقة في هذه المفهومات.

= ٧ ـ المذهب السابع: أنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإباحة فقط.
٨ ـ المذهب الثامن: أنه مشترك لفظي بين الوجوب والندب والإرشاد والإباحة والتهديد فقط.
وقد نسب إلى الإمام الأجل أبي الحسن الأشعري وبعض الأصوليين ـ بذكر في تقرير مذهبه. أي: مذهب الأشعري ـ الكراهة والتحريم بدل الإرشاد والتهديد. وبعضهم يفسر كلامه بالتوقف بين هذه الخمسة.
فإذا كان المراد بهذا التوقف التوقف عن الحمل على أي معنى من هذه المعاني بخصوصه دون غيره حتى ترد القرينة المعينة فهذا لا يتعارض مع القول بالاشتراك اللفظي بين الخمسة المذكورة بل هو لازم له.
أما إذا كان المراد بهذا التوقف التوقف عن الحكم بالحقيقة فيكون تفسير مذهبه كتفسير مذهب حجة الإسلام الغزالي على ما عرفت.
والخلاف في هذه المسئلة إنما هو في صيغة الأمر المطلقة أي المجردة عن قرينة تعين معنى من المعاني المتقدمة بخصوصه، فإن وجدت قرينة تفيد معنى خاصاً فلا خلاف حينئذ في وجوب حمل الصيغة عليه دون غيره بقطع النظر عن كون هذا المعنى الذي أوجبته القرينة وعينته هو المعنى الحقيقي للصيغة أو معنى مجازياً لها. والمختار من هذه المذاهب أن الأمر حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه. فالوجوب يفهم منه عند تجرده عن القرائن. وغيره من المعاني لا يفهم منه إلا بقرينة تدل عليه.
راجع مذكرة أستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق المنهجية الخطية التي أملاها على طلاب السنة الثانية بكلية الشريعة والقانون، وانظر المستصفى ٢/٤٢٣ والمغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي ١٧/١٠٧ وما بعدها والمنحول ١٠٤ وما بعدها والمعتمد ١/٥٧ وما بعدها والأحكام للآمدي ٢/١٣٣ والمحصول ١/٣٧٤ وما بعدها واللمع ٧ والمسودة ص ٥ وأصول السرخسي ١/١٥ والتبصرة للشيرازي ـ القسم الثاني أ ص ١٨ وما بعدها ت هيتو. ونهاية السول ٢/١٣ وما بعدها ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٧٥ ـ ٣٧٧ وكشف الأسرار ١/١٠٧ وتنقيح الفصول ١٢٧ والتوضيح مع التلويح ١/١٥٢ وما بعدها والورقات لإمام الحرمين ص ٨٠ بهامش إرشاد الفحول وإرشاد الفحول ٩٤ وتيسير التحرير ١/٣٤١ وبالتقرير والتحبير ١/٣٠٣ ومرآة الأصول ١/١٥٩ ومعه حاشية الأزميري وشرح المنار لعز الدين بن عبد اللطيف ١٢٠ ومعه حاشية الرهاوي وحاشية عزمي زاده وحاشية ابن الحلبي ومشكاة الأنوار ١/٣١ ومسلم الثبوت ١/٣٧٣ ومذكرة الشيخ زهير ٢/١٣٢ وما بعدها وأصول الفقه لأبي زهرة ١٧٦ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ٣١٢ وأصول الفقه للخضري ١٩٣ ـ ١٩٤.

(١) في (هـ) «بل».

لنا: أنا كما نفرق بين «الماضي» و«المستقبل» وإن تعارضا، فكذلك: نفرق بين قولنا: «إفعل» و«لا تفعل» و«إن شئت فافعل» و«إن شئت لا تفعل»، في أن الأول: «أمر» والثاني: «نهي» والثالث: «تخيير». وإن قام شيء منها، مقام الآخر: بالقرينة.

ولهذا: إن نقلت «الصيغ» إلينا معراة عن القرائن، حملنا كلاً على ما قلنا.

قالوا: لم لا يجوز أن يكون هذا التخصيص، بحكم العرف؟.

سلمناه. لكنه معارض: بما أنها مطلقة في هذه المفهومات و«الإطلاق» دليل الحقيقة.

جواب «الأول»: أن «التغيير»[1] خلاف الأصل.

والثاني: أن «الإشتراك» - أيضاً - خلاف الأصل.

(٢) المسألة الثانية:

١ - الحق - عندنا -: «أن «صيغة افعل» للوجوب[2] وهو مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء.

٢ - وللندب: عند أبي هاشم[3].

٣ - وتوقف[4] جماعة، وهم فرق ثلاثة[5]:

---

(١) في (هـ) «التغير» وكذا في (ر) و (آ).

(٢) أي: إذا وردت مطلقة عرية عن القرائن. وهل تفيده لغة أو شرعاً أو عقلاً؟ خلاف. والصحيح عند الشيخ أبي إسحاق الشيرازي إنها تفيده بوضع اللغة لأن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلاً بها للعقاب. أنظر اللمع ص ٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٧٥ ونهاية السول ٢/١٤ ومعه الإبهاج.

(٣) في المعتمد ١/٥٧ - ٥٨ وقال أبو هاشم «إنها تقتضي الإرادة - فإذا قال القائل لغيره افعل أفاد ذلك أنه مريد منه الفعل فإن كان القائل لغيره افعل حكيماً وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه يستحق لأجلها المدح فإذا كان المقول له في دار التكليف جاز أن يكون واجباً وجاز أن لا يكون واجباً بل يكون ندبا. فإذا لم يدل الدلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندباً يستحق فاعله المدح.

(٤) في (آ) زيادة «فيه».

(٥) في (آ) «ثلاث».

(أ) الذين[1] قالوا: إنها للقدر المشترك [بين الوجوب[2] والندب]، دون دلالة على خصوصية «الوجوب» و«الندب».

ويليق بهذا أن يقول[3]: «إنها للندب»/ لأنها تفيد أصل الترجيح، و«عدم العقاب» معلوم بالإستصحاب[4].

(ب) الذين[5] قالوا: إنها مشتركة بين الوجوب والندب. وهو قول[6] «المرتضى»[7] من الشيعة[8].

---

(١) في (آ) «الأولى الذين...».
(٢) ما بين القوسين لم يرد في (هـ).
(٣) في (هـ) «ويليق بهؤلاء أن يقولوا. وفي (ر) بين الوجوب والندب دون خصوصيتهما ويليق بمذهب هؤلاي الندبية..» ومثله في (آ).
(٤) في (هـ) زيادة «وهو الندب».
(٥) في (آ) زيادة «الثانية».
(٦) لفظ «قول» ساقط من (ر).
(٧) هو أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد. ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. ولد سنة ٣٥٥ هـ كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر وكان يجيد نظم الشعر. وكان شيخ الشيعة ورئيسهم بالعراق وله تصانيف فقهية على مذهب الشيعة. من تصانيفه: كتاب الدرر والغرر في المحاضرات وكتاب الشهاب والذخيرة. في الأصول. والذخيرة في أصول الفقه. وكتاب الشيب والشباب. مات سنة ٤٣٦ هـ ببغداد. له ترجمة في الوفيات لابن قنفذ ٢٤١ ومرآة الجنان ٣/٥٥ وشذرات الذهب ٣/٢٥٦ والنجوم الزاهرة ٥/٣٩ والعبر للذهبي ٣/٢٢٢ والبداية ١٢/٥٣ ووفيات الأعيان ٣/٣١٣ وميزان الاعتدال ٣/١٢٤ وكشف الظنون ٥/٦٨٨ وبغية الوعاة ٢/١٦٢ وأعلام العرب للدجيلي ١/٢٢٠ وبروكلمان ١/١٧٦ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٥٩٨.
(٨) الشيعة: هم الذين شايعوا سيدنا علياً ـ كرم الله وجهه ـ على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته واعتقدوا أن الخلافة لا تخرج من أولاده. وقالوا إن الإمامة ركن من أركان الدين لا يجوز للرسول ﷺ إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة. وهم فرق كثيرة.
انظر الملل والنحل للشهرستاني ١/١٤٦ والفرق بين الفرق ص ١٨ ـ ١٩ والحور العين ١٧٨ ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٥ وما بعدها والمواقف ٦٢٤ والفرق الإسلامية للبشبيشي ٢٧، واللباب ٢/١٦٨ وضحى الإسلام ٣/٢٠٨ وما بعدها ودستور العلماء ٢/٢٢٩ وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ١/٣٦ وما بعدها.

(ج) الذين[1] قالوا: إنها حقيقة في أحدهما، ولا يعرف ذلك، وهو قول الغزالي[2].

لنا وجوه:

١ - **أولها**: قوله سبحانه لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ؟﴾[3].

ذمه على «ترك السجود» مع عدم العذر، لأن ذلك ليس باستفهام: لاستحالته.

ولو لم يكن «الأمر» للوجوب، لكان لإبليس أن يقول: إنك لم تلزمني السجود، ففيم الذم؟.

فإن قلت: لعل «الأمر» - في تلك اللغة «للوجوب»، فلم يكن[4] في هذه اللغة.

فجوابه[5]: أن «الذم» مرتب على «ترك مقتضى الأمر» من غير تخصيص. فكان التخصيص خلاف الظاهر.

٢ - **وثانيها**[6] قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ: ارْكَعُوا، لَا يَرْكَعُونَ﴾[7].

---

(١) في (آ) زيادة «الثالثة».

(٢) يقول في المستصفى ١/٤٢٣: «وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب وقال قوم بل للندب وقال قوم يتوقف فيه. ثم منهم من قال: هو مشترك. كلفظ العين، ومنهم من قال: لا ندري أيضاً. أنه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل في الثاني مجازاً. والمختار أنه يتوقف فيه. وقال في ص ٤٢٤: «فوجب التوقف فيه».
وكلامه في المنحول يفيد أنه يذهب إلى أنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب فقد قال في ص ١٠٧ ما نصه: «فالمختار أن مقتضى صيغة الأمر في اللسان طلب جازم إلا أن تغيره قرينة».
والطلب الجازم عنده يشمل الندب والوجوب. فهو قدر مشترك بينهما. وهناك نقول أخرى عن الغزالي في هذه المسألة. فانظر المحصول ١/٣٧٦ ونهاية السول ٢/١٤ ومعه الإبهاج ١٥.

(٣) الآية (١٢) من سورة الأعراف. أي ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك إلى ترك السجود مجازاً لأن المانع من الشيء داعٍ إلى نقيضه. والاستفهام للتوبيخ والإنكار والإعراض.
أنظر التلويح على التوضيح ١/١٥٤.

(٤) في (هـ) «فلم يكن كذلك» وكذا في (آ).

(٥) في (ص) جوابه، وكذا (ر) و (هـ) وفي (آ) «قلت».

(٦) في (ص) «وثانيهما».

(٧) الآية (٤٨) من سورة المرسلات.

ذمهم على «ترك الركوع» ولو لم يكن للوجوب: لما حسن ذلك.

لا يقال: «الذم» على «تكذيب الأمر» لا ترك[1] مقتضاه. لقوله[2] تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾[3].

سلمنا أنه على «ترك الركوع». لكنه قد يجب لقرائن.

جوابه: أن[4] «الذم» ظاهر الترتب على / «ترك المأمور».

ثم «التكذيب»[5] إن كان منهم: كان لهم «الذم» بسبب الترك، والويل بسبب التكذيب[6]. لأن الكفار مخاطبون بالفروع: عندنا.

وإن كان من غيرهم: إستحق هؤلاء «الذم» بالترك، وأولئك «الويل» بالتكذيب.

٣ ـ **وثالثها**: أن «تارك أمر الله ورسوله» مخالف لذلك الأمر، و«المخالف لذلك الأمر»[7] يستحق العقاب.. فـ «التارك» يستحق العقاب، وهو «الوجوب».

أما «الأول»: فلأن «مخالف الأمر» هو: تارك مقتضاه، كما[8] أن «الموافق» هو: الآتي بمقتضاه.

وأما الثاني، فلقوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ: أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ، أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[9].

أمر المخالفين بالحذر عن نزول العذاب[10]، وذلك يستدعي قيام المقتضى له.

---

(١) في (آ) «لا على ترك».
(٢) في (ر) «كقوله».
(٣) الآيات ١١ الطور، ١٥، ١٩، ٢٤، ٢٧، ٣٤، ٣٧، ٤٠، ٤٥، ٤٧، ٤٩ المرسلات.
(٤) لفظ «أن» ساقط من (آ).
(٥) في (ر) «الكذب».
(٦) في (ر) «الكذب».
(٧) لفظ (الأمر) ساقط من (آ).
(٨) في (هـ) «لما» وكذا في (آ).
(٩) الآية ٦٣ من سورة النور.
(١٠) في (هـ) «العقاب».

فإن قيل: لا نسلم أن الترك مخالفة.
قوله: «الإتيان بمقتضى الأمر موافقة، فيكون تركه مخالفة»[١].

قلنا: لا نسلم أن «الإتيان بمقتضاه»: موافقته، بل «الموافقة»: إما الإتيان به على الوجه الذي يقتضيه الأمر، أو إعتقاد كون الأمر حقاً.

سلمنا دليلكم على أن الترك مخالفة. لكن[٢] يعارضه: أنه لو[٣] كان كذلك، لكان ترك المندوب مخالفة. وليس كذلك.

سلمناه. لكن[٤]: لم قلتم: «إن المخالف يستحق العذاب»[٥]؟
وقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[٦]. قلنا: ليس ذلك أمراً للمخالفين بالحذر، بل: أمر[٧] بالحذر عن المخالفين. فلم قلتم: إنه ليس كذلك؟

سلمناه. لكنه ليس أمراً لمخالفي الأمر، بالحذر. بل: أمر للمخالفين عن الأمر.

سلمناه. لكن: لم قلتم: «إن الأمر بالحذر، يقتضي وجوب الحذر» وهل هو إلا المسألة؟.

فإن قلت: إنه وإن لم يقتض[٨]، إلا أنه يحسن الحذر، وذلك يستدعي قيام المقتضى.

قلت: لا أسلم إستدعاء المقتضى، بل: يحسن بمجرد الإحتمال. وهو قائم: لكون المسألة إجتهادية.

---

(١) في نسخة (ر) زيادة من الناسخ هي: «قلنا لا تسلم إن الإتيان بمقتضى الأمر موافقة فيكون تركه مخالفة».
(٢) في (هـ) زيادة «و».
(٣) لفظ «لو» ساقط من (هـ).
(٤) لم ترد زيادة «لكن» في (هـ) ولا في (ر).
(٥) في (هـ) «العقاب» وكذا في (آ).
(٦) الآية ٦٣ من سورة النور.
(٧) في (هـ) «أمراً».
(٨) في (هـ) «يقتضي» بإثبات الياء.

سلمناه: ولكنه يقتضي وجوب أمر ما[1]: لتنكيره[2]. وعندنا: يجب أمر ما.

سلمنا وجوب كل أمر[3]: إما من الله أو رسوله. أما كلاهما[4]: فلا.

فالجواب[5]:

١ ـ قوله: «لم قلتم: إن المخالفة هي ترك المأمور به»؟.

قلنا: لما أن «الموافقة» هي: فعله. فإن العبد إذا أتى بمقتضى فعل[6] السيد، يقال: إنه امتثل أمره ووافقه، وإنه موافق[7] فكانت «المخالفة» هي[8] الترك. لعدم الواسطة.

٢ ـ قوله: «الموافقة هي: الإتيان بمقتضى الأمر، على ذلك/ الوجه»

قلنا: «الإتيان بالمقتضى»: نفس «الموافقة»، أو جزؤها. وعلى التقديرين، فـ «الترك»: مخالفة. لأنه لا[9] واسطة.

وقوله: «إن اعتقاد حقية الأمر، هي[10]: الموافقة» خطأ: لأن ذلك موافقة دليل الأمر، لا نفس الأمر. لأن «موافقة الشيء»[11] بتقرير مقتضاه.

---

(١) (ما) ساقطة من (هـ).

(٢) في (آ) بالتنكير.

(٣) في (ر) زيادة «ما».

(٤) في (هـ) «أو من كلتيهما فلا» وفي (ر) «وأما من كليهما فلا» وكذا في (آ) وفي (ص) «أما كليهما».

(٥) في النسخ الأربع «الجواب».

(٦) في (ر) «قول» وفي (آ) «أمر».

(٧) ما بين القوسين غير موجود في (آ) ولا في (ر).

(٨) في (ر) «في الترك».

(٩) لفظ «لا» ساقط من (ر).

(١٠) في (ر) «هو» وكذا (آ).

(١١) في (هـ) «الأمر».

٣ ـ قوله: «لو كان كذلك: لكان تارك المندوب مخالفاً».

قلنا: لا نسلم، بل إنما يلزم ذلك: لو كان المندوب مأموراً به[١] وعندنا: ليس كذلك.

٤ ـ قوله: «إنه أمر بالحذر عن المخالفين».

قلنا: بل أمر للمخالفين[٢] بالحذر، لوجوه:

١ ـ **أولها**: أنه لو كان أمراً للمخالفين[٣]: لتعلق فعل الأمر بهم تعلق الفعل بالفاعل، ولو كان أمراً بالحذر عن المخالفين: لتعلق فعل الأمر بهم تعلق الفعل بالمفعول. والأول أولى باتفاق النحاة.

٢ ـ **وثانيها**: أنه لو كان أمراً بالحذر عن المخالفين: لكان المأمور مجهولاً. وعلى ما قلناه[٤]، يكون معلوماً. فكان أولى.

لا يقال: «المأمور» هم[٥]: «المتسللون لواذاً» في قوله: ﴿**الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً**﴾[٦].

لأنا نقول: إنهم مخالفون، فلو أمروا بالحذر عن المخالفين: لزمهم[٧] الحذر[٨] من أنفسهم. وهو محال.

٣ ـ **وثالثها**: أنه[٩] لو كان كما قالوا[١٠]: لكان أمراً للمتسللين لواذاً بالحذر عن

---

(١) لفظ «به» ساقط من (آ) وكذا (ر).
(٢) في (ر) «المخالفين» وكذا (آ).
(٣) في (ر) «المخالفين».
(٤) في (آ) «قلنا».
(٥) في (ر) «هو» وكذا (آ).
(٦) الآية (٦٣) من سورة النور.
(٧) في (هـ) «لزم».
(٨) في (هـ) زيادة «عليهم».
(٩) لفظ «أنه» ساقط من (آ).
(١٠) في (هـ) «قالوه» وكذا في (آ).

المخالفين، وحينئذٍ يصير[1] تقدير الآية: «فليحذر الذين يتسللون منكم لواذاً، الذين يخالفون عن أمره»[2]. فيضيع قوله: ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ...﴾[3]. لأن «الحذر» ليس فعلاً يتعدى إلى مفعولين.

٥ ـ قوله: «لم قلتم: إن الأمر بالحذر يوجب ذلك؟».

قلنا: لا ندعي الوجوب، بل نقول: إنه يدل/ إما على نزول العذاب، أو قيام المقتضى. وإلا: لما حسن ذلك، ولا كلام في حسنه.

٦ ـ قوله: «الآية أمر للمخالفين عن الأمر، لا للمخالفين للأمر».

قلنا: كلمة «عن» للتعدي[4] والمجاوزة. فصار التقدير: فليحذر الذين يخالفون، ويتجاوزون أمر ربهم».

٧ ـ قوله: «الآية[5] تحذير[6] عن مخالفة أمر ما».

قلنا: بل عن مخالفة[7] كل أمر، لوجوه[8]:

أ ـ أما (أولاً): فلأنه يحسن[9] استثناء كل مخالف.

ب ـ وأما (ثانياً): فلأنه رتب الحذر على مخالفة الأمر، فيعم: لمكان العلية.

جـ ـ وأما (ثالثاً): فلأن المخالفة ـ في بعض الصور ـ إنما أوجبت[10] العقاب، لما فيها: من عدم المبالاة بالأمر. فيعم: لشمول العلة[11].

---

(١) في (هـ) «صار».
(٢) في (هـ) «عن أمر ربهم».
(٣) الآية ٦٣ من سورة النور.
(٤) في (هـ) «للتعد» وفي (آ) «للبعد» وكذا (ر).
(٥) لفظ (الآية) ساقط من (هـ) و (ر) و (آ).
(٦) في (آ) «التحذير».
(٧) في (ر) «عن كل أمر» وكذا (آ).
(٨) في (آ) «لوجهين».
(٩) في (هـ) «يصح».
(١٠) في الأصل «أوجب» بدون تاء التأنيث وإثباتها واجب.
(١١) الوجه الثالث ساقط من (هـ) و (ر) و (آ).

٨ - قوله: «هذا إيجاب أمر الله أو الرسول، لا إيجاب أمريهما».
قلنا: إذا ثبت إيجاب أحدهما: ثبت إيجاب الثاني، لعدم القائل بالفرق.

٤ - ورابعها: أن «تارك المأمور [به]»[١] عاص، و«كل عاص» يستحق العقاب.
فـ «تارك المأمور به»[٢]/ يستحق العقاب. وهو: «الوجوب».

أما «الأول»، فلقوله تعالى: ﴿... **لَا أَعْصِي لَكَ أَمْراً**﴾[٣] وقوله[٤]: ﴿**لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ**﴾[٥].

وأما «الثاني» فلقوله: ﴿**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا**﴾[٦].

فإن قيل: لا نسلم أن «تارك المأمور[٧] عاص» ويدل عليه وجهان:

١ - أحدهما: أن «التارك» لو كان عاصياً: لكان سلب العصيان فعلاً للمأمور به[٨]. ولو كان كذلك: لزم التكرير في قوله تعالى: ﴿**لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ، وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾.

٢ - وثانيهما[٩]: أن «تارك المندوب»[١٠] تارك المأمور، وليس بعاص بالإجماع.

سلمنا أن «تارك المأمور[١١] عاص». ولكنه[١٢] يشترط[١٣] كونه أمر وجوب، لا على الإطلاق.

---

(١) زيادة «به» واردة في (آ).
(٢) لفظ «به» ساقط من (هـ) و (ر).
(٣) الآية ٦٩ من سورة الكهف.
(٤) لم ترد زيادة «وقوله» في (هـ) ولا (آ).
(٥) الآية ٦ من سورة «التحريم».
(٦) الآية ٢٣ من سورة «الجن».
(٧) في (آ) زيادة «به».
(٨) لفظ «به» ساقط من (هـ) وكذا (ر) و (آ).
(٩) في (ر) «وثانيها».
(١٠) في صلب (ر) «المندوبات» وبالهامش (المندوب).
(١١) في (آ) زيادة «به».
(١٢) في (هـ) «ولكن» وكذا (آ).
(١٣) في (ر) بشرط، وكذا (هـ) و (آ).

وقوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾، حكاية حال. ولعل[1] ذلك الأمر كان[2] للوجوب.

سلمناه. لكن: لا نسلم أن «العاصي يستحق العقاب».

وقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ: فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، قلنا: المراد منه: «الكفار» لقرينة «الخلود».

فالجواب[3]:

١ ـ قوله: «لو كان ترك المأمور[4] معصية، لزم التكرير في قوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾.

[قلنا: لا نسلم، بل المراد منه[5]: أنهم[6] لا يعصون الله ما[4] أمرهم[7] في الماضي[8]]، ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل.

٢ ـ قوله: «المندوب مأمور[9]، مع أن تاركه ليس بعاص».

قلنا: لا نسلم كونه مأموراً[10]. سلمناه، لكنه مجاز.

فإن قلتم: المحافظة[11] على عموم قوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، بإخراج المندوبات عن الأمر - /ليس بأولى[12] من المحافظة على «صيغ الأوامر»، بإدخالها فيها.

---

(١) في (هـ) «فلعل» وكذا (ر) و (آ).
(٢) لم ترد كلمة (كان) في (هـ).
(٣) في النسخ الأربع «والجواب».
(٤) في (آ) زيادة «به».
(٥) لم ترد كلمة «منه» في (هـ).
(٦) «إنهم» ساقطة من (هـ).
(٧) في (آ) «فيما أمرهم».
(٨) ما بين القوسين غيرم وجود في (ر).
(٩) في (آ) زيادة «به».
(١٠) في (آ) زيادة «به».
(١١) في (هـ) «المخالفة» وهو تحريف من الناسخ.
(١٢) في هامش (آ) «أي لأية أولوية يحافظون عمون ومن يعص ويخرجون المندوبات عن كونها حقائق للمأمور به وقد وردت صيغ الأوامر فيها».

قلت: بل ذاك[1] أولى، لأنا إن جعلنا «صيغة الأمر» للوجوب: أمكن جعلها مجازاً في الندب، لاسلتزام «الترجيح: المانع من النقيض» - لأصل الترجيح.

وإن جعلناها لأصل الترجيح: لم يمكن جعلها مجازاً في الوجوب، لعدم استلزام «أصل الترجيح» - للترجيح المانع من النقيض. فكان الأول أولى.

٣ - قوله: «لم قلتم: إن تارك كل أمر عاص[2]؟ بل: تارك الواجب».

قلنا: لأنه سبحانه سمى «التارك»: «عاصياً»، وذلك يدل على أن مسمى «ترك المأمور»: «عصيان».

٤ - قوله: «لم قلتم: إن العاصي يستحق العقاب؟».

قلنا: للآية[3].

٥ - قوله: «إنها في حق الكفار، لقرينة الخلود»

قلنا: هي عامة[4]، و«الخلود» هو: المكث الطويل[5].

(٥) وخامسها: ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام: «أنه دعا أبا سعيد الخدري[6] في الصلاة، فلم يجبه. فقال عليه السلام: ما منعك أن تستجيب، وقد سمعت قوله

---

(١) في (هـ) «ذلك» وكذا في (آ) و(ر).

(٢) في (هـ) «عاص».

(٣) في الأصل «الآية». وكذا (ر).

(٤) في (هـ) «العامة».

(٥) في المصباح ٢٧٣/١: «خلد بالمكان خلوداً من - باب قعد - أقام وأخلد بالألف مثله.

(٦) قال الأسنوي في نهاية السول ٢٣/٢: «الصواب أنه أبو سعيد بن المعلى كذا وقع في صحيح البخاري في أول كتاب التفسير وفي سنن أبي داود في الصلاة وفي جامع الأصول في كتاب الفضائل وفي غيرها أيضاً واسمه: الحرث بن أوس بن المعلى الأنصاري الخزرجي. وقال ابن السبكي في الإبهاج ٢٢/٢: «وأبو سعيد هذا إنما هو ابن المعلى وليس هو بخدري والقرافي - رحمه الله - نبه على ذلك ومن كتبه استفدناه وهو صحيح وقد سألت شيخنا الحافظ الذهبي - رحمه الله - هل روى هذا الحديث عن طريق الخدري في شيء من الكتب والأجزاء؟ فقال: لا. وفي صحيح البخاري شرح القسطلاني ٤/٧ أن أبا سعيد الذي روى عنه هذا الحديث إنما هو أبو سعيد ابن المعلى. قال الإمام القسطلاني: واسمه: رافع وقيل الحرث وقواه ابن عبد البر.

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِسْتَجِيبُوا لِلهِ وللرسول: إِذَا دَعَاكُمْ...﴾[1]؟!

/ذمه على «ترك الإستجابة» عند ورود الأمر بها، وذلك دليل كون الأمر للوجوب.

لا يقال: هذا خبر الواحد[2]، فلا[3] يجوز التمسك به في المسائل العلمية.

وأيضاً: فالنبي ـ عليه السلام ـ لم يذمه، بل: أعلمه الفرق بين دعائه، ودعاء غيره.

والجواب: أن هذه المسألة وإن لم تكن عملية[4]، إلا أنها وسيلة إليها. فجاز إثباتها بخبر الواحد.

ولأنا بينا: أن «الدلائل النقلية» لا تفيد القطع، بل: الظن. وخبر الواحد كذلك: فجاز إتباعه.

وعن الثاني: أن «الأمر» لو لم يكن للوجوب[5]، لكان المانع من الإجابة موجوداً، وهو: «الصلاة»، ولو كان كذلك: لما حسن سؤال رسول الله عن[6] المانع، لظهوره.

---

(١) الآية ٢٤ من سورة الأنفال. ووجه الاستدلال بهذه الآية على أن الأمر للوجوب ما رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ من أن النبي ﷺ . مر على باب أبي بن كعب فناداه وهو في الصلاة فعجل في صلاته ثم جاء فقال: «ما منعك عن إجابتي»؟ قال: كنت أصلي. قال: ألم تخبر فيما أوحى إلي استجيبوا لله وللرسول؟ فقال: لا جرم لا تدعوني إلا أجيبك. فالنبي ﷺ لام أبي ابن كعب على ترك الإجابة وتمسك في تقرير هذا اللوم بهذه الآية. فلولا دلالة الأمر على الوجوب لما صح الاستدلال بهذه الآية. وقول من يقول: مسألة أن الأمر يفيد الوجوب قطعية فلا يجوز التمسك فيها بخبر الآحاد ضعيف بل إن مسألة الأمر يفيد الوجوب ظنية لأن المقصود منها العمل. والدلائل الظنية كافية في المطالب العملية. وقد استدل الشافعي بهذه الآية على أن الفعل الفرضي أو القول الفرضي إذا أتي به في الصلاة لا يبطل الصلاة. لأن النبي ﷺ أمر أبي بالإجابة وإن كان في الصلاة. انظر تفسير الإمام الرازي ١٥/١٤٦ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٨٣٥.

(٢) في (هـ) «واحد» وكذا (آ).

(٣) في (آ) «لا يجوز».

(٤) في الأصل «علمية» وكذا (ر).

(٥) في (ر) «بالوجوب».

(٦) لفظ (ر) «من».

(٦) **وسادسها**: أن «صيغة افعل»: إما أن تكون[1] حقيقة للوجوب، وحده، أو للندب[2] وحده، أو لهما، أو لا لهما.

أ - والثاني باطل، وإلا: لم يكن للوجوب لا حقيقة، ولا مجازاً.

أما «حقيقة»[3]: فلتغاير المفهومين، ولزوم الإشتراك وكونه[4] خلاف الأصل[5]

وأما «مجازاً»: فلأن «الترجيح المانع من النقيض»، غير لازم لأصل الترجيح. فلا يمكن جعل صيغته فيه مجازاً.

ب - والثالث[6] باطل: لأنه لو دل عليهما: فإما بالتواطؤ، أو[7] بالإشتراك.

والأول باطل، وإلا: لخرج[8] خصوص الوجوب عن كونه مدلولاً. لما بيناه.

والثاني - أيضاً[9] - باطل: لأنه خلاف الأصل.

جـ - وأما الرابع[10]: فلأنه[11] خلاف الإجماع.

د - فتعين الأول، وهو: المطلوب.

لا يقال: لو كانت[12] حقيقة في الوجوب، لما كانت صادقة على الندب[13]: لا حقيقة، ولا مجازاً.

---

(١) في (آ) «يكون».
(٢) في (ص) «الندب» وكذا (ر) و (هـ).
(٣) في (ر) «حقيقته».
(٤) في (هـ) زيادة «علي».
(٥) في (آ) «خلافاً للأصل».
(٦) في (ر) «والثاني».
(٧) في (هـ) «الاشتراك».
(٨) في (ر) «يخرج».
(٩) لفظ «أيضاً» ساقط من (هـ) وكذا (ر) و (آ).
(١٠) في (ر) «الثالث».
(١١) في (هـ) «فإنه».
(١٢) في (ص) «كان». وكذا (ر).
(١٣) في النسخ الأربع «المندوب» والتعبير بالندب أنسب لما قبله.

لأنا نمنع عدم الصدق بطريق المجاز: للزوم «أصل الترجيح» للترجيح[1] المانع من النقيض.

واحتج من قال: «إنها ليست للوجوب»، بوجوه:

١ ـ **أولها**: أن «كونها للوجوب»، إما أن يعلم عقلاً، أو بالنقل المتواتر، أو الآحاد.

والأول باطل: إذ العقل لا مجال له في النقليات.

والثاني باطل، وإلا: لكان «كونه للإيجاب» ضرورياً.

والثالث باطل: لأن المسألة «علمية»، فلا يجوز التمسك فيها بخبر الواحد: الذي لا يفيد إلا الظن.

وهذه حجة: [يتمسك بها «المتوقف»[2]]، لا الجازم بمذهب. وإلا: لكانت مقلوبة.

٢ ـ **وثانيها**: أن أئمة اللغة قالوا: لا فرق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة» و«السؤال»: للندب، لا للوجوب. فكذا «الأمر».

٣ ـ **وثالثها**: أن «صيغة افعل» وردت ـ في القرآن، والأحاديث مرة: مقروناً بها «الوجوب»، وأخرى[3]: [مقروناً[4]] بها «الندب».

والإشتراك و«المجاز» خلاف الأصل[5].

فتكون[6] حقيقة في «القدر المشترك»[7]، وهو/: «أصل الرجحان»، دون الخصوصين[8].

ثم «عدم العقاب على الترك»، معلوم[9] بالإستصحاب.

---

(١) في (آ) «الترجيح».
(٢) ما بين القوسين مطموس في (ر).
(٣) في (هـ) «مرة».
(٤) وردت في (هـ).
(٥) في (هـ) «الدليل».
(٦) في (آ) «فيكون».
(٧) في (ر) «فتكون للقدر. . .».
(٨) في (هـ) «الخصوصيتين».
(٩) في (هـ) «علم».

فنعلم[1] «الراجح: الغير المعاقب على الترك[2]»، وهو: «الندب».

(١) والجواب[3] [عن[4]] «الأول»: أنه يعلم «أنها للوجوب»، بتركيب عقلي من مقدمتين نقليتين، مثل قولنا: «تارك المأمور عاص، وكل عاص معاقب»[5].

سلمنا أنه يعلم ذلك بنقل الآحاد، ولكن[6]: لا نسلم أن المسألة «علمية»، لما بيناه[7]: أنه لا «علم» في النقليات[8]، بل هي - بأسرها - «ظنون».

(٢) وعن «الثاني»: أن «السؤال» - أيضاً -: إيجاب من السائل، وإن كان «الوجوب لا يتحقق».

(٣) وعن «الثالث»: أن «المجاز» وإن[9] كان خلاف الدليل[10]، إلا أنه يصار إليه: متى دلت الأدلة[11]. وقد دلت: لما بيناه[12].

(٣) المسألة الثالثة:

١ - «الأمر» بالفعل المحرم: نسخ للتحريم، بالإجماع.

٢ - ويفيد الوجوب «عندنا»[13].

---

(١) في (آ) «فيعلم».
(٢) في (آ) «تركه».
(٣) في (ص) «وجواب الأول»، وكذا (هـ) و (ر).
(٤) وردت في (آ).
(٥) في (آ) يستحق العقاب وفي نسخة «يعاقب» على ما في (آ).
(٦) في (هـ) «لكن».
(٧) في (هـ) «بينا» وكذا (آ).
(٨) في (هـ) «في اللغات».
(٩) لم ترد زيادة «وإن كان» في (ر) ولا (آ).
(١٠) في (آ) «الأصل».
(١١) في النسخ الأربع «الدلالة».
(١٢) من الأدلة الدالة على كونها للوجوب.
(١٣) للعلماء فيما تفيده صيغة الأمر الواردة بعد النهي مذاهب:
١ - المذهب الأول: أنها تفيد الوجوب وبه قال المعتزلة والباقلاني والإمام الرازي وأتباعه.
٢ - المذهب الثاني: أنها تفيد الإباحة وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين واختاره ابن الحاجب ونقل عن الشافعي.
٣ - المذهب الثالث: الوقف وعدم الجزم بشيء من الوجوب أو الإباحة وهو لإمام الحرمين. =

٣ ـ وزعم بعض أصحابنا: أنه يفيد الإباحة.

(١) لنا: أن «الأمر» بالفعل موجب[١]، و«العارض» لا يصلح معـارضاً: فيثبت[٢] «الوجوب».

أما «الأول»: فلما مر[٣].

وأما «الثاني»: فلأنه يجوز النقل من «الحرمة» إلى «الـوجوب» كمـا [يجوز] إلى «الإباحة». وهو معلوم بالضرورة.

(٢) وأيضاً: فلأن الحائض والنفساء مأمورتان ـ بعد الطهارة ـ بالصلاة، وليس للإباحة، بل: للوجوب.

إحتج[٤] الخصم بالآية، والعرف:

= ٤ ـ المذهب الرابع: التفصيل ومفاده: أن الحظر السابق إذا كان عارضاً لعلة وعلقت صيغـة افعل بزواله. كقوله تعالى: وإذا حللتم فاصطادوا فإن عرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله وأما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة ويرجح احتمال الإباحة وهذا المذهب اختاره الإمام الغزالي في كتابه «المستصفـى»| والخلاف في هذه المسألة إنما هو عند القائلين بأن صيغة الأمر ابتداء تفيد الوجوب وأما القائلون بأنها تفيد الإباحة ابتداء فلا خلاف عندهم في أنها تفيدها كذلك إذا وردت بعد التحريم. وهذا الخلاف يجري في الأمر الوارد بعد استئذان. كأن يقال لمن قال أأفعـل كذا؟: افعله. راجـع المستصفى ١/٤٣٥ والأحكام للآمدي ٢/١٦٥ والمحصول ١/٤٣١ والمعتمد ١/٨٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٧٨ ومعه حاشية البناني ونهاية السول ٢/٢٧٢ ومعه سلم الوصول وأصول السرخسي ١/١٩ والمنار ١٢١ ـ ١٢٢ ومشكاة الأنوار ١/٣٢ والتبصرة للشيـرازي القسم الثاني ـ أ ص ٣٢ والتوضيح مع التلويح ١/١٥٦ والتقرير والتحبير ١/٣٠٧ وتنقيح الفصول ١٣٩ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١/٣٧٩ وتيسير التحرير ١/٣٤٥ والإبهاج على المنهاج ٢/٢٦ ومرآة الأصول: ٣١ والمسودة ١٦ واللمع ٨ ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبد الخالق. وأصـول الفقه لـزكي الدين شعبان ٣١٦ ومذكرة الشيخ زهير ٢/١٤٨.

(١) في (هـ) زيادة «له».

(٢) في (آ) «فثبت».

(٣) من أن الأمر يدل على الوجوب.

(٤) في (آ) «واحتج».

١ - أما «الآية»، فقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[1]، وليس[2] للوجوب: لعدم وجوب الصيد.

٢ - وأما «العرف»، /فهو: أن السيد إذا حرم فعلاً على عبده، ثم قال له: «إفعله» -: فهمت «الإباحة».

وجواب «الأول»: المعارضة بقوله: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[3]، وهو[4]: للوجوب[5]، لكون الجهاد فرضاً على الكفاية[6]. و«الثاني» معارض - أيضاً - بأمر الوالد ولده[7] المحبوس[8] بالذهاب إلى المكتب.

(تنبيه)

القائلون[9]: «بأن الأمر بعد التحريم للإباحة»، اختلفوا في «النهي بعد

---

(١) الآية ٢ من سورة المائدة. ذكر الإمام الرازي في تفسيره ١١/١٣١: أن ظاهر الأمر وإن كان للوجوب إلا أنه لا يفيد ها هنا إلا الإباحة. وكذا في قوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاَةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ﴾ ونظيره قول القائل لا تدخل هذه الدار حتى تؤدي ثمنها فإذا أديت فادخلها. وحاصل الكلام أنا إنما عرفنا أن الأمر ها هنا لم يفد الوجود بدليل منفصل. وقال ابن العربي في أحكام القرآن ٢/٥٣٥: «كان سبحانه حرم الصيد في حال الإحرام بقوله تعالى: ﴿غَيْرَ محلى الصَّيْدِ﴾. ثم أباحه بعد الإحلال. وهو زيادة بيان: لأن ربطه التحريم بالإحرام يدل على أنه إذا زال الإحرام زال التحريم ولكن يجوز أن يبقى التحريم لعلة أخرى غير الإحرام فبين الله سبحانه عدم العلة بما صرح به من الإباحة فكان نصاً في موضع الاستثناء. وهو محمول على الإباحة اتفاقاً. وقد توهم قوم أن حمله على الإباحة إنما كان لأجل تقديم الحظر عليه.

(٢) في (هـ) «ليس» وكذا (ر).

(٣) الآية (٥) من سورة التوبة وانظر تفسير الفخر الرازي ١٥/٢٢٤ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٨٨٩.

(٤) في (آ) «فهو».

(٥) في (ر) «الوجوب».

(٦) ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز أن تثبت الإباحة في الآية المذكورة - مثلاً - بمعونة القرينة وهي أن الاصطياد إنما شرع حقاً للعبد. فلو وجب لصار حقاً ﷺ تعالى على العبد فيعود على موضوعه بالنقض. راجع التلويح مع التوضيح ١/١٥٦.

(٧) في (آ) «لولده».

(٨) لفظ «المحبوس» ساقط من (ر).

(٩) في (آ) «والقائلون».

الوجوب»[1].

١ ـ فمنهم: من طرد الحكم.

٢ ـ ومنهم: من فرق[2]، وقال: «إنه يفيد التحريم»[3].

(٤) المسألة الرابعة:

أ ـ «الأمر المطلق»[4] لا يفيد التكرار، بل: لا يفيد إلا إدخال الماهية في الوجود.

---

(١) أما القائلون بأن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم في أن النهي بعد الوجوب للتحريم. انظر نهاية السول ٢/٢٩ ومعه الإبهاج ٢٨.

(٢) وجه التفرقة ـ عند هؤلاء:
١ ـ أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الأصل، وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو على خلاف الأصل.
٢ ـ إن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه، والأمر لجلب المصلحة المتعلقة بالمأمور به ودفع المفاسد أكبر اعتباراً في نظر الشارع من جلب المصالح.
٣ ـ إن دلالة النهي على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب. لأنه إذا اجتمع الحرام والحلال غلب الحرام.
راجع نهاية السول ٢/٢٩ ومعه الإبهاج ٢٨.

(٣) جملة المذاهب فيما يفيده النهي الوارد بعد الوجوب ما يلي:
١ ـ المذهب الأول: أنه يفيد التحريم. وهو مذهب الجمهور. ومنهم بعض القائلين بأن الأمر بعد التحريم للإباحة. وقد علمت وجه الفرق عندهم بين المسألتين.
٢ ـ المذهب الثاني: أنه للكراهة على قياس أن الأمر للإباحة بجامع حمل الطلب على أدنى مراتبه في كل: فكما أن أدنى مراتب طلب الفعل الإباحة كذلك أدنى مراتب طلب الكف الكراهة.
٣ ـ المذهب الثالث: أنه يفيد الإباحة نظراً إلى أن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه.
٤ ـ المذهب الرابع: أنه يفيد إسقاط الوجوب ويرجع الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة.
٥ ـ المذهب الخامس: الوقف. وهو مذهب إمام الحرمين.
أنظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٧٩ ومعه حاشية البناني ونهاية السول ٢/٢٧٤ ومذكرة الشيخ زهير ١/١٥٠.

(٤) المراد بالأمر المطلق: الذي لم يقيد بمرة ولا بتكرار ولا بشرط ولا صفة وذهب صاحب مرآة الأصول إلى أن المراد بالمطلق ها هنا هو العري عن قرينة العموم والخصوص والتكرار والمرة. سواء وقت بوقت أو علق بشرط أو خصص بوصف أو جرد عنها. مرآة الأصول ص ٣٥، وراجع نهاية السول ٢/٣٠.

ب - وخالفنا فرق:

١ - (الأولى) قالوا: إنه يفيد التكرار[١].

٢ - (الثانية) قالوا: إنه[٢] يفيد المرة لفظاً[٣].

٣ - (الثالثة) توقفوا[٤]: إما لاشتراك «الأمر» بين «المرة» و«المرات»[٥]، أو لأن الحقيقة غير معلومة[٦][٧].

---

(١) أي مدة العمر بشرط الإمكان فلا يعم أوقات ضروريات الإنسان. والمراد من التكرار هنا: إعادة الماهية لا بقيد التشخيص إذ إعادتها بهذا القيد أمر خارج عن قدرة المكلف. وإنما اقتصروا في تحرير المبحث هذا على ذكر التكرار دون العموم لأن عامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار ومن ذكر العموم نظر إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة.

هذا: وقد ذكر الشركاني في إرشاد الفحول ص ٩٧ أن أبا إسحاق الشيرازي من ضمن القائلين بالتكرار وكلام الشيرازي في اللمع وفي التبصرة يفيد أنه لا يقول بالتكرار وإنما يقول بالمرة يقول في اللمع ص ٨ «ومنهم من قال: لا يجب أكثر من مرة واحدة إلا بدليل يدل على التكرار وهو الصحيح». ويقول في التبصرة - القسم الثاني - أ - ص ٣٥ ت هيتو: «الأمر المجرد لا يقتضي التكرار في قول أكثر أصحابنا ومنهم من قال: إنه يقتضي التكرار. ثم أخذ يقيم الأدلة على أنه لا يقتضي التكرار.

وانظر المعتمد ١٠٨/١ والأحكام للآمدي ١٤٣/٢ ونهاية السول ٢٧٥/٢، والإبهاج ٢٩/٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٨٠/١ والتوضيح مع التلويح ١٥٨/١ - ١٥٩ والتقرير والتحبير ٣١١/١ والمنار ص ١٣٦ ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبد الخالق ومذكرة الشيخ زهير ١٥٢/٢.

(٢) لم ترد زيادة «أنه» في (هـ).

(٣) قال الشركاني: «وقال جماعة إن صيغة الأمر تقتضي المرة الواحدة لفظاً وعزاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفريني إلى أكثر الشافعية وقال: إنه مقتضى كلام الشافعي وإنه الصحيح الأشبه بمذاهب العلماء وبه قال أبو علي الجبائي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري وجماعة من قدماء الحنفية. إرشاد الفحول ص ٩٧ وانظر الأحكام للآمدي ١٤٣/٢ ونهاية السول ٢٧٥/٢ والإبهاج ٢٩/٢ والتقرير والتحبير ٣١١/١ ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبد الخالق ومذكرة الشيخ زهير ١٥٣/٢.

(٤) في (ر) قالوا بالوقف، والقائل بالوقف: هو: إمام الحرمين والواقفية. راجع الأحكام للآمدي ١٤٣/٢ ونهاية السول ٢٧٥/٢ والإبهاج ٢٩/٢، والتقرير والتحبير ٣١١/١.

(٥) في النسخ الأربع «المرار» وهي جمع مرة كما أنها تجمع على مرات أيضاً جاء في المصباح ٨٧٧/٢: «وفعلت ذلك مرة أي تارة والجمع رات ومرار».

(٦) أي: أنه لا يدري أنه حقيقة في المرة الواحدة أو في التكرار. انظر المحصول ٤٣٤/١.

(٧) وفي المسألة مذهبان آخران:

١ - المذهب الأول: أن الأمر المطلق مشترك لفظي بين المرة والتكرار فلا يفهم منه واحد منهما بخصوصه إلا بواسطة القرينة. فإن وجد قرينة عمل بها وإلا توقفنا حتى تقوم القرينة ويمكن أن يكون هذا =

لنا وجوه:

١ - **الأول**: أنه ورد مع «المرة» مرة: كما في الحج، ومع[1] «المرات» مرة: كما في الصلاة.

والإشتراك و«المجاز» خلاف الأصل.

فيجعل حقيقة في «القدر المشترك»، وهو: إدخال الماهية في الوجود. غير أن ذلك يستلزم «المرة»[2].

٢ - **وثانيها**: أنه لو أفاد التكرار: لعم الأوقات، لعدم أولوية وقت دون وقت. وهو باطل: بالإجماع، ولأنه[3] تكليف ما لا يستطاع[4] ولأنه[5] تكون[6] التكاليف بعده نسخاً له[7]، مع أنه ليس كذلك.

٣ - **وثالثها**: أنه لو أفاد التكرار[8]: لكان تقرينه به[9] تكريراً[10]، وتقرينه بالمرة[11] نقضاً. وليس[12] كذلك[13].

واحتج القائلون بالتكرار، بوجوه:

= هو مراد المتوقفين فيكون هو عين مذهبهم.

٢ - المذهب الثاني: وقد حكاه صفي الدين الهندي عن عيسى بن أبان أنه إن كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها. وإلا فيلزمه الأقل. راجع الإبهاج على المنهاج ٢/٣٠ ونهاية السول ٢/٢٧٥، ومذكرة شيخنا عبد الغني عبد الخالق ومذكرة الشيخ زهير ٢/١٥٣.

(١) لم ترد زيادة «مع» في (هـ).

(٢) لأنها أقل ما يتحقق به إدخال الماهية في الوجود.

(٣) في (هـ) «وبأنه» وكذا (ر) و (آ).

(٤) في (ر) «ما لا يطاق».

(٥) في (ر) «وبأنه» وكذا (آ).

(٦) في (آ) «يكون».

(٧) عبارة (هـ) «وبأن التكليف بعد ذلك يكون نسخاً مع . . .».

(٨) في (هـ) «التكرير».

(٩) في (هـ) «بالمرات».

(١٠) في (آ) «تكراراً».

(١١) في (هـ) «وتقرين المرة» وكذا (ر) مع زيادة «به».

(١٢) في (ر) زيادة «الأمر».

(١٣) أي لم يكن تقرينه بالمرات تكراراً ولا بالمرة نقضاً.

١ - **أولها**: تمسك الصديق - رضي الله عنه[1] - على تكرير وجوب الزكاة في حق[2] أهل الردة[3]، بقوله سبحانه: ﴿**وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾[4]، من غير إنكار أحد[5] من الصحابة.

٢ - **وثانيها**[6]: أن «الأمر» يقتضي «النهي»، وهو يفيد[7] التكرار فكذلك[8] «الأمر».

٣ - **وثالثها**: أنه[9] لو لم يفد التكرار: لما جاز ورود «الإستثناء»، و«النسخ» عليه. لأن استثناء «المرة» نقض، ونسخها بداء[10].

---

(١) هو سيدنا أبو بكر عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب. يجتمع مع رسول الله ﷺ في مرة بن كعب. ولد بعد الفيل بسنتين وستة أشهر وصحب النبي ﷺ قبل البعثة وسبق إلى الإيمان به واستمر معه طول إقامته بمكة ورافقه في الهجرة وفي المشاهد كلها وكانت الراية معه يوم تبوك وكان أول خليفة لرسول الله ﷺ. مات سنة ١٣ هـ وعمره ٦٣ سنة. له ترجمة في وفيات الأعيان ٣/٦٤ وطبقات الشيرازي ٣٦ والإصابة ٤/١٦٩ ومرآة الجنان ١/٦٥ ومفتاح السعادة ٢/٦ وسيرة ابن هشام ١/٢٣١ وطبقات ابن سعد ٣/١١٩ والسلوك ١/١٣ وطبقات ابن الجزري ١/٤٣١ وكتاب الطبقات لابن خياط ٤/٨٦٦ وطبقات الشعراني ١/١٧ والفكر السامي ١/١٢٧ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٢٧ وتذكرة الحفاظ ١/٢ وتاريخ الخميس ٢/١٩٩ والوفيات لابن قنفذ ص ٢٦ والعقد الفريد ٤/٢٥٥، وعنوان المعارف وذكر الخلائف للصاحب إسماعيل ابن عباد ص ٤٠ ت محمد حسن وديوان حسان بن ثابت ٢٩٩ - ٣٠٠ وجواهر الأدب ٢/١١٢ وطبقات المراغي جـ ١ ص ٥٠، ٥٣ وحماة الإسلام ص ٦٢ والوسيط في الأدب ص ١١٠ وهامش شرحي ألفية العراقي ١/١٣٠ وهامش المنتخب ٢/١٥٣ وهامش التبصير في الدين ص ١٢ وهامش شفاء الغليل ٢١٧ ومصطلح الحديث للشيخ الشهادي ١٦٥ وإسعاف المبطأ ١٩٩.

(٢) لفظ «في حق» مطموس في (آ).

(٣) أهل الردة: هم الذين امتنعوا عن دفع الزكاة في عهد سيدنا أبي بكر - رضي الله عنه - وقالوا بإسقاط وجوبها وهم جماعة من بني كلدة وتميم، وأما المرتدون من بني حنيفة وبني أسد فإنهم أضافوا لكفرهم بسبب منعهم الزكاة - اعتقادهم نبوة مسيلمة الكذاب وطليحة وزاد بنوا حنيفة كفراً على كفرهم فقالوا بعدهم وجوب صلاة الصبح والمغرب. الفرق بين الفرق ١٤٢.

(٤) الآيات ٤٣، ٨٣، ١١٠ البقرة، ٧٧ النساء، ٧٨ الحج وتكرر ذكرها في عدة آيات أخرى.

(٥) لم ترد زيادة «أحد» في (هـ).

(٦) لفظ «وثانيها» مطموس في (آ).

(٧) عبارة (هـ) «ثم إن النهي يفيد».

(٨) في (هـ) «فكذا». وكذا (ر) و (آ).

(٩) لفظ «أنه» ساقط من (ر) و (آ).

(١٠) البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن. التعريفات ٢٤ وفي المصباح ١/٦٥: وبدا له في الأمر ظهر له ما لم يظهر أولاً. والاسم البداء.

وهما محالان.

واحتج من جعله مشتركاً بينهما، بوجهين:

١ ـ **أحدهما**: حسن الإستفسار عن «المرة» و«المرات»، وهو دليل الإشتراك.

٢ ـ **وثانيهما**: «الإستعمال»، إذ ورد فيهما. والأصل فيه[١] الحقيقة.

(أ) والجواب عن «الأول»: أنه ـ عليه السلام ـ لعله بين اقتضاءه للتكرير[٢]، للصحابة. فلذلك احتج به[٣] الصديق[٤].

وعن[٥] «الثاني» أن «الإنتهاء عن الشيء» ممكن أبداً: فاقتضاه: «النهي» أما «مباشرة الشيء أبداً»، فغير[٦] ممكنة: فلم يقتضها «الأمر»[٧].

وعن «الثالث»: أنه متى ورد «النسخ»: كان ذلك قرينة في اقتضائه التكرير[٨][٩].

ولا يقبل «الإستثناء» عند من يقول: «إنه[١٠] للفور»، ويقبله عند من يقول: بالتراخي. وفائدته: منع المكلف عنه في بعض أوقات الخيرة.

(ب) والجواب عن «شبهة المشتركين»[١١] أن «الإستفهام» و«الإستعمال» لا يدلان على الحقيقة، لما سيأتي[١٢].

---

(١) في (هـ) «في الكلام».
(٢) في (آ) «التكرير».
(٣) لفظ «به» ساقط من (آ).
(٤) في (هـ) زيادة «ولم ينكر عليه الصحابة.
(٥) لفظ (آ) «من».
(٦) في (ص) «غير» وكذا (هـ) و (ر).
(٧) انظر الإبهاج ٣٢/٢ لتعرف ما ورد على هذا الجواب.
(٨) في (آ) «التكرار».
(٩) في (هـ) زيادة «فإن ذلك محتملاً عندنا غير واجب» وفي (ر) «وهو محتمل عندنا غير واجب» وكذا (آ).
(١٠) في (هـ) «بأنه».
(١١) في (هـ) «المشركين» وكذا (ر).
(١٢) في (هـ) «زيادة بيانه».

وعلى[1] أن[2] «التكرير» قد يقع[3]: في اليوم، وفي الأسبوع، كالجمعة، وفي السنة. فلا يتعين.

(٥) المسألة الخامسة:

في أن «الأمر» المعلق بالشرط أو الصفة، هل يقتضي التكرار[4]؟:

أ - أما القائلون: «بأن المطلق يقتضي ذلك»، فقد اتفقوا على اقتضائه.

ب - و«المنكرون» اختلفوا:

١ - فمنهم: من أباه[5].

٢ - ومنهم: من قال به[6].

٣ - والمختار: أنه لا يقتضيه لفظاً، ويقتضيه قياساً.

مثال «الأول»: «إن كان زانياً: فارجمه». والثاني[7] ﴿والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[8].

لنا في «عدم الإقتضاء لفظاً»، وجوه:

---

(١) في (هـ) «على».

(٢) لفظ «إن» ساقط من (ر).

(٣) في (هـ) «يكون» وكذا في (آ) و(ر).

(٤) في (هـ) «التكرير».

(٥) عبارة (هـ) «فمنهم من أبى أيضاً التكريرا».

(٦) وجهة هؤلاء: أن التعليق بالشرط أو الصفة مشعر بالعلية والحكم يتكرر بتكرر علته. وضعف هذا بما يلي:
أولاً: بعدم تسليم أن التعليق بما ذكر مشعر بالعلية مطلقاً وإنما يشعر بها إذا أثبتت علية المعلق به من خارج. نحو أن زنا زيد فاجلدوه. فإن لم تثبت عليته - مثل إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من العبيد - فالمختار أنه لا يقتضي التكرار بتكرار ما علق به.
وثانياً: لو سلم إشعار التعليق بذلك مطلقاً - أعني سواء ثبتت علية المعلق به من دليل خارجي أم لم تثبت - فالتكرار ليس مستفاداً من الأمر بل إما من الخارج أو من التعليق المشعر بالعلية المقتضية لوجود المعلول كلما وجدت علته انظر الجلال المحلى على جمع الجوامع ١/ ٣٨١ ومعه حاشية البناني.

(٧) في (آ) زيادة «قوله تعالى».

(٨) الآية ٣٨ من سورة المائدة وانظر تفسير الجلالين ١/ ٤٨٨ - ٤٨٩، ومعه حاشية الجمل.

١ ـ **أولها هو**[١]: أن قـول السيد لعبـده: «إن دخلت السوق فـاشتر اللحم» لا يقتضي التكرار.

٢ ـ **وثانيها**: أن قوله: «إن دخلت/ الدار فأنت طالق»، لا يتكرر فيه «الطلاق»، بتكرر «الدخول».

٣ ـ **وثالثها**: أن «التعليق» دل على «تعلق الجزاء بالشرط»، وهو أعم من التعلق مرة أو مرات. فيثبت[٢] القدر المشترك[٣]، وهو يتحقق بالمرة: فلا يقتضي «المرات».

وأما أنه «يدل على التكرار[٤] قيـاساً» فـلأن مقتضى[٥] قولـه: «إن زنا فـارجمه»، ترتيب[٦] «وجوب الرجم» على «الزنا».

وهو يقتضي «التعليل»[٧]، بـدليل حسن قـولنا: «أكـرم العلماء والـزهاد[٨]، وأهن الجهال والفساق»[٩]، وقبح عكس ذلك.

ولـولا «التعليل»: لمـا قبح[١٠]: لجـواز إكرامهمـا[١١]بعلة أخـرى وإهـانـة العلمـاء [والزهاد] بعلة أخرى.

وإذا فهم من «الترتيب»، «التعليل» ـ: تكرر الحكم بتكرر العلة.

لا يقال: هذا منقوض بقولنا: «إن دخلت الدار فأنت طالق» فإنه لا يتكرر الطلاق بالدخول.

---

(١) لفظ «هو» ساقط من (آ).
(٢) في (آ) «فنبت».
(٣) في (آ) «المشرك».
(٤) في (هـ) «التكرير».
(٥) كلمة «مقتضى» ساقطة من (هـ) و (ر) و (آ).
(٦) في (آ) «يترتب».
(٧) في (آ) «زيادة به».
(٨) لفظ «والزهاد» ساقط من (آ).
(٩) في (آ) «والفاسق».
(١٠) في (هـ) زيادة «ذلك».
(١١) في (هـ) «لعلة».

ثم نقول: لا نسلم أن «الترتيب» يفيد «التعليل».

و«القبح» في قولنا: «إقتله: إن كان عالماً»[1]، ليس لأجل التعليل، بل: لقيام المنافي، وهو: «العلم».

سلمنا إشعار «التعليل» في هذه الصورة، فلماذا يكون كذلك مطلقاً؟

سلمنا إشعار «التعليل»، لكن: لم يتكرر الحكم بتكرير[2] العلة؟.

والجواب [عن] «الأول»[3]: أنه فهم تعليل التطليق بالدخول[4] غير أنه لم يصر علة شرعاً. فإنه لو قال: «طلقتك لدخول[5] الدار» صريحاً، لم يصر علةً شرعاً.

وعن «الثاني»: أنه لولا فهم التعليل، وإلا: لما قبح ذلك لجواز إهانته بسبب آخر: راجح على «اقتضاء العلم إكرامه».

وعن «الثالث»: أنه لما فهم من الترتيب «التعليل»، /فحيثما ثبت[6]«الترتيب»: ثبت[7] «التعليل».

وعن «الرابع»: أن «الحكم» واجب التكرر[8]، بتكرر «العلة»: بالإجماع.

(٦) المسألة السادسة[9]:

---

(١) في (آ) «إن كان عالماً فاقتله».

(٢) في (هـ) «بتكرر» وكذا (ر).

(٣) في (ص) «وجواب الأول» وكذا (هـ) و (آ) وفي (ر) «جواب...».

(٤) لم ترد زيادة «بالدخول» في (هـ).

(٥) في (آ) «بدخول».

(٦) في (هـ) «بثبت» وكذا (ر).

(٧) في (هـ) «يثبت» وكذا (ر).

(٨) في (هـ) «التكرير» وكذا (آ).

(٩) المختلفون في هذه المسألة هم القائلون بأن الأمر المجرد عن القرينة لا يقتضي التكرار. أما القائلون بأنه يفيد التكرار فمتفقون على أنه يدل على الفور لأن التكرار يقتضي استيعاب الزمن بالفعل والاستيعاب يلزمه الإتيان بالفعل في أول زمان الإمكان وهو المقصود بالفور. قال أبو إسحاق الشيرازي في اللمع ص ٨: «فإن قلنا إن الأمر يقتضي التكرار على حسب الاستطاعة وجب على الفور لأن الحالة الأولى داخلة في الاستطاعة فلا يجوز إخلاؤها من الفعل وإن قلنا إن الأمر يقتضي مرة واحدة فهل يقتضي ذلك على الفور أم لا؟.

أ - «الأمر المطلق» لا يدل على الفور[1].

ب - وقالت الحنفية[2]: يدل عليه[3].

جـ - وقال قوم: إنه يدل على التراخي[4].

د - وزعمت الواقفية: أنه مشترك بين «الفور» و«التراخي»[5].

هـ - والمختار عندنا: أنه يدل على «طلب الفعل»، من غير إشعار بشيء: من هاتين الخصوصيتين[6].

لنا وجوه:

= وفي التيسير على التحرير ٣٥٦/١) «الفور ضروري للقائل بالتكرار لأنه يلزم استغراق الأوقات بالفعل المأمور به وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ٣٨١/١ ومعه حاشية البناني ونهاية السول ٣٧/٢ ومعه الإبهاج ٣٦، والتقرير والتحبير ٣١٥/١ وإرشاد الفحول ٩٩ ومذكرة الشيخ زهير ١٦٤/٢.

(١) في (آ) «الفورية»، والمراد بالفور: وجوب المبادرة عقيب الأمر - إلى الإتيان بالمأمور به.

(٢) القائل بذلك بعض الحنفية. كالكرخي ومن معه لا كلهم إذ الصحيح عند جمهور الأحناف أن الأمر المطلق لا يوجب الفور. ففي التلويح على التوضيح ٢٠٢/١: «والصحيح من مذهب العلماء الحنفية أنه للتراخي. وعبارة صاحب التنقيح: «أما المطلق فعلى التراخي» وفي مرقاة الوصول بشرح مرآة الأصول ص ٣٨: «وهو - يعني الأمر - إما مطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة ونحوه والصحيح أنه لا يوجب الفور. وفي التحرير بشرحه التيسير ٣٥٦/١: «فالثاني - يعني الأمر الغير مقيد بوقت يفوت الأداء بفوته - لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به كما يجوز البدار به وهو الصحيح عند الحنفية، وقيل يوجب الفور أول أوقات الإمكان وعزى إلى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية. وانظر المسودة ص ٢٤ - ٢٦.

(٣) لفظ «عليه» ساقط من (آ).

(٤) المراد بالتراخي: التأخير لا امتداد الفعل مع الشروع فيه في أول الوقت. الجلال المحلى ٣٨٢/١ ومعه حاشية البناني.

(٥) أنظر المسودة ص ٢٦.

(٦) هذا هو الصحيح عند جمهور الحنفية وعزى إلى الشافعي وأصحابه واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي قال ابن برهان: لم ينقل عن أبي حنيفة والشافعي نص وإنما فروعهما تدل على ذلك. وقال الإمام الرازي: «والحق: أنه موضوع لطلب الفعل. وهو: القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وبين طلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً. المحصول ٤٥٠/١ وانظر إرشاد الفحول ٩٩ واللمع ٨ - ٩ والأحكام للآمدي ١٥٤/٢ والجلال المحلى على جمع الجوامع ٣٨٢/١ ونهاية السول ٣٧/٢ ومعه الإبهاج ٣٦ والتقرير والتحبير ٣١٥/١ - ٣١٦.

١ - **أولها**: أنه يرد مع «الفور» مرة، و«التراخي» أخرى.

و«الإشتراك» و«المجاز» خلاف الأصل.

فيكون حقيقة في «القدر المشترك»، وهو: «طلب الفعل» فلا يدل على الخصوصيتين[١] بالحقيقة[٢] ولا بالمجاز، لعدم اللزوم.

٢ - **وثانيها**: أنه يحسن من السيد أن يقول: «إفعل في الحال، أو في ثاني الحال»[٣].

ولو اقتضى أحد القيدين: لكان ذكره تكريراً، أو[٤] [ذكر] غيره نقضاً.

٣ - **وثالثها**: أن أئمة اللغة قالوا: لا فرق بين قولنا[٥]: «افعل» و«تفعل»، إلا أمرية أحدهما؛ وخبرية الآخر.

ثم إن «الخبر» لا إشعار له[٦] بشيء من أوقات الإستقبال، فكذا «الأمر». وإلا: وقع الفرق المنفي[٧] بالإجماع.

واحتج القائلون بالفور، بوجوه:

١ - **أولها**: قوله سبحانه لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[٨].

ذمه على ترك السجود في الحال، ولو لم يقتض «الأمر» الفور: لكان له عذر عدم[٩] الإيجاب في الحال.

---

(١) في (آ) «الخصوصتين».

(٢) لم ترد زيادة «بالحقيقة» في (هـ) ولا (ر) وعبارة (آ) «لا حقيقة ولا مجازاً أما حقيقة فللزوم الاشتراك وأما مجازاً فلعدم اللزوم».

(٣) عبارة (هـ) «وثانيها»: أنه ينتظم افعل مرة أو مراراً» وفي (ر) «وثانيها: ينتظم افعل في الحال...» وفي (آ) «وثانيها: ينتظم افعل في الحال أو في المستقبل».

(٤) في (هـ) «وغيره» وكذا (آ) و (ر).

(٥) في (آ) «قولينا».

(٦) لم ترد زيادة «له» في (آ).

(٧) في (آ) «المنتفي».

(٨) الآية ١٢ من سورة الأعراف.

(٩) في (آ) «لعدم».

٢ ـ **وثانيها**[١]: أن «الفور»: مسارعة إلى المغفرة، فيجب لقوله سبحانه: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾[٢].

٣ ـ **وثالثها**: لو جاز تركه في الحال: فإما مع بدل[٣]، أو بدونه.

أ ـ والأول باطل: لأن «البدل» هو: القائم مقام المبدل مطلقاً. فلو كان هناك بدل: لسقط[٤] التكليف.

لا يقال: «إنه يقوم مقامه في ذلك الوقت فقط».

لأنا نقول: قد بيّنا[٥] أن «الأمر» لا يقتضي إلا المرة. فإذا قام مقامه في ذلك الوقت: فقد تأدى التكليف.

ب ـ والثاني باطل: لأنه ينافي معنى الوجوب.

٤ ـ **ورابعها**: أنه لو جاز التأخير: فإما أن يجوز[٦] مطلقاً، وهو ينافي الوجوب.

أو: إلى غاية[٧] مجهولة. وهو[٨] تكليف بالمحال.

أو: معلومة، وهي[٩] وقت: لو أخر عنه أخيف فواته. فإما أن يظن ذلك لا عن أمارة، وهو: «خيال سوداوي» لا عبرة به.

أو عن أمارة، وهو[١٠] علو[١١] السن أو المرض الشديد. لكن: من الناس من[١٢]

---

(١) في (آ) «وثانيهما».

(٢) الآية ١٣٣ من سورة آل عمران.

(٣) في (آ) «بدله».

(٤) في (هـ) زيادة «ذلك»، وكذا في (ر) و (آ).

(٥) انظر ص ٢٣٥.

(٦) لم ترد زيادة «أن يجوز» في (هـ) ولا (ر) و (آ)، وفي الأصل «جاز».

(٧) في (هـ) زيادة «معينة».

(٨) في (آ) «وهذا».

(٩) في (آ) «وهو».

(١٠) في (هـ) «وهي» وكذا (ر) و (آ).

(١١) في (هـ) «فلو» بالغين المعجمة وهو تحريف من الناسخ.

(١٢) لفظ «من» ساقط من (آ).

يموت فجأة دون تقدم[1] هذه العلامات[2]، فلا يكون ذلك واجباً في حقه. فالواجب ليس بواجب[3].

٥ - **وخامسها**: أن «النهي» إنَّمَا يفيد الفور، فـ«الأمر» كذلك: لمضادته.

(١) والجواب عن الأول: أنه حكاية حال، فلعل ذلك الأمر كان واجباً[4] لقرينة.

(٢) وعن الثاني: أن الموجب للإسراع ليس نفس الأمر، بل: أمر منفصل[5].

(٣، ٤) والثالث[6] والرابع منقوضان بما إذا قال: «أَوْجَبْتُ عليك أن تفعلَ كذا في أي وقت شئت»، فإنه لا يجب الفور. فالكائن جواباً مشترك[7]،

(٥) وعن الخامس: أن «النهي» إنما يفيد الفور: لكونه مفيداً للتكرار. و«الأمر» ليس كذلك، على ما بيناه[8].

(٧) المسألة السابعة:

أ - «الأمر» و«الخبر» المعلقان على شيء/ بـ[9]«إن» عدمان[10]: عند عدمه.

---

(١) في (هـ) «تقدمة» وكذا (ر).

(٢) في (آ) في «الأمارات».

(٣) في (آ) زيادة «وهذا خلف وتوجد علامة شطب على كلمة خلف».

(٤) في (آ) زيادة «في حقه» وفي نسخة زيادة «على الفور» على ما في هامش (آ).

(٥) أي لو دل الأمر على الفور فإنما يدل بواسطة قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ﴾ وهي قرينة منفصلة. هامش (آ).

(٦) في (هـ) «وعن الثالث».

(٧) في (آ) «مشرك».

(٨) انظر ص ٢٣٩ : - وأيضاً: هو قياس في مقتضى اللغة. فلا يصح. انظر المتحول ص ١١٢ وتيسير التحرير ١/ ٣٥٧.

(٩) في (هـ) «ثان» وهو تصحيف.

(١٠) في (آ) «ينعدمان».

ب ـ خلافاً للقاضي، وأكثر المعتزلة[1].

لنا وجهان:

١ ـ **أحدهما**[2]: أن ذلك الشيء شرط الوجوب، ولا وجوب، مع عدم[3] الشرط.

أ ـ أما أنه شرطه: فلأن أئمة النحو سموا كلمة «إنْ»: حرف الشرط.

ب ـ وأما أنه لا وجوب بدون شرطه[4]: فلأن «شرط الشيء»: ما ينتفى الشيء بانتفائه، بالإجماع.

فإن قيل: لا نسلم أن ذلك شرط الوجوب[5]، وتسمية النحاة حرفَ «إنْ»: بحرف الإشتراط ـ من اصطلاحهم، لا من اللغة.

سلمناه، لكن[6]: لا نسلم أن شرط الشيء ما ينتفى بانتفائه الشيء، بل: ما يدل عليه. من قولهم: «أشراط الساعة: علاماتها»[7].

---

(١) من بينهم القاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري. وما ذهب إليه القاضي أبو بكر هو الصحيح عند الإمام الغزالي فقد قال في المستصفى ٢/٢٠٥: «... والذي ذهب إليه القاضي إنكاره وهو الصحيح عندنا. وهو المختار عند الآمدي فقد جاء في الأحكام ٣/٨٣: «وذهب القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط. وهو المختار. ومحل الخلاف: إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم لا على أصل العدم عند العدم فإن ذلك ثابت بالأصل قبل أن ينطق الناطق بكلامه. راجع المعتمد ١/١٥٣ ونهاية السول ٢/٢٤١ ومعه الإبهاج ٢٤٠ وإرشاد الفحول ١٨١.

(٢) الوجه الثاني: غير موجود في النسخ الأربع وقد ذكره الإمام الرازي في المحصول ١/٤٦٣: فقال «الحجة الثانية: ما روي أن يعلي بن أمية سأل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فقال: «ما بالنا نقصر: وقد أمنا؟ فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته. وذكر هذا الوجه بعينه في المنتخب جـ ١ ق ٤٢ ـ ب.

(٣) في (آ) «بدون شرط».

(٤) في (آ) «الشرط».

(٥) في (ص) «الواجب، وكذا (هـ) و (ر).

(٦) في (آ) «ولكن».

(٧) في المصباح ١/٤٧٢: «والشرط ـ بفتحتين ـ العلامة. والجمع أشراط مثل سبب وأسباب. ومنه أشراط الساعة».

سلمناه، لكن: إنما يلزم انتفاؤه: إذا لم يكن هناك ما يقوم مقامه.

(١) فالجواب [عن] الأول[١]: أن ذلك الإصطلاح لغوي، وإلا: لزم النقل. وهو خلاف الدليل.

(٢) وعن الثاني: أنه إجماعي[٢]، و«أشراط الساعة» وإن دلت عليها، لكنها سميت بذلك: لتوقف القيامة عليها.

(٣) وعن الثالث[٣]: أنه لو قام مقامه غيره: لم يكن هو بعينه شرطاً، بل كان «الشرط» أحدهما. فعند وجود أحدهما لم يكن الشرط[٤] فائتاً.

واحتجوا بالآية، والحكم[٥]:

أ - أما «الآية» فقوله[٦]: ﴿وَلَا تُكْرِهوا فَتَياتِكُم عَلَىٰ البِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تحصّنا﴾[٧] وحرمة الإكراه على البغاء، غير مخصوصة بحالة إرادة التحصن.

---

(١) في (ص) «وجواب الأول» وكذا (هـ) وفي (ر) «جواب» وكذا (آ).
(٢) في (ر) «إجماع».
(٣) في (ر) «الثاني».
(٤) لفظ «الشرط ساقط من (ر).
(٥) في نسخة «ما ذكرتم معارض بالآية والحكم على ما في هامش (ص)».
(٦) في (هـ) «فالآية قوله».
(٧) الآية ٣٣ من سورة النور. قال الإمام الرازي: «الذي نقول به: إن المعلق بكلمة «إن» على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء. والدليل عليه: اتفاق أهل اللغة على أن كلمة «إن» للشرط، واتفاقهم على أن الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه. ومجموع هاتين المقدمتين النقليتين يوجب الحكم بأن المعلق بكلمة «إن» على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء. واحتج المخالف بهذه الآية فقال: إنه سبحانه علق المنع من الإكراه على البغاء على إرادة التحصن بكلمة «إن» فلو كان الأمر كما ذكرتموه لزم أن لا ينتفي المنع من الإكراه على الزنا إذا لم توجد إرادة التحصن. وذلك باطل. فإنه سواء وجدت إرادة التحصن أو لم توجد فإن المنع من الإكراه على الزنا حاصل. والجواب: لا نزاع أن ظاهر الآية يقتضي جواز الإكراه على الزنا عند عدم إرادة التحصن ولكنه فسد ذلك لامتناعه في نفسه. لأنه متى لم توجد إرادة - التحصن في حقها لم تكن كارهة الزنا وحال كونها غير كارهة للزنا يمتنع إكراهها على الزنا فامتنع ذلك لامتناعه في نفسه. التفسير الكبير ٢٣/٢٢١، وانظر الصاوي على الجلالين ٣/١١٤.

وكذا قوله: ﴿وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[1].

ب - وأما «الحكم[2]»: فإنه لو علق طلاق منكوحة[3] على دخول الدار ثم نجز - وقع.

(١) وجواب[4] الأول: أن الظاهر يقتضي تخصيص الحرمة بحالة إرادة التحصن، ولا يلزم من انتفاء الحرمة عند عدم الإرادة، حصول الجواز. بل تارة: ينتفي بالحل، وتارةً: لامتناعها[5]. وههنا كذلك: لأنهن إذا أردن البِغاء: إمتنع إكراههن على ذلك[6].

(٢) والثاني[7]: أن ذلك المعلق ممتنع الوقوع قبل الشرط. حتى لو عادت إليه برجعة[8] أو نكاح جديد، ودخلت الدار -: وقع ذلك المعلق.

(٨) المسألة الثامنة:

أ - الأمر المقيد بعدد «لا يدل على عدمه عن الزائد، والناقص».

ب - والحق: أن «الحكم المرتب على عدد» إن تعلل به: تعدى إلى الزائد، لوجود علته في الزائد.

---

(١) الآية ١٧٢ من سورة البقرة.

(٢) (هـ) عبارة «والحكم أنه...» ومثله في (ر) و(آ) «وأما الحكم فهو إنه...».

(٣) في (هـ) «منكوحته»، وكذا (آ).

(٤) في (ر) «جواب».

(٥) أي انتفاء حرمة الإكراه قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناعها في نفسها فإذن لا يلزم من عدم الحرمة «الحل». هامش (آ).

(٦) أي: لأن الإكراه «لا يكون إلا إذا أردن تحصناً. أما إذا أردن البغاء فالإكراه غير متصور إذا الإكراه إنما يكون على ما لا يريده الشخص المكره لأنه حمل الشخص على مقابل مراده. ولعل فائدة قوله تعالى: ﴿إِن أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾ حينئذ هو التنصيص على قبح فعلهم والنداء بتشنيع أمرهم. ويبقى الاعتراض وارداً في حالة ما إذا لم يردن التحصن ولا البغاء بأن لم يخطر ببالهن شيء من الأمرين مع أن الإكراه متصور في هذه الحالة ويصدق بأنهن لم يردن تحصناً. فمقتضى القول بمفهوم الشرط: أنه لا يمتنع الإكراه مع أنه ممتنع.
راجع الكشاف ٣١٢/٢ والانتصاف بهامش الكشاف ٣١٢/٢ والمحصول ٤٦٦/١ والإبهاج على المنهاج ٢٤٠/١ وسلم الوصول ٢٢٠/٢.

(٧) في (ر) «الثاني».

(٨) في (هـ) زيادة «أما».

وإن اتَّصف العدد به: لا يجب تعديه لا إلى الزائد/ ولا إلى الناقص. لأنهما يخالفانه، والمخالفان[1] في الحقيقة لا يجب إتحادهما في الحكم.

وفي المسألة تفصيل لطيف: من أراده فليراجع «المحصول»[2].

واحتج المخالف بالسنية، والإجماع:

أ - أما «السُّنة»، فقوله ﷺ في حق أقاربه، بعد قوله سبحانه: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مرةً: فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ﴾[3] -: «والله لأزيدن على السبعين:»[4]. فالزيادة منه على السبعين دليل الغفران.

ب - وأما «الإجماع»، فهو: أن تحديد حد القذف بالثمانين، يدل على انتفاء الزيادة.

---

(١) في (هـ) «والمختلفان» وفي (ر) «والمتخالفان» وكذا (آ).

(٢) قال الإمام في المحصول ١/٤٦٧ - ٤٧٠: «المسألة الثامنة: في الأمر المقيد بعدد. فلنبحث أن الحكم المعلق بعدد هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه أم لا؟ -.

١ - أما في جانب الزيادة فمتى كان العدد الناقص علة لعدم أو امتنع ثبوت ذلك الأمر في العدد الزائد فعلة عدم ذلك الأمر حاصلة عند عدم حصول العدد الزائد. أما إذا كان العدد الناقص موصوفاً بحكم لم يجب أن يكون الزائد عليه موصوفاً بذلك الحكم لأنه لا يلزم من كون عدد واجباً أو مباحاً أن يكون الزائد عليه واجباً أو مباحاً.

٢ - وأما في جانب النقصان فالحكم إما أن يكون إباحة أو إيجاباً أو خطراً.

(١) فإن كان إباحة لم يخل ما دون ذلك العدد:

(١) إما أن يكون داخلاً تحت ذلك العدد على كل حال.

(٢) أو لا يدخل تحته على كل حال.

(٣) أو يدخل تحته تارة ولا يدخل أخرى فثبت أن قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه ما زاد أو نقص إلا لدليل منفصل. وانظر المعتمد ١/١٥٧ والأحكام للآمدي ٣/٨٨.

(٣) الآية ٨٠ من سورة التوبة.

(٤) أخرج النسائي في سننه ٤/٦٧ - ٦٨ عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قال: لما مات عبد الله بن أبي بن سلول دعي له رسول الله ﷺ ليصلي عليه فلما قام رسول الله ﷺ وثبت إليه فقلت يا رسول الله تصلي على ابن أبي وقد قال يوم كذا وكذا: كذا وكذا. أعدد عليه فتبسم رسول الله ﷺ وقال: أخر عني يا عمر فلما أكثرت عليه قال إني قد خيرت فاخترت فلو علمت أني لو زدت على السبعين غفر له لزدت عليها فصلى عليه رسول الله ﷺ ثم انصرف فلم يمكث إلا يسيراً حتى نزلت الآيتان. من براءة ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ﷺ يومئذ. وانظر صحيح البخاري بشرح القسطلاني ٧/١٥٣ - ١٥٥.

(١) والجواب[عن] الأول[١]: أنّا لا نوجب المخالفة في الحكم، بل: لا نوجب التساوي في الحكم[٢].

(٢) وعن الثاني: أن الزيادة منفية[٣] بالأصل.

(٩) المسألة التاسعة:

أ ـ تعليق «الأمر» و«الخبر» بالإسم[٤]: لا يدل على انتفائه عن غيره، وانتفاء غيره.

ب ـ خلافاً لأبي بكر بن الدقاق[٥] منا[٦].

---

(١) في النسخ الأربع «وجواب الأول».

(٢) الأظهر من هذه العبارة أن يقول إنا كما لا نوجب المخالفة فكذلك لا نوجب التساوي. هامش (آ).

(٣) في (آ) «منتفية».

(٤) ومثل الاسم: ما في معناه. كاللقب والكنية. نهاية السول ١/٢٣٦.

(٥) هو القاضي أبو بكر: محمد بن محمد بن جعفر. المعروف بابن الدقاق البغدادي الأصولي الفقيه الشافعي.
ولد سنة ٣٠٦ هـ وكان من الفقهاء الكبار والأصوليين الأفذاذ. وقد ولي القضاء بكرخ بغداد. وله من المصنفات «شرح المختصر». وكان يقول بمفهوم اللقب. قال ابن السبكي في طبقاته الوسطى ١/٩٨ ـ أ: «قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه: وقد ناظر الدقاق على مفهوم الاسم فألزم عدم وجوب الصلاة فبان له غلطه وتوقف فيه. قلت: وأنا أعجب من الدقاق. كيف ترعه هذه التهويلات؟. ولم لا يقول إذا كان إحدى الذي عليه أناظر أن تخصيص الاسم بالذكر يدل على فائدة وليست إلا نفي الحكم عما عداه. فهذا مستمر في كل حكم ولو تركنا وجوب الصلاة وحدها لقلنا: لا تجب الزيادة.
ولكن المفهوم من الصلاة بطل حكمه بالقاطع الدال على الزكاة وهكذا نفعل في كل المفاهيم فإنها لا تعادي المنطوق وإنما يعمل حيث لا يكون. ولسنا نقول هذا الكلام اختياراً لمذهب الدقاق فإنه عندنا مذهب ضعيف ولكن تعجباً من توقفه بما ألزم قال الخطيب: إنما روى الدقاق حديثاً واحداً. قلت: وقد أسندناه في الطبقات الكبرى. مات الدقاق سنة ٣٩٢ هـ في بغداد.
له ترجمة في طبقات الشيرازي ١١٨ وطبقات الآسنوي ١/٥٢٢ وهامشها والوافي بالوفيات ١/١١٦ وطبقات الشافعية الوسطى ١/٩٨ ـ أ.

(٦) أي معشر الشافعية. والدقاق لم ينفرد بالقول بحجة مفهوم اللقب. بل قال به غيره أيضاً. فقد قال به أصحاب أحمد بن حنبل وأبو بكر الصيرفي الشافعي وابن خويز منداد المالكي وداود الظاهري ومالك وغيرهم حيث أوجبوا القذف على من قال لغيره. أما أنا فليس لي أم زانية ـ مثلاً ـ لأنه يفيد بمفهومه نسبة الزنا إلى أم خصمه. وحكي ابن برهان في الوجيز التفصيل عن بعض الشافعية وهو أنه يعمل به في =

لنا وجهان:

١ - **أحدهما**: لو دل تخصيص الحكم بالشيء على عدمه، عن غيره، لبطل[1] القياس - لأن الفرع إن تناوله نص الأصل: فالحكم ثابت بالنص، لا بالقياس[2]. وإلا: فالتنصيص على حكم الأصل، دليل انتفائه عن الفرع. فيبطل القياس: لتقدم النص عليه[3].

(٢) والثاني: أنه[4] لو كان كذلك: لكان كل خبر كذباً، كقولنا: «السواد موجود»، لأنه نفى[5] غيره. وكفراً: لأنه نفى الإله والرسول[6].

واحتج[7] الدقاق، بأن قال:

التخصيص يستدعي فائدة، ولا فائدة إلا التخصيص.

= أسماء الأنواع لا في أسماء الأشخاص. راجع إرشاد الفحول ١٨٢ واللمع ٢٦ والأحكام للآمدي ٨٩/٣ - ٩١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٥٤/١ ونهاية السول ٢٣٦/٢ ومعه الإبهاج ٢٣٤ ومذكرة الشيخ زهير ١٠٠/٢ والمسودة ٣٦٠.

(١) في النسخ الأربع «بطل».

(٢) في : «لا القياس».

(٣) هذا الدليل غير مسلم لأنه لا ينتج إبطال القياس. بل غاية ما يفيده هو التعارض بين مفهوم اللقب والقياس. وفي حالة التعارض يأتي دور الترجيح والتقديم. وتقديم المفهوم على القياس - على فرض تسليم تقديمه عليه - لا يعني إبطال القياس بل عدم العمل به. قال الآمدي في الأحكام ٨٩/٣: «ولقائل أن يقول: النص الوارد في الأصل وإن دل على نفي الحكم في الفرع فليس بصريحه بل بمفهومه. وذلك مما لا يمنع عند القائلين به من إثبات الحكم بمعقول النص. وهو القياس. فلا يفضي إلى إبطال القياس. وغايته التعارض لا الإبطال. وفي الإبهاج لابن السبكي ٢٣٤/١ - ٢٣٥ «وقد ضعف هذا الدليل بأن التعارض بين مفهوم اللقب والقياس غير متصور لأن من شرط القياس مساواة الفرع للأصل، وشرط مفهوم المخالفة أن لا يكون المسكوت عنه أولى ولا مساوياً فلا مفهوم إذاً مع المساواة، ولا قياس مع عدم المساواة. وأبدى والدي - رحمه الله - في تضعيفه وَجْهاً أحسن من هذا لا مزيد على بلاغته فقال: «للدقاق أن يقول: المفهوم يدل على الإباحة فيما عدا البر، والقياس إنما يدل على التحريم فيما شارك البر في المعنى كالأرز والحمص دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرهما. فغاية ما يفعل القياس حينئذ أن يخصص المفهوم. ولا بدع في تخصيص المفهوم بالقياس بل ولا في تخصيص المنطوق. وانظر نهاية السول ٢٣٦/٢.

(٤) لم ترد زيادة «إنه» في (هـ).

(٥) في (ر) زيادة «عنه».

(٦) في (هـ) «والرسل» وكذا (آ).

(٧) في (هـ) «أبو بكر».

وجوابه: منع المقدمتين، والثانية أشد منعاً[1].

(١٠) المسألة العاشرة:

أ - تعليق «الحكم» بإحدى صفتي الذات[2]: لا ينفى تعلقه بالأخرى.

وهو مذهب[3] أبي حنيفة، وابن سريج[4] والقاضي أبي[5] بكر، وإمام الحرمين[6] مِنّا.

---

(١) لأن غرض الإخبار عنه دون غيره فائدة. فحصر الفائدة في التخصيص غير مسلم. نهاية السول ٢/٢٣٦ وانظر المحصول ١/٤٧٥.

(٢) كقوله ﷺ «في سائمة الغنم زكاة» اللمع ٢٦.

(٣) في (هـ) «هذا هو مذهب».

(٤) هو أبو العباس أحمد بن عمرو بن سريج - بضم السين المهملة وفتح الراء المهملة وسكون الياء المثناة من تحت والجيم - البغدادي الفقيه الشافعي. ولد سنة ٢٤٩ هـ ببغداد وكان إماماً من أئمة المسلمين، وتولى القضاء بشيراز وكان يلقب بالباز الأشهب والأسد الضاري على خصوم المذهب.
له مؤلفات كثيرة بلغ عددها الأربعمائة مصنف. منها: «الخصال في الفروع» و «الرد على عيس بن أبان» و «الفروق في الفروع» و «كتاب العين والدين». مات سنة ٣٠٦ هـ ببغداد ودفن في حجرته.
انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الوسطى ١/٣٠ - ب وطبقات الأسنوي ٢/٢٠ وطبقات ابن هداية ٤١ - ٤٢ وتاريخ بغداد ٤/٢٨٧ وطبقات ابن السبكي ١/٢٨٨ وتهذيب الأسماء ٢/٢٥١ وتذكرة الحفاظ ٣/٣٠ - والشذرات ٢/٢٤٧ وصلة الطبري ١٢/٤٠ وتاريخ ابن الأثير ٨/٣٩ وطبقات الشيرازي ٨٩ وتاريخ ابن خلكان ١/٢٤ وتاريخ المسعودي ٤/٣٠٨ والمنتظم ٦/١٤٩ وتاريخ ابن كثير ١١/١٢٩ والنجوم الزاهرة ٣/١٩٤ والفهرست لابن النديم ٢٩٩ والفرق بين الفرق ١٥٨ وهامشها وطبقات العبادي ٦٢ وطبقات الحسيني ١١ ومرآة الجنان ٢/٢٤٦ - ٢٤٨ وروضات الجنات ١/٢٠٦ - ٢٠٨ والفكر السامي ٣/١٣١ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٦٠ وكشف الظنون ٥/٥٧، والكنى والألقاب ١/٣٠٦ و ٣/١٨٢ وهامش التبصير في الدين ٧٨، وظهر الإسلام ١/٢٢٤، وطبقات المراغي ١/١٧٥، وهامش شفاء الغليل ٣٤١، ومفتاح السعادة ٢/٢٨٨ - ٢٢٩، ٣١٣.

(٥) في الأصل «أبو بكر» وما أثبته أولى. لأنه وإن كان يجوز فيما اشتهر بالكنية أن يلزم حالة واحدة في جميع الحالات إلا أن صنيعه في - أبي حنيفة - يدل على أنه ملتزم بمشهور القاعدة.

(٦) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن الشيخ أبي محمد الجويني. المكنى بأبي المعالي، والملقب بضياء الدين، والمعروف بإمام الحرمين. الفقيه الشافعي. ولد سنة ٤١٩ هـ، أخذ العلم عن والده وأصبح إماماً في الأصول والفقه والكلام، ولقب بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربع سنين، وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب. من مصنفاته. «البرهان في أصول الفقه». و «النهاية في الفقه» و «مغيث الخلق في ترجيح مذهب الشافعي».
مات سنة ٤٧٨ هـ ومن أجمل ما رثى به:

قلوب العالمين على المقالي ... وأيام الورى شبه الليالي
أيثمر غصن أهل العلم يوماً؟ ... وقد مات الإمام أبو المعالي

ب ـ وقال الشافعي، وأبو الحسن الأشعري، وجمع من الفقهاء منا[1][2] ـ: إنه ينفيه[3].

لنا دلائل:

١ ـ **الأول**: لو دل على انتفاء الحكم عند الصفة الأخرى، لدل: إما بالمطابقة، وهو باطل: لأن انتفاء الحكم عند[4] إحدى الصفتين، ليس نفس ثبوته عند الأخرى[5].

أو: بالإلتزام[6]، وهو ـ أيضاً ـ باطل: لعدم استلزام الثبوت عند إحدى الصفتين، الإنتفاء[7] عند الأخرى.

له ترجمة في وفيات الأعيان ١/٤٠٧ والمنتظم ٩/١٨ وتاريخ ابن الأثير: ١٠/٥٣ وتاريخ ابن كثير ١٢/١٢٨ والنجوم الزاهرة ٥/١٢١ وطبقات الأسنوي ١/٤٠٩ ـ ٤١٢ وطبقات ابن هداية ١٧٤ ـ ١٧٦ وطبقات ابن السبكي ٣/٢٤٩ والشذرات ٣/٣٥٨ ودمية القصر ١٩٦ والتعليقات السنية ٢٤٦ وطبقات الحسيني ٦١ والوفيات لابن قنفذ ٢٥٧ والفكر السامي ٤/١٦١ وتبيين كذب المفتري ٢٧٨ ـ ٢٨٥ ومرآة الجنان ٣/١٢٤ ومفتاح السعادة ١/٤٤٠ و ٢/١٨٨ وتاريخ التشريع الإسلامي ٣٧٢ وكشف الظنون ٥/٦٢٦ والكنى والألقاب ٢/٥٤ وطبقات الأصوليين ١/٢٧٣ ـ ٢٧٥ وحاشية الأمير على مغني اللبيب ٢/٣١ ودستور العلماء ١/١٧٧ وتاريخ آداب اللغة لجرجي زيدان ٣/١٠٦.

(١) لم ترد زيادة «منا» في (آ): قال الأسنوي: ونقل الإمام فخر الدين عن إمام الحرمين «أنه ليس بحجة. . . . وهو غلط. فقد نص في البرهان على أنه حجة وجعله أقوى من مفهوم الشرط. ومثل بالسائمة ومطل الغنى. . . . قال: إلا أن تكون الصفة لا مناسبة فيها. كقولنا: الأبيض يشبع إذا أكل. فإنه كاللقب في عدم الدلالة. نهاية السول ٢/٢٣٧.

(٢) في (ر) وجميع الفقهاء منا. وكذا (هـ).

(٣) محل النزاع في هذه المسألة إذا لم يظهر لتعليق الحكم بالصفة المذكورة فائدة أخرى مغايرة لنفي الحكم عما عداها فإن ظهرت له فائدة كوقوعه جواباً عن سؤال، أو كون الصفة المذكورة هي الغالبة. فلا يدل على النفي باتفاق في المثال الأول وعند معظم الأصوليين في المثال الثاني.
انظر نهاية السول ١/٢٣٧ ومعه الإبهاج ٢٣٥.

(٤) في (ر) «عن» وكذا (آ).

(٥) في (آ) «. . . ثبوته للأخرى».

(٦) المراد بدلالة الالتزام هنا: دلالة اللفظ على لازم مسماه. واللازم أعم من الجزء والوصف فيشمل دلالة التضمن. الإبهاج ١/٢٤٨.

(٧) في (هـ) «للانتفاء» وكذا (ر).

٢ - **والدليل الثاني**[١] هو: أن الأمر المقيد بإحدى الصفتين، قد ورد[٢] مع انتفائه عند الأخرى[٣]. وقد ورد[٤] مع تحققه عند الأخرى، كما في قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾[٥].

و«الإشتراك» و«المجاز» خلاف الدليل[٦]: فيجب جعله[٧] في القدر المشترك، وهو: الثبوت عند الصفة المذكورة، مع عدم الدلالة على الحال: عند الصفة الأخرى.

واحتج المخالف، بوجوه:

١ - **أولها**: أن تخصيص الحكم بإحدى الصفتين، يدل عرفاً على انتفائه عند الأخرى. فيكون في اللغة كذلك.

أ - أما «الأول»، فلأن من قال: «الإنسان الطويل لا يطير» أعجب ذلك: لكون «القصير»[٨] كذلك. وهذا الإعجاب دليل إشعار التخصيص، بطيران القصير.

ب - وأما «الثاني»: فلأنه لولا ذلك يلزم[٩] النقل، وهو خلاف الأصل.

٢ - **الثاني**: أن «التخصيص» يستدعي فائدة، وانتفاء[١٠] الحكم - عند الصفة الأخرى - صلح فائدة، فيحمل عليه: تكثيراً لفوائد مقالة صاحب الشرع.

٣ - **والثالث**[١١]: أن «التخصيص» دليل علية[١٢] الوصف، لما مر. و[١٣] يلزم من عليته،

---

(١) في (هـ) زيادة «و».
(٢) في (ر) «يرد».
(٣) وهو متفق عليه. المحصول ١/٤٨٠.
(٤) في (ر) «يرد».
(٥) الآية ٣١ من سورة الإسراء قال ابن السبكي: والحق أن هذا ليس مما نحن فيه لأن دلالته على حرمة القتل عند انتفاء خشية الإملاق فهو من باب الأولى فهو من فحوى الخطاب لا من دليله. الإبهاج ٢/٢٣٨.
(٦) في (آ) «الأصل».
(٧) في (ر) و (هـ) زيادة «حقيقة» وكذا (آ).
(٨) في (ر) «لكون نقيضه» وفي (هـ) «القصر».
(٩) في (آ) «للزم».
(١٠) في (آ) «انتفابه».
(١١) في (آ) «للثالث» وكذا (هـ).
(١٢) في (ر) «دل عليه».
(١٣) في (آ) «فيلزم».

عدم ذلك الحكم: عند عدم[1] الصفة. لامتناع تعليل[2] الحكم الواحد بالنوع[3]، بالعلل المختلفة بالنوع[4].

(١) جواب الأول: أن «الإعجاب» ليس[5] لكون التخصيص مشعراً بطيران القصير، بل: لأن[6] عدم طيران الطويل واضح. فيكون التخصيص إيضاحاً[7] للواضح.

(٢) وجواب الثاني: أن[8] للتخصيص فوائد سوى انتفاء الحكم عند الصفة الأخرى.

لأن الحكم عند الصفة الأخرى[9]: إما غير واجب البيان، فيترك بيانه: إما لعدم عرفان الحاكم إياه، أو لعرفان السامع إياه، أو لعدم حاجة السامع إليه.

أو: واجب البيان، فيترك بيانه أيضاً[10]: إما لدلالة البيان الأول عليه كفى قوله[11]: ﴿... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا: أُفٍّ﴾[12]، على تحريم الضرب. أو لأنه يريد بيانه بنص خاص: ليكون أوكد. إذ لا يحتمل التخصيص[13]. أو لتفويضه ذلك إلى رأي المجتهد: لينال ثواب الإجتهاد.

---

(١) كلمة «عدم» ساقطة من (هـ).

(٢) في (ص) «تعلل» وكذا (هـ).

(٣) لم ترد زيادة «بالنوع في» (هـ).

(٤) لفظ «بالنوع» ساقط من (ر) و (آ).

(٥) لم ترد زيادة «ليس» في (هـ).

(٦) في (ر) «إن».

(٧) كلمة «إيضاحاً» مبتورة في (ر).

(٨) النون من «إن» مطموسة في (آ).

(٩) في (آ) «إن الحكم عند الأخرى...».

(١٠) في (ص) «فيترك أيضاً بيانه» وكذا (هـ).

(١١) في (آ) «قولنا».

(١٢) الآية ٢٣ من سورة الإسراء.

(١٣) لم ترد زيادة «إذ لا يحتمل التخصيص» في (ص).

(٣) وجواب الثالث: أن «الحكم الواحد بالنوع» جائز[1] تعليله بالعلل المختلفة.

«فرعان»:

١ - **أحدهما**: القائلون بالمفهوم اعترفوا: بأن[2] «المفهوم» ليس بحجة في آية الخلع[3]، وفي حديث النكاح بلاولي[4]. إذ الباعث على التخصيص فيهما: العادة[5]، لا نفي الحكم عند الصفة الأخرى.

٢ - **الثاني**: أن تخصيص الحكم بإحدى صفتي / جنس، ينفي الحكم - عند الثانية - عن ذلك الجنس.

وزعم بعض الفقهاء: أنه ينفى عن الأجناس كلها.

لنا «أن المفهوم»: نقيض المنطوق، فينفي ما أثبته المنطوق. لكن «المنطوق» أثبت الحكم - عند تلك الصفة - لذلك الجنس، فـ «المفهوم» ينفي عن ذلك الجنس.

إحتجوا: بأن «التخصيص» دليل علية الوصف، فيلزم انتفاء[6] الحكم مطلقاً: عند انتفاء ذلك الوصف.

جوابه[7]: أن «التخصيص» دليل علية وصف ذلك الجنس، لا مطلق الوصف.

(١١) **المسألة الحادية عشرة**[8]: في مقتضى الأمر المتكرر[9]:

---

(١) في (هـ) «جاز».

(٢) في (هـ) «أن».

(٣) هي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِما فَابْعَثُوا﴾. المحصول ٤٨٦/١ أو هي: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ كما في هامش (آ).

(٤) أعني قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل. فإن دخل بها فلها المهر. بما استحل من فرجها. فإن اشتجروا: فالسلطان ولي من لا ولي له» على ما في المحصول ٤٨٦/١ وهامشها.

(٥) لفظ «العادة» ساقط من (هـ).

(٦) في (هـ) «انتفاؤه».

(٧) في (آ) «وجوابه».

(٨) في الأصل «عشر» وإثبات التاء أولى. لأن العشرة إذا ركبت طابقت.

(٩) في (آ) «المكرر».

أ - «المأموران»[1] إن اختلفا: تعددا، ووجب أداؤهما: إما مجتمعين[2]: إن أمكن اجتماعهما، كقوله: «صم، صل».

أو مفترقين: إن امتنع اجتماعهما، إما عقلاً[3]: كالكون في مكانين. أو شرعاً: كالصلاة والصدقة.

وإن تشابها، فـ «المأمور»[4]: إما أن يقبل الزيادة، أو لا يقبلها.

وإن[5] قبلها: فإن لم ينعطف أحدهما على[6] الآخر: تعددا، إلا عند منع العادة[7] أو التعريف[8]: عند القاضي عبد الجبار[9]. وهو المختار.

ب - خلافاً لأبي الحسين: فإنه قال بالوقف[10].

لنا: أن «الأمر الثاني» لو حمل على مأمور آخر: لكان تجديداً[11] للحكم. ولو حمل على الأول: لكان تأكيداً. والأول أولى -

---

(١) في (هـ) «المأمور».

(٢) في (هـ) زيادة «أو مفترقين» وعبارة (ر) «... تعدداً ووجب مجتمعين إن أمكن...» وفي (آ) «... ووجبا إما مجتمعين».

(٣) في (ر) إن اجتمع امتناعهما عقلاً» وهو تصحيف.

(٤) في (آ) زيادة «به».

(٥) في (هـ) «فإن» وكذا (ر) و (آ).

(٦) في (ر) «عن».

(٧) كقول القائل لغيره: «اسقني ماء» «اسقني ماء» فإن العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الأكثر راجع المعتمد ١/١٧٤ والمحصول ١/٤٩٢.

(٨) في (هـ) زيادة «عنه». ومثال ما يمنع منه التعريف الحاصل بالأمر الثاني قول القائل لغيره: «صل ركعتين» فإنه إذا قال له بعد ذلك «صل الركعتين» انصرف إلى تلك الركعتين المذكورتين لأن لام الجنس تنصرف إلى العهد المذكور ولهذا حمل ابن عباس - رضي الله عنه - قول الله سبحانه ﴿**فإنّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً إنّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً**﴾ على أن العسر الثاني هو الأول. انظر المعتمد ١/١٧٤، والمحصول ١/٤٩٣.

(٩) فعند القاضي عبد الجبار لو قال «صل ركعتين صل ركعتين» لزمه الإتيان بأربع ركعات. مصيراً منه إلى أن الأمر الثاني لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين فكذلك إذا تقدمه أمر آخر لأن الاقتضاء لا يختلف. راجع الأحكام للآمدي ٢/١٧٢.

(١٠) راجع المعتمد ١/١٧٥ فقد قال هناك ما نصه: «والأشبه أن يقال في ذلك بالوقف» وانظر المحصول ١/٤٩٢.

(١١) في (هـ) «تحديداً» بالحاء وهو تحريف من الناسخ.

وإن انعطف: فإن لم يكن الثاني معرفاً: إقتضى التكرير. لامتناع عطف الشيء على نفسه. كقوله: «صل ركعتين، وصل[1] ركعتين».

وإن كان معرفاً، كقوله: «صل ركعتين، وصل الركعتين»[2]، فعند أبي الحسين: الوقف[3]. لأن العطف يقتضي المغايرة، ولام التعريف تقتضي[4] الإتحاد. فوجب التوقف.

وعندنا: أنه يتكرر، و«اللام» لا تعارض[5] «العطف»: لاحتماله الجنس.

وإن لم يكن «المأمور» قابلاً للزيادة ـ إما حساً: كالصوم[6] أو شرعاً: كالإعتاق ـ فـ «الأمران»: إما عامّان، أو خاصّان، أو أحدهما عام والآخر خاص.

فإن كانا[7] عامين أو خاصين: كان «الثاني» عين «الأول» [ويكون المراد منه: التوكيد.

وإن كان أحدهما عاماً، والآخر خاصاً ـ: فإن لم ينعطف أحدهما على الآخر، كان «الثاني» عين «الأول»[8]]. مراداً به التوكيد.

وإن انعطف ـ كقوله: «صم الأيام كلها، ويوم الجمعة» ـ فقال قوم: إن «العام» لم/ يتناول «الخاص». وإلا: امتنع العطف.

ولقائل أن يقول: ليس ترك ظاهر العموم: رعاية للعطف، أولى من ترك العطف: رعاية للعموم.

---

(١) الواو غير موجودة في (هـ) ووجودها ضروري لأن الكلام في حالة العطف ولم ترد زيادة «وصل ركعتين» الثانية في (ر).

(٢) في (ر) «صل ركعتين».

(٣) قال في المعتمد ١/١٧٦: «والأشبه أن يكون ذلك على الوقف لأنه ليس بأن يترك ظاهر العطف ويستعمل اللام على حقيقتها في تعريف العهد بأولى من أن يتمسك بظاهر العطف ويترك ظاهر اللام. وانظر المحصول ١/٤٩٤.

(٤) في (آ) «يقتضي».

(٥) في (ر) «لا يعارض» وكذا في (آ).

(٦) في الأصل «كصوم» وفي (هـ) «كصوم يوم» وكذا (ر) و(آ).

(٧) في (آ) «وكان» وهو خطأ.

(٨) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(ج) القسم الثاني
في المسائل المعنوية
والنظر في أمور أربعة[1]

(أ) **النظر الأول**: في «الوجوب».

والنظر إما في أقسامه، أو[2] أحكامه[3].

١ ـ أما «الأقسام»، فـ «الواجب» بحسب المأمور به[4]، ينقسم: إلى «معين» و«مخير».

وبحسب وقته: إلى «موسع»، و«مضيق».

وبحسب المأمور: إلى «عين» و«كفاية».

[وفي ذلك مسائل]:

(١) المسألة[5] الأولى:

قالت المعتزلة: الأمر بالأشياء على التخيير، يقتضي وجوب كلها على التخيير[6].

وقالت الفقهاء: الواجب واحد لا بعينه.

---

(١) في (آ) «ثلاثة».

(٢) في نسخة «إما» على ما في هامش (ص).

(٣) في (ر) «والنظر في أقسامه وأحكامه» وكذا (آ).

(٤) أي بحسب متعلق الوجوب وهو فعل المكلف.

(٥) في (ر) «مسألة».

(٦) لم ترد زيادة «على التخيير» في (ر).

ولا خلاف - في المعنى - بين الطائفتين[1]: لأن المعتزلة عنت بذلك: أنه لا يجوز الإخلال بكلها، ولا يجب الإتيان بكلها[2]، والخيرة[3] - في التعيين[4] - إلى المكلف[5]. وهو بعينه مراد الفقهاء[6].

بل[7] ههنا مذهب - ينسبه أصحابنا: إلى «المعتزلة» والمعتزلة: إلى[8] «أصحابنا». - وهو: أن الواجب واحد معين عند الله، غير معين عند الناس[9].

وهو باطل باتفاق الفريقين.

ويدل عليه: أن التخيير والتعيين لا يجتمعان، [و«التخيير» ثابت: فينتفي «التعيين».

---

(١) في (هـ) «الفئتين».

(٢) قال أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٨٤: «فأما معنى قولنا: إن الأشياء واجبة على البدل. فهو أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره لتساويها في وجه الوجوب».

(٣) في (آ) «الخيرة».

(٤) في (ر) «التعين».

(٥) في (ر) «التكلف».

(٦) وإلى كون الخلاف لفظياً ذهب الإمام الرازي وإمام الحرمين وهو مبني على تفسير أبي الحسين المذكور وهناك تفسير آخر لمراد المعتزلة: وهو أن الآتي بها يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات وعلى هذا التفسير يكون الخلاف معنوياً. وعليه العضد وابن الحاجب قال السعد: وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الأداء. راجع المستصفى ١/٦٧ واللمع ص ٩ والتبصرة للشيرازي - القسم الثاني أ - ص ٦٦ وما بعدها حسن هيتو والأحكام للآمدي ١/٩٥ والمحصول ١/٤٩٩ والكاشف ٢/٣٦، على ما في هامش المحصول ١/٤٩٩ وحاشية السعد على شرح العضد على المنتهي ١/٢٣٦ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/١٧٧ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني ونهاية السول ١/٥٤ ومعه الإبهاج وسلم الوصول ١/١٣٧ - وما بعدها.

(٧) في (ر) «بلى».

(٨) لفظ «إلى» مطموس في (آ).

(٩) هذا هو المذهب الثالث في المسألة. ويسمى قول التراجم لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة فكأن كل فريق من الفريقين يرجم صاحبه بهذا القول. راجع المعتمد ١/٨٧ والمحصول ١/٥٠٠ ونهاية السول ١/٥٤ ومعه الإبهاج ٥٧ وجمع الجوامع ١/١٧٧ والتحرير بشرح التقرير والتحبير ٢/١٣٤ وسلم الوصول ١/١٤١.

وإنما قلنا: «إنهما لا يجتمعان»[1]]، لأن «التخيير» يستلزم جواز/ ترك كل واحد منهما[2]. و«التعيين» يستلزم عدم جواز ترك المعين.

وجواز ترك كل واحد، مع عدم جواز ترك كل[3] واحد - متنافيان.

وإنما قلنا: «إن التخيير ثابت»، لانعقاد الإجماع على ذلك في خصال الكفارة.

فإن قيل: لا نسلم أن «التخيير» ينافي «التعيين»، لجواز أن يعلم الله تعالى: أن المكلف لا يختار إلا الواجب.

سلمناه، لكن[4]: لا نسلم أن «التخيير» ينافي «التعيين»[5] لجواز أن يعين الله ما يختاره المكلف.

سلمناه، لكن: لم لا يجوز أن يكون سقوط الواجب المعين - عند اختيار غيره - على طريق الرخصة؟.

فجواب[6] الأول: أنا بينا التنافي بين «التخيير» و«التعيين»، فاندفعت المطالبة.

وجواب الثاني: أن «الوجوب» متحقق قبل اختيار المكلف بالإجماع.
فمحل «الوجوب»: إما «الكل على التخيير»، وهو المطلوب.

أو: «واحد لا بعينه»، وهو محال: لعدم وجوده من حيث هو كذلك.

أو: «معين»، ولا اختيار للمكلف. فلا يكون له مدخل في التعيين[7].
و[الجواب] عن الثالث: أن الآتي بخصلة من الخصال الثلاثة[8] آت بالواجب، وخارج عن العهدة/ بالإجماع.

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (آ).
(٢) في (ر) «منها».
(٣) لم ترد زيادة «كل» في (هـ) ولا في (ر) و (آ).
(٤) في (آ) «ولكن».
(٥) في (آ) «أن التعيين ينافي التخيير» ومثله في (هـ).
(٦) في (ص) «وجواب» وكذا (هـ) و (آ) وفي (ر) «جواب».
(٧) في (آ) في التعين.
(٨) في (هـ) «الثلاث» وكذا (ر) و (آ) وهو أحسن لأن المعدود مؤنث.

والآتي بغيرها تارك للواجب بالإجماع، فلا يكون ذلك إسقاطاً للفرض بأداء غيره.

واحتجوا على تعيين[1] الواجب، بوجوه:

١ ـ **أولها**: أن المكلف إذا أتى بالكل: فإما أن يسقط عنه الفرض بالكل، فيكون الكل واجباً على التعيين. وهو باطل.

أو: بكل واحد، فيجتمع على أثر واحد عدة مؤثرات.

أو: بواحد غير معين، ولا وجود له. فلا يكون علة للأمر المعين.

أو: بواحد معين، وهو المطلوب.

٢ ـ **وثانيها**: أن «الوجوب» إما أن يكون في[2] الكل، أو في كل واحد. وذلك ينفي الواجب المخير.

أو: في واحد غير معين، وهو[3] محال: لعدم غير[4] المعين وامتناع «الوجوب» في المعدوم.

أو: في واحد معين، وهو المطلوب.

٣ ـ **وثالثها**: أنه إذا أتى بالكل، فثواب الفرض: إما على الكل، أو كل واحد. وذلك يجعل الكل واجباً على التعيين.

أو: على واحد غير معين، وهو باطل: لأن «استحقاق الثواب» أثر معين، يستدعي[5] مؤثراً معيناً.

أو: على واحد معين، وهو المطلوب[6].

---

(١) في (هـ) «تعين».

(٢) لم ترد زيادة «أن يكون» في (ر) ولا في (آ).

(٣) في (هـ) «وذلك».

(٤) في (هـ) «الغير».

(٥) في (آ) «فيستدعي».

(٦) في (آ) زيادة «ورابعها أنه إذا ترك كلها فإما أن يعاقب على الكل فيلزم إيجاب الكل أو على واحد غير معين وهو محال لأن استحقاق العقاب أثر وجودي فيستدعي مؤثراً معيناً أو على واحد معين وهو المطلوب».

واحتج الفقهاء على أن الواجب واحد لا بعينه:

بأن من اشترى صاعاً من صبرة[1]، إستحق[2] صاعاً غير معين.

وكذلك: من طلق[3] إحدى نسائه: طلقت[4] واحدة لا بعينها.

وجواب الأول: أن المكلف يخرج عن العهدة بكل واحد، واجتماع الأسباب على أثر واحد - في الشرعيات - ليس يمتنع: لأن «الأسباب الشرعية» علامات، لا موجبات.

و[الجواب] عن الثاني: أن «الوجوب» في الكل على التخيير لا بمعنى أنه بعد الإتيان بكلها، يلزمه الإتيان بكلها. بل بمعنى: أنها كانت - قبل الإتيان بها - صادقاً عليها: أنه لا يجوز الإخلال بكلها، ولا[5] الإتيان بكلها. والتعيين إلى المكلف[6].

وعن الثالث: أنه[7] يستحق ثواب الواجب، على أكثرها ثواباً.

وعن الرابع: أنه يستحق العقاب على أقلها عقاباً.

والجوابان ضعيفان: لأن ذلك يوجب تعيين الواجب.

بل[8] الصواب: أنه يستحق الثواب على فعل أمور: ليس له ترك كلها، ولا يجب عليه فعل كلها.

---

(1) في المصباح ١/٥٠٧: «والصبرة من الطعام جمعها صبر. مثل غرفة وغرف. وعن ابن دريد. اشتريت الشيء صبرة. أي: بلا كيل ولا وزن.

(2) في (هـ) «استوجب» وكذا (ر) و (آ).

(3) في الأصل زيادة «عن» ولا حاجة إليها بل إن وجودها يجعل العبارة ركيكة.

(4) ضبطت في الأصل هكذا «طلقة واحدة» وهو خطأ لأن المقصود أن من طلق إحدى نسائه ولم يعين وقع الطلاق على إحداهن لا بعينها وليس المقصود أن الواقع طلقة واحدة لا بعينها.

(5) في (آ) زيادة «يجب».

(6) في المحصول ١/٥٠٧: «وعن الثاني إن أردت بقولك: هي واجبة كلها أنه يلزم فعلها بعد أن صارت مفعولة فذلك محال وغير لازم. ولا يبقى بعد هذا إلا أن يقال: إنها قبل دخولها في الوجود. هل كانت بحيث يجب تحصيلها إما على الجمع أو على البدل؟. بمعنى أنها بعد وجودها يصدق عليها أنها كانت قبل وجودها بحيث يجب تحصيل أي واحد منها اختار المكلف بدلاً عن صاحبه.

(7) لفظ «أنه» مطموس في (آ).

(8) في (هـ) زيادة «الجواب».

[وكذلك: يستحق العقاب على ترك أمور: ليس له ترك كلها، ولا يجب عليه فعل كلها[1]].

وجواب الفقهاء: أن[2] العاقد على صبرة[3]، تناول عقده كل واحد[4] من صيعان الصبرة: لعدم أولوية بعضها بالتناول. ولكن[5] يتعين حقه في واحد، بتعيينه.

وكذا الكلام: في مسألة «الطلاق» و«العتاق».

«**فرع**»: الأمر بالأشياء قد يكون على الترتيب، ويحرم الجمع تارة، كأكل المباح والميتة. ويباح تارة: كالوضوء والتيمم[6]. ويستحب تارةً[7]: كالخصال في كفارة الفطر.

وقد يكون[8] على البدل، والحال كالأولى[9][10].

(٢) المسألة الثانية:

«الفعل» إما أن يزيد على الوقت. والتكليف به لا يجوز إلا إذا جوزنا تكليف المحال، أو يكون الغرض منه[11] وجوب القضاء.

أو: مساوياً له[12]، كصوم يوم. ولا نزاع في جوازه.

---

(١) ما بين القوسين فيه طمس في بعض كلماته في (آ) «لأنه مثبت بالهامش.
(٢) لفظ «إن» ساقط من (ر).
(٣) في النسخ الأربع «صاع».
(٤) في (آ) «صاع».
(٥) في (آ) «لكن».
(٦) هذا المثال فاسد لأن التيمم مع وجود الماء لا يصح والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً لكونه تلاعباً. نهاية السول ١/٦٠ ومعه الإبهاج.
(٧) لفظ «تارة» ساقط من (هـ) و (ر).
(٨) في (ر) «تكون».
(٩) في (آ) «كالأول».
(١٠) مثال تحريم الجمع ـ في حالة الأمر بالأشياء على سبيل البدل ـ تزويج المرأة من كفئين، ومثال الإباحة: ستر العورة بثوب بعد ثوب. ومثال الندب: الجمع بين خصال كفارة الحنث. المحصول ١/١٥٠ وهامش (آ).
(١١) في (آ) «فيه».
(١٢) لم ترد زيادة «له» في (هـ) وفي (آ) «ومساوياً له».

أو: ينقص[1] عنه[2]. واختلفوا فيه:

١ - فمنهم: من جوزه.

٢ - ومنهم: من أباه[3].

٣ - ومنهم: من فرق[4].

أ - فقال قوم من أصحابنا: الوجوب مخصوص بأول الوقت، والإتيان في آخر الوقت قضاء.

ب - ومنهم: من خصص الوجوب بآخر الوقت، وقال[5]: الإتيان به في أول الوقت تعجيل. وهم الحنفية.

جـ - وقال الكرخي: الآتي به في أول الوقت، إن بقي على صفات التكليف إلى آخر الوقت: كان فرضاً، وإلا: كان[6] نفلاً[7].

والمجوزون اختلفوا في كيفية جواز الترك:

(١) فقال الأكثرون: يجوز[8] الترك بشرط العزم على الإتيان، وهو بدل عن الواجب.

(٢) وقال أبو الحسين البصري[9]: يجوز الترك في أول الوقت، من غير استبداله بالعزم[10]. وهو الحق.

---

(١) في (ر) «منه» وعبارة (هـ) «أو أنقص منه».

(٢) وهو ما يعرف بالواجب الموسع. المحصول ١/٥١٤.

(٣) وزعم أن الوقت لا يمكن أن يزيد على الفعل. المرجع السابق.

(٤) في (هـ) «هم فرق» وفي (آ) «وهو فرق».

(٥) في (هـ) «وقالوا».

(٦) في (آ) «لكان».

(٧) وللكرخي - في المسألة - رأي آخر حكاه عنه الشيخ أبو عبد الله مفاده: أن المصلي إذا أدرك آخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطاً للفرض قال أبو الحسين البصري: وهذا أشبه من الحكاية الأولى. انظر المعتمد ١/١٣٥.

(٨) في (ر) «بجواز».

(٩) لم ترد زيادة «البصري» في (ر) ولا (آ).

(١٠) راجع المعتمد ١/١٤١.

لنا: أن «الأمر» إذا تعلق بالوقت: وجب، وكان[1] في كله. أما «الوجوب»: فقضية للأمر.

وأما «كونه في كله»: فلأن نسبة الأمر إلى آخر الوقت واحدة، فلا يختص الوجوب بجزء: لامتناع الترجيح. فإما: أن لا يجب في كله، وهو خلاف الإجماع ومقتضى الأمر. وإما: أن يجب في كله، وهو المطلوب.

قالت الحنفية: لو وجب في أول الوقت: لامتنع تركه، ولا يمتنع تركه: فلا يجب.

لا يقال: إن ذلك ليس بترك، بل هو تأخير.

أو يقال[2]: إنه ترك إلى بدل، وهو: العزم على الإتيان[3] لأنا نجيب عن الأول: بأن[4] ذلك ترك بالنسبة إلى أول الوقت.

وعن الثاني: أن «العزم» لا يكون بدلاً عن الواجب، لوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أنه لو كان بدلاً، لسقط الواجب. لأن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة، فإذا كان العزم بدله: فقد أدى الواجب فوجب سقوطه.

٢ ـ **وثانيهما هو**: أنه إذا عزم في أول الوقت، ففي الثاني: إما أن يجب العزم، أو لا يجب.

فإن لم يجب: فقد صار الواجب متروكاً مطلقاً، وهذا[5] خلف.

وإن وجب: فهو محال، لأن البدل يتبع[6] الأصل. لكن الأصل واجب: مرة فالبدل كذلك.

---

(١) في (آ) «فكان».

(٢) في النسخ الأربع «يقول».

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (آ) وكذا (هـ) و (ر).

(٤) في (آ) «إن».

(٥) في (هـ) «هذا».

(٦) في (آ) «تبع».

والجواب: أن «الواجب الموسع» - /في التحقيق - راجع إلى «الواجب المخير» لأن «الفعل» واجب الأداء في الوقت: إما أوله، أو وسطه، أو آخره. والمكلف مخير في ذلك، وإليه التعيين. فاندفع[١] المحذور.

«فرع[٢]»: الواجب الموسع قد يكون وقته العمر: كأداء المنذورات[٣]، وقضاء الفوائت[٤].

ثم لا يجوز تركه مطلقاً، وإلا: لم يكن واجباً.

ولا إلى غاية مجهولة، وإلا: لكان تكليفاً بالمحال. بل إلى غاية معينة يغلب على الظن أنه لا يفوت.

فإذا غلب على الظن أنه لو أخر فات، لعلامة[٥]: كمرض أو كبر، وجب الأداء حينئذٍ.

(٣) المسألة الثالثة:

«أمر الكل»: قد يكون لكل واحد، وقد لا يكون.

و«الأول»: قد يكون فعل[٦] واحد شرطاً لفعل الباقين[٧] كصلاة الجمعة.

وقد لا يكون: كسائر الفرائض.

و«أمر الكل» - إذا لم يكن لكل واحد - هو: «الفرض بالكفاية»[٨].

---

(١) في (ر) «واندفع».

(٢) المفرع عليه القول بثبوت الواجب الموسع. نهاية السول ١/٦٥ ومعه الإبهاج ٦٤.

(٣) في (هـ) «المندوبات».

(٤) محل كون العمر كله وقتاً لقضاء الفوائت إذا فاتت بعذر على الصحيح. أما إذا كان فواتها تهاوناً وكسلاً فالصحيح وجوب قضائها على الفور. نهاية السول ١/٦٥ ومعه الإبهاج ٦٤.

(٥) في (آ) «بعلامة».

(٦) في (آ) «زيادة كل».

(٧) في (ر) «الباقي».

(٨) عرف ابن السبكي فرض الكفاية بقوله: مهم يقصد حصوله من غير نظير بالذات إلى فاعله. قال الجلال: أي يقصد حصوله في الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة أنه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني. كصلاة الجنازة والأمر بالمعروف، ودنيوي كالحرف والصنائع.

وذلك: إذا كان الغرض[1] حاصلاً بفعل الواحد[2]، كحراسة المسلمين بالجهاد.

و«التكليف» به[3] منوط بالظن:

١ - فإن ظنت طائفة أن غيرها فعلته: لم يجب عليها.

٢ - وإن ظنت أنها لم تفعله: وجب عليها[4].

٣ - وإن ظن كل طائفة أن غيرها لم تفعله[5]: وجب على كل طائفة.

٤ - وإن ظن كل طائفة أن غيرها فعلته: سقط عن كل طائفة[6].

= وخرج فرض العين فإنه منظور بالذات إلى فاعله. حيث يقصد حصوله من كل عين. أي واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي ﷺ. فيما فرض عليه دون أمته.

وعرف الفرض العيني بأنه: الذي يوجه فيه الطلب اللازم إلى كل واحد من المكلفين بعينه. بحيث إذا تركه هو اثم واستحق الذم. وحينئذ يكون الفرق بين الفرض العيني والفرض الكفائي: هو أن الفرض الكفائي يقصد فيه حصول الفعل قصداً أولياً، والفاعل قصداً تبعياً. وأما الفرض العيني: فإن الفاعل مقصود فيه قصداً ذاتياً.

هذا: وقد اختلف العلماء في أي الفرضين أفضل؟ ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني وإمام الحرمين وأبوه إلى أن الفرض الكفاية أفضل من فرض العين. لأنه يصان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهدته جميع المكلفين. عن الإثم المترتب على تركه. بخلاف فرض العين فإنه إنما يصان بالقيام به عن الإثم القائم به فقط قال الجلال: والمتبادر إلى الأذهان وإن لم يتعرضوا له فيما علمت أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف في الأغلب.

كما اختلفوا أيضاً في أن هل المخاطب بفرض الكفلية كل المكلفين أم أن المخاطب به بعضهم؟ وهل هذا البعض معين أم مبهم؟ واختلفوا أيضاً في أن الفرض الكفائي هل يتعين بالشروع فيه أم لا؟.

والتقسيم المذكور للفرض يأتي أيضاً في السنة فإنها تنقسم إلى سنة عينية. كصلاة الضحى. وسنة كفائية. كتشميت العاطس وابتداء السلام. والفرق بينهما كالفرق بين الفرض العيني والفرض الكفائي، والخلاف في المخاطب بالسنة الكفائية في تفضيلها على العينية وفي تعيينها بالشروع كالخلاف في الفرض الكفائي. وللوقوف على تفاصيل هذه المسئلة انظر جمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ١٨٢/١ وما بعدها ونهاية السول ٦٦/١ ومعه الإبهاج ٦٥ وأصول الفقه لأبي زهرة ٣٥.

(١) في (ر) «الفرض».

(٢) في نسخة «واحد» على ما في هامش (ص).

(٣) لفظ «به» ساقط من (آ).

(٤) عبارة (آ) و «وإن ظن طائفة أن غيرها لم يفعله وجب عليها».

(٥) في (آ) «لم يفعله».

(٦) لأن حصول العلم لكل طائفة بأن غيرها هل فعل أم لا؟ أمر متعذر. بخلاف حصول الظن بذلك فإنه أمر ممكن فاكتفى به. قال ابن السبكي: ولك أن تقول: الوجوب على الكل معلوم. فلا يسقط إلا بالعلم وليس فيه تكليف بما لا يمكن لأن الفعل يمكن فيه حصول العلم.

الإبهاج ٦٦/١ وانظر المحصول ٥٢٨/١.

(ب) النظر الثاني: في أحكام الواجب.

[وفيه مسائل[1]]:

(١) المسألة الأولى:

أ - ما لا يتم الواجب إلا به، واجب[2]: /إن كان الأمر مطلقاً[3] والشرط مقدوراً.

ب - وقالت الواقفة[4]: «مقدمة الواجب» إن كانت سبباً[5] له: وجب[6]، وإن كانت شرطاً[7]: لم يجب[8].

لنا: «أن الفعل» واجب في كل حال، فيجب شرطه.

---

(١) وردت في (آ).

(٢) وهو المذهب المختار عند أكثر العلماء وهناك مذاهب أخرى. ومن رام الوقوف عليها راجع المعتمد ١٠٢/١ - ١٠٦ والأحكام للآمدي ١٠٣/١ - ١٠٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ١٩٣/١ وما بعدها ونهاية السول ٧٠/١ ومعه الإبهاج.

(٣) المراد بالمطلق ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه وجوده وإن كان مقيداً بما يتوقف عليه وجوبه كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ فإن وجوب الصلاة مقيد بما يتوقف عليه ذلك الوجوب وهو الدلوك. وليس مقيداً بما يتوقف عليه وجود ـ الواجب وهو «الوضوء والاستقبال» ونحوهما. حاشية البناني على الجلال المحلى ١٩٣/١ وانظر المستصفى ٧١/١ والأحكام للآمدي ١٠٣/١ والمحصول ٥٣١/١ وسلم الوصول ١٩٨/١ والإبهاج ٦٩/١.

(٤) في (آ) «الواقفية» وكذا (ر).

(٥) السبب: لغة: اسم لما يتوصل به المرشد إلى المقصود واصطلاحاً ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدم العدم لذاته. راجع التعريفات ٦٢ وتنقيح الفصول ٨١ ونهاية السول ٧٠/١ والمصباح ٤٠٠/١. ومختار الصحاح ص ٣٠٣ ومختار القاموس ٢٨٦.

(٦) في (ر) و (هـ) «وجبت».

(٧) الشرط: هو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. انظر التعريفات ٦٧ وتنقيح الفصول ٨٢ ونهاية السول ٧٠/١.

(٨) في (ر) «لم تجب» وكذا (آ).

أما «وجوب الفعل في كل حال»: فلإطلاق الأمر وعدم اختصاصه بوقت وجود[1] الشرط.

وأما «أنه إذا كان كذلك وجب تحصيل الشرط»: فلأنـه[2] لو لم يجب تحصيله: لكان التكليف بالمشروط - مع عدم الشرط - تكليفاً بالمحال.

فإن قيل: الأمر وإن كان مطلقاً، ولكن[3]: تخصيصه بوقت وجود الشرط، غـايته أن يقال: إنه خلاف الظاهر.

لكن: إيجاب المقدمة - مع عدم اقتضاء، الأمر[4] إياها - أيضاً، خلاف الظاهر.

فجوابه[5] أن التخصيص بوقت وجود الشرط، خلاف الظاهر: لاقتضائه الإيجاب في كل وقت.

ولكن: إيجاب المقدمة ليس خلاف الظاهر، فإن الأمر لا ينفي إيجابها.

---

(١) في (ص) «وجوب».
(٢) الفاء غير موجود في النسخ الأربع وجوده ضروري لأن الجواب لا يصلح لمباشرة الأداة.
(٣) في (آ) «لكن».
(٤) لفظ «الأمر» مطموس في (آ).
(٥) في (هـ) «وجوابه» وفي (ص) «جوابه» وكذا (ر) و (آ).

تقسيم[1]

«مقدمة الواجب»: قد تكون[2] كالطريق إلى الواجب، إما عقلاً: كنصب السلم، /لصعود السطح. أو شرعاً: كالوضوء للصلاة.

وقد لا تكون[3]، وهي على وجهين:

١ - **أحدهما**: أن يكون الواجب مشتبهاً بالغير، فيجب ذلك الغير. كمن نسي صلاة من الخمس: فإنها تجب.

٢ - **والثاني**: أن يكون الواجب لا يمكن أن يفعل إلا مع فعل ذلك الغير. كستر شيء من الركبة، لستر[4] الفخذ.

«**فروع**»:

١ - **أحدها**: إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية، حرمتا.

وقال قوم: حرمت الأجنبية، دون المنكوحة.

---

(١) عبر الإمام الرازي عن هذا بفرع وعبر القاضي البيضاوي بـ (تنبيه) وعبر إمامنا الأرموي بـ (تقسيم) ولكل وجهة. فوجهة من عبر بتقسيم: هو أن مدلول التقسيم: إظهار الشيء الواحد على وجوه مختلفة وهذا المعنى متحقق هنا، ووجهة من عبر بفرع: أن المراد من الفرع: ما كان مندرجاً تحت أصل كلي. وما هنا كذلك لأن كل قسم من الأقسام المستفادة من هذا التقسيم مندرج تحت الأصل المذكور. وهو: «ما لا يتم الواجب إلا به واجب». ووجهة من عبر بتنبيه: أن المراد من التنبيه: ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الإجمال. وهاهنا كذلك. لأن توقف الشيء على مقدمته أعم من كونه يتوقف عليها من جهة الوجود أو من جهة العلم بالوجود. إما شرعاً أو عقلاً. وحيث لم يكن هذا منصوصاً عليه بخصوصه فقد لا يتفطن إليه الناظر - ناسب التعبير بالتنبيه. راجع نهاية السول ١/٧٢، ومعه الإبهاج.

(٢) في (آ) «يكون».

(٣) في (ص) «لا يكون» وكذا (ر) و (آ).

(٤) في (ر) «يستر».

وهو خطأ: لوجوب الكف عنهما، وهو معنى الحرمة، وإن كانت في الأجنبية: لكونها أجنبية، وفي المنكوحة: للإشتباه.

٢ ـ **وثانيها**: إذا قال لزوجتيه: «إحداكما طالق» ولم يعين ـ فيحتمل أن يحل وطؤهما: لأن الطلاق معين[١] يستدعي محلاً معيناً للوقوع فيه وإذ لا يتعين[٢]: فلا وقوع[٣] إلى وقت البيان. فتحلان بالأصل.

ويحتمل أن يقال: «حرمتا عليه»، تغليباً للحرمة.

لا يقال: إنه سبحانه يعلم البائن بعينها، فتتعين[٤]: لوقوع الطلاق عليها.

وجوابه: أنه يقال[٥]: يعلم[٦] الأشياء كما هي، والتي لم يعينها الزوج[٧]: لا يعلمها معينة، وإلا: كان[٨] جهلاً[٩].

٣ ـ **وثالثها**: أن[١٠] الزائد على قدر ما ينطلق عليه الإسم: من الواجب الغير المقدر، كمسح الرأس، هل يوصف بالوجوب؟:

أثبته قوم ـ وهو خطأ: لأنه لو كان واجباً، لما جاز تركه.

---

(١) في (هـ) «فـ» «يستدعي» وكذا (آ).
(٢) في (آ) «لا تعين».
(٣) لأن الموجود قبل التعيين ليس هو الطلاق بل أمراً له صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان به. انظر المحصول ٥٣٧/١.
(٤) في (ص) «فيتعين».
(٥) لفظ «يقال» ساقط من (هـ).
(٦) في (ر) «لا يقال إنه سبحانه يعلم التي بعينها فتتعين... لأنا نقول إنه سبحانه يعلم الأشياء.. ومثله في (آ).
(٧) في (هـ) زيادة «بعد».
(٨) في (آ) «لكان».
(٩) في هامش (آ) «وفيه نظر للفرق بين علم الله بما يعين الزوج ولم يعين وبما عين ولم يعين».
(١٠) في (هـ) لفظ «أن» ساقط من (هـ) و (آ).

(٢) المسألة الثانية:

الأمر بأحد النقيضين، نهي عن الآخر[١].
خلافاً للمعتزلة، وأكثر أصحابنا[٢].

لنا: أن عدم أحد النقيضين، لازم لوجود الآخر[٣]. فاللفظ الدال[٤] على وجود أحدهما بالمطابقة، يدل[٥] بالإلتزام على عدم الآخر. (و)[٦] هو المراد من قولنا: إنه نهي عن الآخر.

إحتجوا: بأن الآمر بالشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه. ولا نهي مع الغفلة.

جوابه[٧]: لا نسلم إيجاب الشيء مع الغفلة، عن الإخلال به. كيف[٨]: و«المنع من الترك» أحد أجزاء الوجوب؟.

بل[٩] موارد[١٠] الوجودية يجوز أن تكون مغفولة[١١]. وهي - عندنا - غير منهية بالذات.

---

(١) عبارة المحصول ١/١٥٤: «المسألة الثانية. في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. ثم قال الإمام: اعلم أنا لا نريد بهذا أن صيغة الأمر هي صيغة النهي. بل المراد: أن الأمر بالشيء دال على المنع من نقيضه بطريق الالتزام.

(٢) للوقوف على مذاهب الأصوليين في هذه المسألة ومعرفة المختار منها وثمرة الخلاف. راجع المعتمد لأبي الحسين البصري ١/١٠٦ - ١٠٨ واللمع للشيرازي ص ١٠ والمسوّدة ص ٤٩ ونهاية السول ١/٧٦ - ٨٠ ومعه الإبهاج والمستصفى ١/٨١ والمنخول ١١٤ - ١١٥ والتبصرة للشيرازي - القسم الثاني - أ ص ٨٥ وما بعدها وتنقيح الفصول ١٣٥ - ١٣٦ وإرشاد الفحول ١٠١ - ١٠٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٨٥ وما بعدها والأحكام للآمدي ٢/١٥٩ وما بعدها وسلم الوصول ١/٢٢٢.

(٣) في (هـ) «الثاني».

(٤) في (ر) «دال».

(٥) في (هـ) «دال».

(٦) وردت في (ر) و (آ).

(٧) في (هـ) «بزيادة و».

(٨) في (هـ) زيادة (و).

(٩) في (هـ) «بلى» وكذا (ر).

(١٠) في (هـ) موارده وكذا (ر) و (آ).

(١١) في (آ) «... يكون مغفولاً عنها».

سلمنا إمكان الغفلة عن النقيض، عند الأمر بالآخر[1].

ولكنها لا تنافي[2] النهي، كما أن «الأمر بالشيء مطلقاً» أمر بما لا يتم إلا به، وإن كانت الغفلة قد تقع عنه.

(٣) المسألة الثالثة:

الوجوب لا يتوقف على العقاب على الترك.

خلافاً للغزالي[3].

لنا: أنه لو وجب العقاب على ترك الواجب، لما جاز العفو عن أصحاب الكبائر: لتركهم الواجب.

والجواز ثابت[4] عندنا[5]: فالعقاب على ترك الواجب، غير واجب.

---

(١) لم ترد زيادة «بالآخر» في (ر).

(٢) في (آ) «لا ينافي».

(٣) عرف الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ الواجب بأنه «ما ورد اللوم على تركه أو بما يعصى تاركه. وذكر أن هذا التعريف هو الذي يجب أن يعرف به الواجب. وانتقد تعريف من عرفه بأنه: ما يستحق العقاب على تركه. بأن الرب ـ سبحانه. يتعالى عن أن يستحق عليه ثواب أو عقاب.
كما انتقد تعريف من عرفه بأنه: ما ورد الوعيد على تركه ـ بأنه لو ورد الوعيد على تركه قطعاً لكان لا يتوقع المغفرة والعفو. ويؤخذ من هذا أن الإمام لا يقول بتوقف الوجوب على العقاب على الترك وما نسب إليه من القول بذلك لم يصرح به في كتابيه المنخول والمستصفى ولعل من عزا إليه هذا القول أخذه من قوله في المستصفى ٦٦/١: «وقد قال القاضي: لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب فالوجوب إنما هو بإجابة لا بالعقاب وهذا فيه نظر لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب إذ لا نعقل وجوبا إلا بأن يترجح فعله على تركه بالإضافة إلى أغراضنا ـ فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً. فالإمام لا ينازع في أن الوجوب يتحقق بدون التوعد بالعقاب على الترك وإنما أراد أن يضع علامة مميزة تميز الواجب عن الجائز والمندوب. وتلك العلامة هي اللوم على الترك أو العصيان بالترك. يدل على ذلك تعريفه السابق للواجب. والله أعلم. راجع المنخول ١٣٦ والأحكام للآمدي ٩٢/١ والمسودة ٤١ وتنقيح الفصول ١٤٩.

(٤) في نسخة «والعفو جائز» على ما في هامش (آ).

(٥) في (هـ) «على مذهبنا».

إحتج[1] الغزالي: بأن الوجوب لا يتحقق إلا عند المنع من الترك، والمنع لا يتحقق إلا/ بالعقاب[2] على الترك.

جوابه[3]: أن «المنع من الترك» يتحقق بمجرد الذم، [دون العقاب على الترك[4]].

(٤) المسألة الرابعة:

الوجوب إذا نسخ: بقي الجواز.
خلافاً للغزالي[5].
لنا: أن الموجب للجواز - سليماً عن المعارض - موجود، فثبت الجواز.

أما «الموجب»، فهو: الأمر الموجب للوجوب. فإنه موجب للجواز: ضرورة أن الجواز جزء من الوجوب[6]، والمقتضى للكل مقتضى للجزء.

وأما «السلامة عن المعارض»، فلأن المعارض هو: نسخ الوجوب. وأنه غير ناف للجواز: لجواز ارتفاع الوجوب بانتفاء الحرج عن الترك، مع بقاء جواز الفعل.

---

(١) في (هـ) زيادة (و).
(٢) في (آ) «ولا منع إلا بالعقاب».
(٣) في (هـ) «وجوابه».
(٤) ما بين القوسين غير وارد في (ر) ولا (آ).
(٥) الخلاف في هذه المسألة في مقامين:
١ - المقام الأول: في أن الدليل الدال على الوجوب هل يبقى دالاً على الجواز بعد نسخ الوجوب؟ قال الجمهور: إن دلالته باقية، وقال الغزالي: إنها غير باقية ويرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب.
٢ - المقام الثاني: في بقاء الجواز. فعند الجمهور يبقى الجواز بقطع النظر عما كان قبل الوجوب وعند الإمام الغزالي يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة.
وللاطلاع على مزيد من التفصيل في هذه المسألة: انظر المتسصفى ١/٧٣، والمنخول ١١٩ والمحصول ١/٥٤٦، وتنقيح الفصول ١٤١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/١٧٣ - ١٧٥ ونهاية السول ١/٨١ ومعه الإبهاج ٨٠ وسلم الوصول ١/٢٣٦ - ٢٣٨.
(٦) لأن الجواز عبارة: عن رفع الحرج عن الفعل. والوجوب عبارة: عن رفع الحرج عن الفعل مع إثبات الحرج في الترك. ومعلوم أن المفهوم الأول جزء من المفهوم الثاني. المحصول ١/٥٤٦.

فإن قيل: جواز الفعل جنس، ولا يخلو عن[1] فصل «الحرج على الترك»، أو فصل «عدم الحرج». فإذا انتفى الحرج على الترك: إنتفى الجواز.

فجوابه[2]: أنه يبقى مع فصل «عدم الحرج على الترك».

وفي المسألة، بحث دقيق.

(٥) المسألة الخامسة:

الواجب لا يجوز تركه.

خلافاً للكعبي[3]، والفقهاء.

لنا: أن «الواجب»: ما منع من تركه، فلو ثبت جواز الترك، مع المنع منه -: لاجتمع النقيضان.

واحتج الكعبي: بأن «فعل المباح»: ترك الحرام، و«ترك الحرام» واجب، فالمباح واجب.

جوابه[4]: أن «فعل المباح» ليس ترك الحرام[5]: لأنه أخص منه[6]. بل به يحصل

---

(١) في (ر) «من».

(٢) في (ص) «جوابه» وكذا (ر) و (آ) وفي (هـ) «وجوابه».

(٣) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور كان من كبار المتكلمين من المعتزلة أخذ الاعتزال عن الحسين الخياط وإليه تنسب الطائفة الكعبية من المعتزلة وله مقالات. من جملتها: أن الله سبحانه وتعالى ـ ليست له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادته ولا مشيئة منه لها. وله من المصنفات: «أدب الجدل» و «أوائل الأدلة في أصول الدين» و «تفسير القرآن». توفى سنة ٣١٧ هـ ببغداد.
له ترجمة في وفيات الأعيان ٤٥/٣ والملل والنحل للشهرستاني ٧٦/١ ـ ٧٧، واللباب ٤٤/٣ والفرق بين الفرق ١٠٩ وهامشها والتبصيري في الدين ٢١ ـ ٢٢ وهامشها وكشف الظنون ٤٤٤/٥ والكنى والألقاب للقمي ١١٦/٣/ وظهر الإسلام ١٢/٤ وطبقات المراغي ١٨١/١ ـ ١٨٢.

(٤) في (هـ) زيادة (و).

(٥) في (هـ) «الواجب» وكذا (ر).

(٦) أي أن فعل المباح أخص من ترك الحرام لأنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح لجواز تركه بالواجب والمندوب وحيث كان فعل المباح أخص من ترك الحرام والأخص غير الأعم فلا يكون المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه. وبهذا يظهر بطلان المقدمة الصغرى من دليل الكعبي هذا هو تقرير جواب الإمام الأرموي عن دليل الكعبي على دعواه. ولكن الآمدي يرى أن =

ترك الحرام[1]].

وأما الفقهاء[2]: فإنهم أوجبوا الصوم على المريض والحائض والمسافر، مع جواز الترك[3].

واحتجوا على الوجوب، بوجوه:

١ - **أحدها**: أن هؤلاء شهدوا الشهر، فيلزمهم الصوم. لقوله سبحانه/: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[4].

٢ - **وثانيها**: أنه يجب عليهم نية القضاء، وذلك دليل الوجوب السابق.

٣ - **وثالثها**: أن القضاء متقدر[5] بقدر الشهر، وهو دليل البدلية: كما في غرامة المتلفات.

= هذا الجواب غير سديد وأنه متى ما سلمنا قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» فقد لزمنا دليل الكعبي المذكور ولا خلاص لنا عنه إلا بنفي القاعدة المذكورة. يقول في الأحكام ١/١١٥ - ١١٦ بعد تقرير دليل الكعبي ما نصه: «وقد اعترض عليه من لا يعلم غور كلامه بأنه: وإن كان ترك الحرام واجباً فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به الحرام مع إمكان تحقق ترك الحرام بغيره. فلا يلزم أن يكون واجباً وهو غير سديد. فإنه إذا ثبت أن ترك الحرام واجب وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده وقد تقرر أن ما لا يتم الواجب دونه فهو واجب فالتلبس بضد من أضداده واجب. ثم قال: وبالجملة. وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله».
وانظر نهاية السول ١/٨٤ ومعه الإبهاج ٨٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/١٧٢ وسلم الوصول ١/٢٥٢.

(١) في (هـ) «الواجب» وكذا (ر).

(٢) قال ابن السبكي في الإبهاج ١/٨٤: «وقد قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع: إن الخلاف في هذه المسألة مما يعود إلى العبارة ولا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف. والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت: وقد نقل ابن الرفعة أن بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف إذا قلنا إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية. وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيهما؟.

(٣) ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يجب الصوم على المريض والحائض ويجب على المسافر يقول الإمام المحصول ١/٥٥: «وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض ألبتة وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين إما الشهر الحاضر أو شهر آخر وأيهما أتي به كان هو الواجب.

(٤) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.

(٥) في (هـ) «متقدم» بالميم وهو تحريف من الناسخ وفي (آ) «مقدر».

وجوابه: أن هذه الأدلة تدل ظاهراً على اجتماع الوجوب، مع جواز الترك. وما ذكرناه دل على امتناع الإجتماع، قطعاً، والظاهر لا يعارض القطع.

«فروع»:

١ - [الأول[1]]: إختلفوا في أن «المندوب» هل هو مأمور به[2]، [أم لا[3]].

والخلاف لفظي: فإنه إن أريد بالمأمور به[4]: «راجح الفعل كيف كان»، فالمندوب مأمور به[5].

وإن أريد[6]] «الراجح المانع من النقيض»، فلا.

٢ - الثاني[7]: «المباح»[8] ليس من التكاليف[9].

---

(١) ورد في (آ).

(٢) لم ترد زيادة «به» في (هـ).

(٣) اتفقوا على أن المندوب يكون متعلقاً لصيغة «افعل» ثم اختلفوا في أن استعمال هذه الصيغة فيه هل هو استعمال حقيقي أو مجازي؟ والخلاف في هذا ناشىء عن الخلاف في ما تستعمل فيه صيغة الأمر حقيقة. فمن قال تستعمل في القول الطالب للفعل على جهة الإلزام قال إنها تستعمل في الندب مجازاً. إذ لا إلزام فيه، ومن قال تستعمل في القول الطالب للفعل مطلقاً قال إنها تستعمل في الندب حقيقة. لانطباق هذا المعنى عليه.
راجع المستصفى ٧٥/١ والمحصول ٥٥٢/١ - ٥٥٣ والأحكام للآمدي ١١٢/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٧٠/١ ومعه حاشية البناني.

(٤) كلمة «به» غير موجودة في (هـ).

(٥) لم ترد زيادة «به» في (هـ).

(٦) في (هـ) زيادة «به»، وعبارة (ر) «وإن لم يرد إلا الراجح» وما بين القوسين غير واضح في (آ) وهو مثبت بالهامش.

(٧) في (آ) «والثاني».

(٨) المباح في اللغة: مشتق من الإباحة وهي: الإظهار والإعلان. ومنه: يقال باح بسره إذا أظهره. وقد يرد أيضاً بمعنى الإطلاق والإذن. ومنه: يقال أبحته كذا. أي: أطلقته فيه وأذنت له. وأما معناه الشرعي: فقيل: هو ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعاً. وقيل: هو: ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب. وقيل هو: ما أعلم فاعله أو دل أنه لا ضرر عليه في فعله ولا تركه ولا نفع له في الآخرة.
قال الآمدي - بعد مناقشته لهذه التعاريف -: «والأقرب في ذلك أن يقال: هو: ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك. الأحكام ١١٤/١ - ١١٥.

(٩) في (آ) «التكليف».

والأستاذ أبو إسحاق جعله من التكاليف[1]، على معنى: «أنّا كلفنا باعتقاد[2] إباحته»[3].

وهو تأويل باطل: لأن الإعتقاد واجب، إنما[4] الكلام في الفعل.

٣ - الثالث: إختلفوا في «حسن المباح».

وهو لفظي: فإنه إن أريد بالحسن: «ما نفى عنه الحرج» فالمباح كذا.

وإن أريد به: «ما يستحق/ فاعله التعظيم»، فلا.

---

(١) لفظ (آ) «التكليف».

(٢) في (آ) «اعتقاد».

(٣) وبهذا التفسير لكلام الأستاذ أبي إسحاق يكون الخلاف لفظياً. وانظر الأحكام للآمدي ١/١١٧ والجلال المحلى ١/١١٧ ومعه تقرير الشربيني.

(٤) في (ر) «وإنما» وكذا (آ).

(ب) النظر الثاني[1] من القسم الثاني[2] من كتاب الأوامر والنواهي في المأمور به

وفيه مسائل:

(١) المسألة الأولى:

يجوز التكليف بالمحال[3] عندنا.

خلافاً للمعتزلة[4].

لنا وجهان:

---

(١) الذي هو في أصل البحث الثالث، لأن النظر الأول قسمان نظر في الأقسام ونظر في الأحكام كما مر.

(٢) يعني المسائل المعنوية.

(٣) هناك تكليف المحال والتكليف بالمحال والفرق بينهما: أن التكليف بالمحال يرجع الخلل فيه إلى المأمور به كأن يكلف الشخص بحمل صخرة عظيمة. فإن الشخص ـ والحالة هذه ـ فاهم للخطاب ومدرك له ولكن قدرته تعجز عن الإتيان بما كلف به.
وأما تكليف المحال فالخلل فيه راجع إلى المأمور كتكليف الغافل ـ مثلاً ـ فإن من توجه إليه الخطاب في مثل هذه الحالة غير أهل لإدراك ما خوطب به. راجع نهاية السول ١/٩٩.

(٤) وقد وافق المعتزلة فيما ذهبوا إليه ـ بعض الشافعية كالشيخ أبي حامد وإمام الحرمين والغزالي واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد وفي المسألة قول ثالث اختاره الآمدي وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه، وجوازه في المستحيل باعتبار غيره، كتكليف إنسان مقيد بالعدو أو زمن بالمشي. وللوقوف على المزيد من تفاصيل هذه المسألة راجع الأحكام للآمدي ١/١٢٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٢٠٦ ـ ٢١٠ وتنقيح الفصول ١٤٣ والمسودة ٧٩ ونهاية السول ١/١٠٨ ومعه الإبهاج ١٠٧ وحاشية البناني على الجلال ١/٢٠٦ ـ ٢١٠ واللمعة للمذاري ٦١ وإرشاد الفحول ٩ وأصول الفقه لأبي زهرة ٣٢١ ـ ٣٢٢ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ٢٦٠.

أ ـ أولهما[1]: أنه كلف الكفار بالإيمان، وهو منهم محال.

أما أنه كلفهم به: فبالإجماع.

وأما أن ذلك منهم محال، فلوجوه:

١ ـ **أحدها**: أنه سبحانه علم منهم أنهم[2] لا يؤمنون، وخلاف معلوم الله تعالى محال.

٢ ـ **وثانيها**: أنه أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون، والخلف في خبر الله تعالى محال.

٣ ـ **وثالثها**: أنه أراد منهم عدم الإيمان، وخلاف مراد الله محال.

فإن قيل: لا نسلم أن الإيمان منهم محال[3].

قوله: إنه[4] تعالى علم منهم أنهم لا يؤمنون».

قلنا: لا نسلم، فإن العلم لا يتقدم المعلوم، بل يتبعه، وإذا لم يتقدم: لم يوجبه[5]، ولم يحله[6].

وإن[7] سلمنا أنه علم منهم عدم الإيمان، ولكن: لماذا يمتنع؟.

وظاهر أنه لا يمتنع، لوجوه:

١ ـ **أولها**: أن «الإيمان» ـ في نفسه ـ ممكن، فلا ينقلب بالعلم محالاً، وإلا: لكان العلم مؤثراً في المعلوم، وهو باطل: لأن العلم تبع[8] المعلوم، والتابع لا يغير المتبوع.

٢ ـ **والثاني هو**: أن العلم لو أحال الأشياء وأوجبها، لكانت الأشياء بأسرها[9] إما واجبة، أو ممتنعة. والواجب والممتنع غير مقدورين: فيلزم عدم قادرية الله تعالى.

---

(١) في (آ) «أحدهما».

(٢) لم ترد زايدة «أنهم» في (هـ).

(٣) في (هـ) «ممتنع».

(٤) لم ترد زيادة «أنه تعالى» في (ر) ولا (آ).

(٥) في (هـ) يوجب، وكذا (ر) و(آ).

(٦) في (هـ) «يحل» وكذا (ر) و(آ).

(٧) في (هـ) «ولئن».

(٨) في (ر) («يتبع».

(٩) لم ترد زيادة «بأسرها» في (هـ).

٣ - **والثالث**: لو وجبت الأشياء بالعلم، لكانت أعمالنا الاختيارية، كالحركات القسرية[1] للجمادات. وهو باطل بالضرورة.

٤ - / **والرابع هو**: أن العلم لو أثر في وجود الأشياء وعدمها، لكان نفس القدرة والإرادة. إذ لا معنى للقدرة إلا الصفة المؤثرة، ولا[2] الإرادة إلا الصفة المخصصة. لكن[3] ذلك محال: لامتناع قلب الحقائق.

وإن سلمنا امتناع الإيمان منهم، لكن ذلك الامتناع ليس لذاته. فلم يلزم من جواز التكليف به، جواز التكليف بالممتنع لذاته.

وإن سلمنا ذلك، لكن هذه النكتة تقتضي أن تكون[4] التكاليف بأسرها[5] تكليفاً بالمحال. لأن «المكلف به» إما معلوم الوقوع: فيكون واجباً، والواجب غير مقدور. أو معلوم اللّا وقوع: فيكون ممتنعاً، وهو غير مقدور أيضاً. لكن: كون التكاليف بأسرها تكليفاً بالمحال خلاف الإجماع.

وإن[6] سلمنا أن ما ذكرتم يدل على جواز التكليف بالمحال، لكن: عندنا ما يمنع منه، من[7] وجوه:

١ - **أولها**[8] قوله سبحانه: **﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسَاً إلاّ وُسْعَهَا﴾**[9] أخبر عن عدم التكليف بالمحال، وخلاف خبر الله محال.

---

(١) في (هـ) زيادة «التي» وكذا (آ).
(٢) في (ر) «وللإرادة» وكذا (هـ) و (آ).
(٣) في (آ) «ولكن».
(٤) في (آ) «يكون».
(٥) في (ر) «كلها».
(٦) في (هـ) «ولئن».
(٧) لفظ «من» ساقط من (آ).
(٨) في (هـ) «أحدها».
(٩) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

٢ - **وثانيها**[١]: **أن تكليف العمى نقط المصاحف، والصم استماع طنين**[٢] **البقة**[٣] **سفاهة، وهي على الله مستحيلة.**

٣ - **وثالثها: أن التكليف**[٤] **به متصور، والمحال**[٥] **غير متصور.**

أما المقدمة[٦] **الأولى، فجلية.**

وأما[٧] **الثانية: فلأن كل متصور متميز، / وكل متميز**[٨] **ثابت.. فكل متصور ثابت. فما ليس بثابت غير**[٩] **متصور. لكن المحال غير ثابت، فغير متصور.**

ومن هذه الأسولة[١٠]، أمكن الاعتراض على الوجوه الباقية.

فالجواب[١١]:

قوله: «لم قلتم: إن الإيمان من الكافر[١٢] محال؟».

قلنا: لما بينا[١٣]: أنه[١٤] علم الله منهم عدم الإيمان.

قوله: «العلم يتبع المعلوم[١٥]، ولا يتقدمه».

قلنا: العلوم التابعة هي: «الانفعالية»، والمتقدمة هي[١٦]: «الفعلية[١٧]» وعلوم الله

---

(١) في (هـ) زيادة «هو» وكذا (آ).

(٢) في المصباح ٥٧٨/٢: «طن الذباب وغيره بطن - من باب ضرب - طنيناً صوت.

(٣) البقة: واحدة البق. والبق: هو كبار البعوض. انظر المصباح ٩٣/١.

(٤) في (هـ) «المكلف به» وكذا (آ).

(٥) في (ر) «والمحل» وهو تصحيف.

(٦) لفظ «المقدمة» ساقط من (آ).

(٧) في (آ) «أما».

(٨) «وكل متميز» ساقط من (آ) وقد وضع الناسخ علامة لذلك ولكنه لم يثبته.

(٩) في (هـ) «فغير» وكذا (آ).

(١٠) هكذا في النسخ الأربع والأفضل «الأسئلة».

(١١) في النسخ الأربع «والجواب».

(١٢) في (آ) «الكفار».

(١٣) زيادة «لما بينا» غير موجودة في (هـ).

(١٤) في (هـ) «لأنه».

(١٥) في (هـ) «الوقوع».

(١٦) لم ترد زيادة «هي» في (هـ).

(١٧) في (هـ) «فعلية».

ـ بأسرها ـ فعلية: لأن العلم الانفعالي ممتنع على الله، كما بيناه في «الكلام»[1].

قوله: «لم يلزم من علمه عدم الإيمان. امتناعه؟».

قلنا: إنه[2] لو وقع: لصار ذلك العلم الأزلي جهلا الآن[3].. وهو محال لوجهين:

١ ـ **أحدهما**: استحالة الجهل على الله.

٢ ـ **والثاني**: انقلاب ذلك العلم الماضي جهلاً الآن[4]، وهو ـ أيضاً ـ محال.

قوله ـ في الوجه الأول ـ: «الإيمان ممكن في نفسه، فلا يتغير بالعلم».

قلنا: نحن ندعي التغيير[5] عنده[6]، لا به، وقد بينا ذلك.

قوله: ـ في الوجه الثاني ـ: «لو وجب المعلوم: لانتفت قادرية الله تعالى».

قلنا: لا نسلم، بل إنما يكون ذلك: لو كان المؤثر هو العلم. وعندنا «[7]العلم يوافق[8] القدرة، الموافقة للإرادة». فالوجوب من الإرادة، لا من العلم. فلا يلزم انتفاء القادرية حينئذ[9].

وبه حصل الجواب عن الوجه الرابع.

قوله ـ في الوجه الثالث ـ: «لو وجب المعلوم: للزم[10] الجبر».

---

(١) في (هـ) «والانفعالية ممتنعة عليه على ما بيناه في الكلام» وعبارة (آ) «... الانفعالي على الله تعالى ممتنع... في علم الكلام».
(٢) في (هـ) «لأنه» وكذا (آ).
(٣) لم ترد زيادة «الآن» في (هـ).
(٤) كلمة «الآن» غير موجودة في (هـ).
(٥) في (آ) «التغير».
(٦) في (هـ) «عند العلم».
(٧) في (هـ) زيادة «أن».
(٨) في (ر) «موافق».
(٩) لم ترد زيادة «حينئذ» في (ر) ولا (هـ) و (آ).
(١٠) في (هـ) «لزم» وكذا (ر) و (آ).

قلنا: [1] الجبر هو الحق، على ما قررناه في «الكلام».

قوله: «ما ذكرتم دل على وقوع التكليف بالممتنع لغيره، لا [2] لذاته».

/ قلنا: بل دل على وقوع التكليف بالممتنع لذاته. لأن «الإيمان» لما كان محالاً من الكافر[3]: كان تكليفه بالإيمان[4] تكليفاً بالجمع بين الضدين، وهو ممتنع لذاته.

قوله: «هذا يوجب كون التكاليف بأسرها تكليفاً بالمحال، وهو خلاف الإجماع».

قلنا: الإجماع دليل ظني، والثلاثة - التي ذكرناها - قطعية[5] لا تحتمل[6] المعارضة.

وهو الجواب عن النص.

قوله: «التكليف بالمحال سفاهة».

قلنا: إن أردتم بالسفاهة: «ما لا فائدة فيه»، فلم قلتم: إن ذلك محال على الله تعالى»[7].

وإن أردتم به[8] شيئاً آخر، فاذكروه: لننظر في جوازه أو امتناعه على الله.

قوله: «المحال غير متصور».

قلنا: لا نسلم. ويدل على تصوره: أنه محكوم عليه بالاستحالة، وهو دليل التصور. ولأن المحالات متميزات، والتمييز[9] دليل التصور.

---

(١) في (هـ) زيادة «و».

(٢) في (ر) «ولا».

(٣) في (آ) زيادة «بالكلية».

(٤) لفظ «بالإيمان» ساقط من (آ).

(٥) في (آ) «قاطعة».

(٦) في (آ) «لا يحتمل».

(٧) في (آ) «... على الله تعالى محال».

(٨) في (هـ) «بها» وكذا (آ).

(٩) في (آ) «والتميز».

ب - الوجه الثاني هو[1]: أن أبا لهب[2]/ كلف بالإيمان[3]، «والإيمان» تصديق الله فيما أخبر، ومن جملة ما أخبر[4]: أنه لا يؤمن بالله. فيكون مكلفاً[5] بتصديق الله في أن لا يصدق الله، وهو تكليف بالجمع بين الضدين[6].

(٢) المسألة الثانية:

الكفار مخاطبون[7] بفروع الإيمان.

خلافاً للمعتزلة.

وقال قوم: إنهم مكلفون بالنواهي، لإمكان الانتهاء عنها. دون الأوامر: لعدم إمكانهم الإتيان بها[8].

---

(١) لفظ «هو» ساقط من (آ).

(٢) هو: عبد العزى بن عبد المطلب. وكنيته أبو لهب كناه بها أبوه لحسن وجهه. وهو أحد أعمام رسول الله ﷺ. وكان من المشركين الذين وقفوا في وجه الدعوة الإسلامية وناصبوا صاحبها العداء وقدموا له ألواناً من الأذى. وقد مات وهو وزوجته على الكفر. هذا: وليس المقصود في هذه المسألة أبا لهب بعينه بل هو مثال لكل من مات على الكفر. ولذلك ذكر بعضهم «أبا جهل» وذكر آخرون «المعاندين». انظر الكنى والألقاب للمقي ١٤٩/١ وتاريخ الخميس ١٦٩/١ والوافي ٨٣/١ وتعليقات الشيخ بخيت على شرح الأسنوي ٣٦٨/١.

(٣) في (ر) «الإيمان».

(٤) في (ر) «زيادة به».

(٥) في (هـ) «تكليفاً».

(٦) في (هـ) «النقيضين» وكذا (ر) و(آ).

(٧) في (هـ) «مكلفون».

(٨) هذه المسألة ليست من مباحث علم الأصول بل هي من مباحث الفقه. وإنما ذكرها الأصوليين كمثال لقاعدة هي: أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ فمحل الخلاف أمر كلي. وهو صحة التكليف بالمشروط ووقوعه حال عدم الشرط. لكن فرضه العلماء في أمر جزئي. وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلاً للمناظرة. والخلاف فيها - كما يرى بعضهم - مبني على الخلاف في أن الشرائع من نفس الإيمان والكفار مخاطبون بالإيمان فيخاطبون بالشرائع أو هي ليست من نفس الإيمان وهم مخاطبون بالإيمان فلا يخاطبون بالشرائع ما لم يؤمنوا؟. والقول بأنهم غير مخاطبين لا يعني التخفيف عليهم بل في بيان عظم الوزر والعقوبة فيما هم مصرون عليه من الشرك فهم أشبه بحالة المريض الذي يئس الطبيب من شفائه فلم ينصحه بشرب الدواء. راجع أصول السرخسي ٧٣/١ - ٧٨ والمحصول ٥٨٠/١ والمنخول ٣١ - والمستصفى ٩١/١ والمسودة ٤٦ وكشف الأسرار للبزدوي ٤٥١/٤ والمنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ١١١/١ وتنقيح الفصول ١٦٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢١٠/١ والتوضيح مع التلويح ٢١٣/١ وإرشاد الفحول ١٠ ومسلم الثبوت ١٢٨/١ وحاشية البناني على الجلال المحلى ٢١١/١ وسلم الوصول ٣٦٩/١.

وفائدة الخلاف تظهر[1] في تضعيف العذاب، لا غير[2].

لنا دلائل:

١ - **أولها**: الآيات الآمرة بالعبادة[3]، نحو قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّـاسُ، اعْبُدُوا رَبَّكُمْ**﴾[4]، [5]عامة.

والكفر - لإمكان إزالته - غير مانع، كـالحدث والجنـابة: فـإنهما لا يمنعـان من التكليف بالصلاة، لإمكان إزالتهما.

فيثبت عموم لفظ[6] التكليف: عملاً بالعموم.

٢ - **والثاني** قوله: ﴿**فَلَا صَـدَّقَ وَلا صَلَّى، وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَـوَلَّى**﴾[7] ذامًّا لـه على كل ذلك، وهو دليل الوجوب.

٣ - **والثالث** قوله سبحانه: ﴿**وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ: الَّذِين لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ، وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ**﴾[8]. هددهم على كل ذلك، وهو دليل وجوب الزكاة.

٤ - **والرابع**: أنهم مكلفـون بالنـواهي، بدليـل وجوب حـد الزنـا عليهم بالإجمـاع. فيكونون[9] مكلفين بالأوامر، بالقياس. والجامع: إحراز مصالح التكاليف، لمكان المناسبة.

---

(١) في (ص) «يظهر».

(٢) فأثر الاختلاف في هذه المسألة - إنما يظهر في أحكام الآخرة فإن الكافر إذا مات على كفره فلا شك أنه يعاقب على كفره وهل يعاقب مع ذلك على تركه الصلاة والزكاة وغيرهما أم لا؟ وأما بالنسبة للأحكام المتعلقة بالدنيا فلا أثر له لأن الكافر ما دام كافراً يمتنع منه الإقدام على الصلاة وإذا أسلم لم يجب عليه القضاء.

راجع المحصول ١/٥٨٠ والتلويح على التوضيح ١/٢١٣.

(٣) في (آ) «بالعبادات».

(٤) الآية ٢١ من سورة البقرة.

(٥) في (آ) زيادة «فإنها».

(٦) لم ترد زيادة «لفظ» في (هـ) وكذا (ر) و(آ).

(٧) الآيتين ٣١، ٣٢ من سورة القيامة.

(٨) الآيتين ٦، ٧ من سورة فصلت.

(٩) في (ص) «فيكونوا» وكذا (هـ) و(ر).

فإن[1] قالوا: لا نسلم تكليفه[2] بالمناهي.

وأما وجوب الحد، فذلك: لالتزامه[3] أحكامنا، لا لتحريم الزنا في حقه[4].

سلمناه. لكن الفرق: أن الانتهاء عن[5] المنهيات - مع الكفر - ممكن، وامتثال الأوامر غير ممكن.

فجواب[6] الأول: أنه لولا حرمة الزنا في حقه، وإلا: لما حد في شرعنا. لأنا لا نحد أحداً على الفعل المباح[7].

وجواب الثاني: أن «الانتهاء» إن أريد به: «صورة الترك فقط» فالامتثال - مراداً به: «صورة الفعل» - ممكن.

وإن أريد به: «الترك امتثالاً لقول الشرع»، فكلاهما ممتنعان[8].

واحتجت المعتزلة، بأن «الصلاة» لو وجبت: فإما أن تجب حالة الكفر، وهو محال: لامتناع أدائها حينئذ، أو حالة الإسلام، وهو باطل بالإجماع.

وجوابه: أنه ليس الكلام في ذلك، بل في تضعيف التعذيب[9].

(٣) المسألة الثالثة:

الإتيان بالمأمور به يقتضي «الإجزاء»، أي: سقوط[10] الأمر.

---

(١) زيادة «فإن» غير واردة في (هـ) ولا (ر) و(آ).
(٢) في (آ) «تكليفهم».
(٣) في (آ) «لالتزامهم».
(٤) في (آ) «في حقهم».
(٥) لفظ (ر) «من».
(٦) في النسخ الأربع «وجواب».
(٧) عبارة (آ) «. . . فعل صباح».
(٨) في (آ) «ممتنع» وكذا (ر) وعليها أثر تصليح.
(٩) في (آ) «العذاب».
(١٠) فسر الأجزاء بسقوط الأمر وهو أصح من تفسير من فسره بسقوط القضاء لأنه منقوض بما لو أتي المكلف بالمأمور به غير مستوف للشروط ثم مات فإن القضاء يسقط عنه مع أن إثباته بالمأمور به غير مجزىء لعدم توفر الشروط.
راجع المحصول ١/٥٩٠.

خلافاً لأبي هاشم[1].

لنا: لو بقي الأمر بعد الإتيان بالمأمور به: فإما أن يتعلق بذلك المأتي به، أو بغيره.

والأول باطل، وإلا: لكان تكليفاً بتحصيل الحاصل.

والثاني باطل، وإلا: لما كان المأتي به أولاً كل المأمور به، وقد كان الفرض ذلك. هذا[2] خلف.

واحتج أبو هاشم: بأن النهي لا يقتضي الفساد، فالأمر لا يقتضي الإجزاء.

وجوابه: الفرق، لأن «النهي» هو: المنع. ولا يمتنع أن يكون الفعل ممنوعاً، مع كونه سبباً لحكم آخر.

أما «الأمر»، فهو: اقتضاء الفعل. فإذا أدى مرة: فقد انتهى الاقتضاء.

(٤) المسألة الرابعة:

الإخلال بالمأمور به هل يوجب القضاء، أم لا:

لها[3] صورتان:

١ - **إحداهما**: الأمر المؤقت، كقوله: صم يوم الخميس.

---

(١) إذا أتي المكلف بالشيء الذي كلف به على وجهه المطلوب وكيفيته المشروعة فقد اتفق الكل على أن ذمته قد برئت منه وسقط عنه التعبد به.

والخلاف بين الجمهور وأبي هاشم إنما هو في أن سقوط التعبد هل يدل على الإجزاء؟ وبه قال الجمهور أو أن الإجزاء ليس مستفاداً من سقوط التعبد وإنما هو مستفاد من عدم دليل يدل على الإعادة وإليه ذهب أبو هاشم. والخلاف جار في المسألة سواء فسر الإجزاء بسقوط الأمر أو بسقوط القضاء وابن السبكي يرى أنه مبني على تفسيره بسقوط القضاء. قلت: والأولى أن ينصب الخلاف في هذه المسألة في الأمر فهو الذي يدل على شغل الذمة أو براءتها دون الإتيان الذي هو فعل الفاعل إذ لا دلالة له على ذلك.

راجع المعتمد ١/٩٩ - ١٠١ والمنخول ١١٧ - ١١٨ واللمع للشيرازي ١١، والأحكام للآمدي ٢/١٦٢ - ١٦٥ وتنقيح الفصول ١٣٣ ونهاية السول ١/١١٧ ومعه الإبهاج ١١٧ - ١١٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٨٣ - ٣٨٤ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني وسلم الوصول ١/٣٨٣.

(٢) في (ر) «وهذا».

(٣) في (آ) «له».

الحق: أنه إن فات: فالأمر الأول لا يوجب القضاء. لأنه متخصص الاقتضاء بصوم يوم الخميس، لغة. فلا يوجب غيره.

ودليل اختصاص اقتضائه[1] بصوم يوم الخميس: أنه لو لم يكن كذلك، لم يكن الأمر مؤقتاً.

١ ـ **الصورة الثانية**: أن[2] يكون الأمر مطلقاً، كقوله: صم.

النافون للفور، قالوا: إنه لا ينقطع الأمر ما لم يأت بالمأمور به.

والمثبتون له، منهم: من قال: إنه إن[3] فات في الزمان الأول، وجب الفعل في الزمان الثاني والثالث، قضية للأمر[4] الأول، وهو قول أبي بكر الرازي[5].

ومنهم: من أباه[6].

---

(١) في (ر) «اختصاصه يصوم...».

(٢) لفظ «أن» ساقط من (ر).

(٣) في (آ) «إذا».

(٤) في (ر) «الأمر» وكذا (آ).

(٥) هو: أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص وقد وهم من جعل الجصاص غير أبي بكر الرازي بل هما واحد والجصاص نسبة إلى العمل بالجص وتبييض الجدران.
ولد سنة ٣٠٥ هـ وسكن بغداد تتلميذ على الكرخي وانتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي بعده وكان مشهوراً بالزهد وقد عرض عليه منصب القضاء فامتنع. وله مصنفات كثيرة. منها: كتاب أحكام القرآن وشرح مختصر الكرخي وشرح مختصر الطحاوي وله كتاب: في أصول الفقه. مات سنة ٣٧٠ هـ ببغداد.
له ترجمة في تاريخ بغداد ٣١٤/٤ والجواهر المضية ٨٤/١ وتذكرة الحفاظ ١٦٠/٣ وتاريخ ابن كثير ٢٩٧/١١ وتاج التراجم لابن قطلوبغا ص ٦ وفهرست ابن النديم ٢٩٣ وطبقات الشيرازي ١٤٤ والمنتظم ١٠٥/٧، والعبر ٣٥٤/٢ والفوائد البهية ٢٧ وتاريخ ابن الأثير ٤/٩ وشذرات الذهب ٧١/٣ واللباب ٢٢٨/١ ـ ٢٢٩ والنجوم الزاهرة ١٣٩/٤ ومفتاح السعادة ٥٣/٢، ١٣٧ وطبقات المفسرين ٥٥/١. ومرآة الجنان ٣٩٤/٢ والفكر السامي ٩٣/٣ وتاريخ التشريع الإسلامي ٣٥٦ وكشف الظنون ٦٠٩/١ والكنى والألقاب للقمي ١٤٧/٢ وظهر الإسلام ٢٢٣/١، وهامش البداية في أصول الفقه ٢٨.

(٦) منشأ الخلاف: أن قول القائل لغيره: افعل كذا. هل معناه: افعل في الزمان الثاني فإن عصيت ففي الثالث فإن عصيت ففي الرابع على هكذا أبداً. أو معناه: افعل في الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع. فإن قلنا بالأول اقتضى الأمل الفعل في سائر الأزمان. وإن قلنا بالثاني: لم يقتضه. فصارت هذه المسألة لغوية. المحصول ٥٩٥/١ ـ ٥٩٦.

واحتجوا[1] عليه: بأن الأمر إذا كان مقتضياً للفور، كان قوله: صم، كقوله: صم اليوم. ثم إن الزمان[2] الثاني لا يقتضي القضاء، فكذلك[3] الأول.

/ واحتج أبو بكر الرازي[4]: بأن الأمر له مقتضيان:

١ - **أحدهما**: وجوب الفعل.

٢ - **والثاني**: كون ذلك الوجوب على الفور.

فإذا بطلت الفورية بالتأخير: [5]يبقى الوجوب. إذ لا يلزم من انتفاء أحد مقتضيي[6] الأمر، انتفاء الآخر[7]. كما في العام المخصص.

(٥) المسألة الخامسة:

الأمر بالكلي لا يكون أمراً بشيء من جزئياته[8].
لأن[9] الكلي لا هو نفس الجزئي، ولا يستلزمه[10].
فلا تتناوله صيغة الأمر بالمطابقة، والتضمن، والالتزام، فلا يكون أمراً به.

---

(١) في نسخة أخرى «محتجاً» على ما في هامش الأصل.
(٢) لم ترد زيادة «الزمان» في (هـ) ولا (ر) ولا (آ).
(٣) في (هـ) «فكذا» وكذا (ر) و (آ).
(٤) لم يرد لفظ «الرازي في (ر) ولا (آ).
(٥) في (هـ) «بقي» وكذا (آ).
(٦) في النسخ الأربع «مقتضى».
(٧) في (ر) «للآخر».
(٨) وبناء عليه إذا قال شخص لآخر بع هذا الثوب مثلاً فإنه لا يكون أمراً ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لأن كلاً منهما جزء من ماهية البيع الكلية. والمسألة ذات خلاف. راجع المحصول ٥٩٨/١ ونهاية السول ٣٩/٢ ـ ٤٠.
(٩) في (ر) «فإن».
(١٠) في (هـ) «مستلزم له» وكذا (ر) وفي (آ) «ولا هو مستلزم له».

(جـ) النظر الثالث: في المأمور

[وفيه[1] مسائل:]

(١) المسألة الأولى:

يجوز تقديم[2] الأمر على المأمور مطلقاً، عندنا.

خلافاً لسائر الفرق[3].

لنا: أنا مأمورون بأمر الرسول، مع أنا لم نكن موجودين إذ ذاك.

فإن قيل: لا نسلم أنا مأمورون بأمر الرسول، بل الرسول أخبر: أن كل من سيوجد منا فإن الله يأمره بكذا.

سلمنا أنا مأمورون بأمره. لكن: سمع أمره قوم، فبلغ إلينا بنقل طبقة عن طبقة.

---

(١) هذه الزيادة وردت في (آ).

(٢) في (آ) «تقدم».

(٣) اتفق جميع العلماء على أن المعدوم لا يتعلق به الأمر تعلقاً تنجيزياً حادثاً ما دام معدوماً واتفقوا أيضاً على أنه إذا وجد مستكملاً لشرائط التكليف فإنه يتعلق به الأمر تعلقاً تنجيزياً وأنه يتوجه إليه الخطاب ليفهمه ويعمل به.
واختلفوا بعد ذلك في تعلق الخطاب بالمعدوم الذي علم الله أنه سيوجد مستكملاً لشرائط التكليف تعلقاً صلوحياً قديماً. بمعنى أنه إذا وجد بشرائط التكليف يكون مأموراً بذلك الأمر النفسي الأزلي. فأهل السنة يذهبون إلى القول بالتعلق فيجوزون الحكم على المعدوم وغيرهم من سائر الفرق الأخرى يمنعون ذلك. ولكن ما هي ثمرة الخلاف؟ الله أعلم. الواقع أنه لم تظهر لي أية ثمرة لهذا الخلاف.
راجع المستصفى ١/٨٥ والمحصول ١/٥٩٩ وهامش ٦٠٢ والأحكام للآمدي ١/١٤١ والمسودة ٤٤ - ٤٥ والمنخول ١٢٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٧٧ - ٧٨ ونهاية السول ١/٩٥ - ٩٩ ومعه الإبهاج وحاشية البناني على الجلال ١/١٤٠ وإرشاد الفحول ١١ - ١٢ وسلم الوصول ١/٢٩٨ وما بعدها.

أما أمر الله في الأزل ـ مع أنه ليس هناك سامع مبلغ ـ فسفه[1] وعبث.

سلمنا دليلكم. لكنه معارض بدليل آخر، وهو: أن التكليف بالأمر والنهي ـ مع أنه لا[2] هناك مأمور ـ جنون.

فالجواب[3]:

قوله: «أمر الرسول إخبار عن أمر الله تعالى».

قلنا: وكذلك أمر الله: إخبار عن نزول العقاب على ترك الفعل. وكما لا[4] يمتنع إخبار[5] الرسول مع عدمنا، فكذلك إخبار الله تعالى.

إلا أن هذا مشكل: لأن أمر الله لو كان إخباراً: لصح فيه التصديق والتكذيب، ولامتنع العفو.

لأن الخلف في خبره محال.

ولأنه إما أن يخبر في الأزل نفسه، وهو عبث. أو غيره، ولا غير.

لصعوبة[6] هذه الإشكالات، ذهب عبد الله بن سعيد منا[7]: إلى أن «الكلام» قديم، والخبرية والأمرية والنهيية عوارض حادثة.

ولقائل أن يقول: ليس «الكلام» إلا هذه، فإذا كانت حادثة: فالكلام حادث.

ولعبد الله: أن يجعل «الكلام»: القدر المشترك.

---

(١) لم ترد الفاء في النسخ الأربع وإثباتها متعين.
(٢) في (آ) «ليس».
(٣) في النسخ الأربع «والجواب».
(٤) في (هـ) «لم» وكذا (ر) و (آ).
(٥) في (آ) زيادة «أمر».
(٦) في (هـ) زيادة «و» وكذا (آ).
(٧) هو عبد الله بن سعيد بن كلاب التميمي على ما في المحصول ١٠٦/١ ولم نعثر له على ترجمة.

وعلى أن قاعدة السفه والعبث، قد أبطلناها: في «تحسين[1] العقل وتقبيحه»[2].

(٢) المسألة الثانية:

لا يجوز تكليف[3] الغافل[4].

ووجهه: أن الإتيان بالفعل امتثالاً للأمر، يعتمد العلم.

فلو وقع التكليف به قبل العلم: كان ذلك تكليفاً بالمحال[5].

فإن قيل: لا نسلم أن الإتيان بالفعل يعتمد العلم، بل قد يصدر الفعل عن الغافل مرة ومرات. فلم لا يجوز أن يكون الباري سبحانه علم ذلك، وكلفه[6] به؟ ولا يكون ذلك تكليفاً بالمحال.

سلمناه، لكنه منقوض بأمرين:

١ - **أحدهما**: التكليف بمعرفة الله. فإنه[7] إما أن يكون حال حصولها، [وهو: تكليف بتحصيل الحاصل، أو بالجمع بين المثلين.

أو حال عدمها، ولا[8] يكون «الآمر» و «الأمر» معلومين[9]][10] وهو تكليف حال الغفلة.

---

(١) في (ر) «تخصيص» وهو تصحيف.

(٢) انظر ص ٣٤.

(٣) ليس المراد من التكليف هنا خصوص الواجب والحرام كما قد يتبادر إلى الفهم وإنما المراد نفي تعلق خطاب غير وضعي به. انظر تقرير الشربيني بهامش حاشية البناني على الجلال المحلى ١/٦٨.

(٤) قال الآمدي: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف لأن التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال. الأحكام ١/١٣٨.

(٥) هذا الدليل عقلي. أما الدليل النقلي فقوله ﷺ: رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ. وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل. انظر المستصفى ١/٨٤ - ٨٥ والمحصول ١/٦٠٤، والأحكام للآمدي ١/١٣٩ - ١٤٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٦٨ والمنهاج بشرحه نهاية السول والإبهاج ١/٩٩ - ١٠١ وإرشاد الفحول ١١ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ٢٧٦.

(٦) في (آ) «فكلفه».

(٧) لفظ «إنه» ساقط من (ر).

(٨) في (هـ) «فلا».

(٩) في الأصل زيادة «حال حصولها» بعد قوله «معلومين» ولا معنى لها.

(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ر) وعبارة (آ) «... بتحصيل الحاصل وهو محال أو حال عدم حصولها وهو تكليف بالشيء حال الغفلة».

٢ ـ الثاني: أن وجوب معرفة الله / ليس ببديهي، بل هو نظري. فإما أن يجب بعد النظر، وهو: تكليف بتحصيل الحاصل، أو بالجمع بين المثلين.

أو قبله، وهو: تكليف الغافل.

فجواب[1] الأول: أنا لا ندعي توقف الفعل على [2] العلم به[3]، بل الفعل ـ مأتياً به لغرض الامتثال ـ موقوف[4] على العلم، وهو ضروري.

وجواب الثاني: أن تلك الصورة استثناء.

وجواب الثالث: أن من الناس، من قال: «إن وجوب معرفة الله تعالى بديهي».

وهو ضعيف. بل الأولى: أن تكون[5] تلك الصورة ـ أيضاً ـ [6] استثناء[7].

---

(١) في النسخ الأربع «وجواب».

(٢) في (ر) «عين».

(٣) فالغافل عن الأمر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقاً ولكن ذلك غير كافٍ في سقوط التكليف إذ لا بد من قصد الامتثال. ولا ينتقض بالنهي الحاصل بمطلق الترك لأنه لا يتوقف على قصد الامتثال وإنما يتوقف عليه حصول الثواب. انظر تقرير الشربيني بهامش حاشية البناني على الجلال ١/٦٩.

(٤) في (آ) «وهو موقوف».

(٥) في (آ) «يكون».

(٦) نقل الشربيني في تقريره على حاشية البناني على الجلال المحلى ١/٦٩. عن السعد أنه قال في حاشية العضد: المراد بقولهم: الفهم شرط التكليف أن يفهم الخطاب قدر ما يوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بأنه مكلف وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فعلى هذا لا حاجة إلى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصد النظر وأمثال ذلك.

(٧) صفوة القول في هذه المسألة: أن الغافل ـ وهو من لا يدري الخطاب، ولا يفهمه كالنائم والساهي والمجنون والسكران ـ اختلف العلماء في أنه مكلف تكليفاً شرعياً على مذهبين:

المذهب الأول: أنه غير مكلف لأن من شرط التكليف فهم الخطاب وهذا الشرط غير متحقق في الغافل وإلى هذا ذهب من منعوا التكليف بالمحال وفريق ممن جوزوه لأن الفائدة من التكليف بالمحال ـ عند القائلين به ـ هو ابتلاء لمكلف واختباره في أنه هل يأخذ في/الأسباب ويمتثل الأمر/أم لا؟ وهذه الفائدة معدومة هنا. وهذا الرأي هو المختار عند جمهور العلماء.

المذهب الثاني: أنه مكلف وهو رأي بعض من جوزوا التكليف بالمحال وكأنهم لا يشترطون للتكليف فهم الخطاب. ثم ما هي الفائدة عند هؤلاء ـ من تكليف الغافل ما دام غير قادر على الإتيان بما كلف به بل ولا حتى الهم به والأخذ في أسبابه؟.

انظر المنخول ٢٨ ـ ٣٠ والأحكام للآمدي ١/١٣٨ والمسودة ٣٧ والمحصول ١/٦٠٤ ـ ٦١٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ١/٦٨ ـ ٧٢ ونهاية السول ١/٩٩ ـ ١٠١ ومعه الإبهاج وأصول الفقه لأبي زهرة ٣٢٧.

(٣) المسألة الثالثة:

المأمور يجب أن يقصد بأداء المأمور به، امتثال الأمر.

لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[1].

واستثنى عنه صورتان:

١ - إحداهما: النظر المعرف لوجوب المعرفة، لا يجب فيه ذلك القصد: لتأخر[2] معرفة وجوبه عنه.

٢ - والثانية: القصد إلى الطاعة، / لا يشترط فيه قصد آخر[3] لامتناع التسلسل.

(٤) المسألة الرابعة:

المكره على الفعل، هل يجوز أن يجب عليه الفعل أو الترك؟:

المذكور فيه: أن «الإكراه» إن انتهى إلى حد الإلجاء[4]: فالفعل واجب الصدور عنه، فلا تكليف به وإلا: جاز.

---

(١) هذا بعض حديث والحديث مذكور بتمامه في سنن النسائي ١/٥٨ - ٦٠ مروياً عن سيدنا عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بلفظ: «إنما الأعمال بالنية وإنما لامرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله وإلى رسوله فهجرته إلى الله وإلى رسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه وفي كشف الخفا للعجلوني ١/١٠ «رواه الشيخان عن عمر بن الخطاب، وكذا رواه غيرهما من أصحاب الكتب المعتمدة حتى مالك لكن في غير الموطأ. . . ورواه البخاري في صحيحه عن عمر في سبعة مواضع بألفاظ مختلفة بيناها وغيرها في الفيض الجاري بشرح صحيح البخاري منها: إن الأعمال بالنيات وإن لكل امرىء ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى ما هاجر إليه ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه. . . وقد روى الحديث: «إنما الأعمال بالنيات عن نحو سبعة عشر صحابياً لكنه لم يصح إلا من طريق عمر رضي الله عنه. وانظر ص ١٦٦ من المرجع نفسه، وراجع المحرر في الحديث لابن قدامة ص ٥٤ والمقاصد الحسنة ٦٨ وتمييز الطيب من الخبيث ٢٣ والأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار ص ٦ وصحيح البخاري ١/١٤٨ - ١٤٩ بشرح القسطلاني.

(٢) في (هـ) «تأخير».

(٣) في (ر) زيادة «كلمة بحر» ولا معنى لها.

(٤) في الإبهاج ١/١٠٢: «وقال القاضي في مختصر التقريب: إن هذا القسم لا يسمى عند المحققين إكراهاً لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع تصور اقتدار فلا يوصف ذو الرعشة الضرورية بالإكراه وإنما المكره من يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده على اقتدار واختيار.

ولقائل أن يقول: وجوب الصدور أو امتناعه، لا ينافي جواز التكليف به.

لأن «الفعل» إن توقف على الداعية: انتهت الدواعي إلى داعية: ليست من المكلف[1]، يجب عندها[2] الفعل لا محالة.[3] والتكليف إن كان به، فهو: تكليف بواجب[4] الصدور. أو بضده: فيكون تكليفاً بالممتنع[5].

وإن[6] لم يتوقف، بل كفت القدرة فيه[7] مع استواء[8] نسبتها إلى الضدين - : كان وجود أحدهما اتفاقياً، لا اختيارياً.

وإذا صح التكليف به، مع عدم الاختيار - : فلم لا يجوز أن يكون الفعل المكره عليه، كذلك؟[9].

---

(١) في (ر) «التكليف».

(٢) في (هـ) «يجب الفعل عندها».

(٣) في (هـ) «فالتكليف» وكذا (ر) و (آ).

(٤) في (هـ) «بالواجب».

(٥) في نسخة «فهو تكليف بالممتنع» على ما في هامش (ص).

(٦) في (آ) «فإن».

(٧) في (آ) «. . . فيه القدرة».

(٨) في (هـ) «استوامها».

(٩) وجهة القائلين بتكليف المكره: أن إيثاره باقٍ وهو التمكن من الإقدام وشرط التكليف التمكن من الامتثال. أما وجهة القائلين بعدم تكليفه: فهو أن الذي يحمله على فعل ما أكره عليه هو جبلته والمحافظة على نفسه لا قصد الامتثال فلا يستحق الثواب عليه. ويقبح أن يؤمر بما لا يستحق الثواب عليه فهي وجهة مبنية على التحسين والتقبيح العقليين فلا تناسب إلا المعتزلة القائلين بذلك.

ولعل وجهة أهل السنة هو أن مقتضى التكليف الإتيان بالمكلف به مع قصد الامتثال وهذا بالطبع يعني الإتيان به بمحض الطوع والاختيار. والإكراه ينافي ذلك.

انظر تحقيق هذه المسألة في المنخول ٣٢ والمستصفى ١/٩٠ - ٩١ والمحصول ١/٦١٢ - ٦١٦ واللمع للشيرازي ١١ والأحكام للآمدي ١/١٤٢، وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٦٨ - ٧٧ والمنهاج بشرحيه نهاية السول، والإبهاج ١/١٠١ والتوضيح مع التلويح ٢/١٩٦ وكشف الأسرار ٤/١٥٠٢، والتيسير بشرح التقرير والتحبير ٢/٢٠٦ ومسلم الثبوت ١/١٦٦ ومرآة الأصول ٣٥٩ وسلم الوصول ١/٣٢١ - ٣٢٨ وأصول الفقه لأبي زهرة ٣٥٥ - ٣٦٤، وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ٢٨٥ - ٢٩٣.

(٥) المسألة الخامسة:

المأمور - عندنا - بمباشرته[١] للمأمور به، مأمور[٢].

وقالت المعتزلة: إنه مأمور قبل ذلك[٣].

لنا: أنه[٤] لو لم يكن مأموراً عند الملابسة: لم يكن مأموراً مطلقاً.

---

(١) في (ر) «مباشرته» وعبارة (آ) «المأمور عند مباشرته».

(٢) أي أن المأمور إنما يصير مأموراً حالة زمان الفعل وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً بل هو إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً. قال البناني في حاشيته على الجلال ٢١٨/١: «واعلم أن القول بأن الأمر إنما يتعلق بالفعل عند المباشرة مشكل جداً إذ لا خفاء في وجود التعلق قبل المباشرة وإلا لم يعص أحد بالترك وهو خلاف الإجماع.

(٣) ثم اختلفوا في أنه هل يستمر إلى وقت المباشرة أو أنه يتوجه قبل المباشرة فقط ولا يستمر إلى وقتها؟ ذهب جمهورهم إلى أنه يتوجه قبل المباشرة فقط ولا يستمر وهو المختار عند إمام الحرمين والغزالي. وذهب بعضهم إلى أنه يستمر إلى وقت المباشرة وقد عزا الآمدي هذا المذهب إلى جمهور الأصحاب. وبهذا تكون المذاهب في هذه المسألة ثلاثة:

١ - المذهب الأول: أن التكليف إنما يتوجه عند المباشرة فقط والموجود قبل ذلك إنما هو إعلام بالتكليف في الزمان الثاني. وهو المختار عند الإمام الرازي والبيضاوي ونسبه الآمدي إلى شذوذ من الأشاعرة.

٢ - المذهب الثاني: أن التكليف يتوجه قبل المباشرة فقط وهو مذهب جمهور المعتزلة والإمام الغزالي وإمام الحرمين.

٣ - المذهب الثالث: يتوجه التكليف قبل المباشرة ويستمر إلى وقتها وبه قال بعض المعتزلة ونسبه الآمدي إلى أغلب الأصحاب.

ويحترز بالأمر عن النهي فإنه يتعلق قبل المباشرة للمنهي عنه عند الجميع لأن المطلوب الكف أو فعل الضد أو عدم المنهي عنه والكل مقدور عند النهي.

راجع المعتمد ١٧٩/١ والمحصول ٢١٦/١ - ٢٢٠ والأحكام للآمدي ١٣٧/١، وتنقيح الفصول ١٤٦ - ١٤٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢١٦/١ - ٢١٨ ونهاية السول ٣٢٩/١ - ٣٤٥ ومعه سلم الوصول والإبهاج ١٠٣/١ - ١٠٧ وإرشاد الفحول ١٠ - ١١ وتقرير الشربيني بهامش حاشية البناني على الجلال المحلى ٢١٦/١.

(٤) لم ترد زيادة «إنه» في (هـ). وكذا (ر).

لأنه لو كان مأموراً قبل المباشرة، فالفعل ـ حينئذ ـ إما ممكن، أو لا[1].

فإن كان ممكناً، فلنفرض[2] وقوعه: فيكون مأموراً حال الملابسة.

وإن لم يكن ممكناً: كان التكليف به تكليفاً بالمحال، وهو باطل عندهم.

فإن قيل: إنه مأمور قبل الملابسة، [بإيقاع الفعل لا حينئذ، بل في الزمان الثاني[3]] والفعل ممتنع حينئذ.

قوله: «إن ذلك تكليف بالمحال»، ممنوع. لأنه ـ حينئذ ـ مأمور بالإيقاع لا حينئذ، بل في الزمان الثاني[4].

فجوابه[5]: أن «الإيقاع» إما نفس الفعل: فيلزم من امتناع الفعل، امتناع الإيقاع. فيكون التكليف ـ حينئذ ـ بالإيقاع، تكليفاً بالمحال[6].

وإن كان غيره: عاد التقسيم في امتناعه، فيكون التكليف به تكليفاً بالممتنع.

أو إمكانه[7]، فيفرض وقوعه: فيكون ذلك التكليف حالة المباشرة، وهو المطلوب.

احتج[8] المنكرون: بأن «المأمور به» مقدور، و «الفعل عند المباشرة» غير مقدور: لكونه[9] واجب الصدور. فلا يكون مأموراً به.

---

(١) في (آ) «أم لا».
(٢) في (آ) «فليفرض».
(٣) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) ولا (آ).
(٤) عبارة (ر) «. . . قبل الملابسة والفعل ممتنع حينئذ بل في الزمان الثاني».
(٥) في (ص) «وجوابه» وكذا (هـ) وفي (ر) «جوابه» وكذا (آ).
(٦) في نسخة «بالممتنع» على ما في هامش (ر).
(٧) في (آ) «وإمكانه».
(٨) في (هـ) «واحتج».
(٩) في (ر) «لكنه».

جوابه: أن «الفعل» ـ حال[1] القدرة[2]، والداعية[3] ـ مأمور به، مع كونه واجب الصدور[4].

(٦) **المسألة السادسة:**

المأمور به: متى كان موقوفاً على شرط يعلم الآمر عدمه، ففي جواز التكليف به رأيان:

١ ـ قالت المعتزلة: إنه لا يجوز.

٢ ـ وجوزه القاضي أبو بكر، والغزالي[5].

احتجت المعتزلة: / بأن الآمر إذا كان عالماً بعدم الشرط: كان تكليفه بالمشروط تكليفاً بالمحال. وهو باطل، لما مر.

احتج المجوزون: بأن الأمر بالشيء قد يكون لمصلحة في المأمور به، وقد يكون لمصلحة في نفس الأمر: نحو: «الاختبار»[6].

فلا يلزم من عدم حصول المصلحة[7] من المأمور به، عدم جواز الأمر. لجواز حصول المصلحة[8] من[9] نفس الأمر.

---

(١) في (هـ) «حالة» وكذا (آ).

(٢) المراد بالقدرة هنا: التمكن من الفعل. نهاية السول ١٠٦/١.

(٣) المراد بالداعية: علم الشخص أو ظنه أو اعتقاده بأن له مصلحة راجحة في الفعل أو الترك. المرجع السابق.

(٤) قال ابن السبكي ـ بعد عرض آراء العلماء في هذه المسألة وتقرير أدلتهم ـ والمسألة دخيلة في هذا العلم والكلام فيها مما لا يكثر جدواه الإبهاج ١٠٦/١.

(٥) مثار الخلاف في هذه المسألة هو أن الأمر بالشيء هل يكون لمصلحة في نفس الأمر كما يكون لمصلحة في المأمور به؟ أو لا يكون إلا لمصلحة في المأمور به؟ فمن قال بالأول جوز التكليف في هذه المسألة ومن قال بالثاني منعه. راجع المعتمد ١٧٨/١ ـ ١٧٩ والمحصول ٦٢٢/١ والمسودة ٥٣ وجمع الجوامع ٢١٨/١ ـ ٢٢١.

(٦) في (ر) «الاختيار».

(٧) في (هـ) «مصلحة» وكذا (ر) و (آ).

(٨) في (ر) «مصلحة» وكذا (هـ) و (آ).

(٩) في (آ) «في نفس...».

القسم الثالث:
في النواهي

[وفيه[1] مسائل:]

(١) المسألة الأولى:

النهي[2] يقتضي التحريم[3].

والمذاهب هنا[4] هي التي ذكرناها[5]: في أن الأمر للوجوب[6].

لنا قوله سبحانه: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾[7]. أمر بالانتهاء عن المنهيات، والأمر للوجوب[8]. فيجب الانتهاء، وهو المراد[9] بالتحريم.

---

(١) وردت هذه الزيادة في (آ).

(٢) النهي: هو القول الطالب للترك المدلول عليه بلفظ غير لفظ كف ونحوه. كاترك ودع وذر. وقد اختلفوا في أن له صيغة تدل عليه في اللغة أم لا؟ راجع اللمع للشيرازي ١٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٩٠ وتيسير التحرير ١/٣٧٤ ـ ومذكرة الشيخ زهير ٢/١٧٦.

(٣) وقيل: إنه يدل على الكراهة ولا يدل على التحريم إلا بالقرينة، وقيل: إنه مشترك بين التحريم والكراهة وتتعين دلالته على أحدهما بالقرينة، وقيل: بالوقف. والراجح ما ذهب إليه الجمهور من أن النهي المجرد من القرينة يفيد التحريم. وعليه فأي نهي ورد في القرآن الكريم أو السنة المطهرة وكان خالياً من القرائن فإنه يدل على التحريم. لأن النهي موضوع في اللغة على طلب ترك المنهي عنه على وجه الحتم واللزوم. وهذا هو معنى التحريم في اصطلاح الفقهاء. راجع الأحكام للآمدي ٢/١٧٤ وجمع الجوامع ١/٣٩٢ وتيسير التحرير ١/٣٧٥ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٤) لفظ «هنا» ساقط من (آ).

(٥) في (هـ) «ذكرنا».

(٦) انظر ص ٨٣.

(٧) الآية ٧ من سورة الحشر.

(٨) في (ر) «بالوجوب».

(٩) في (هـ) «من التحريم» وفي (ر) «وهو التحريم» وكذا (آ).

(٢) المسألة الثانية:

المشهور: أن النهي يقتضي التكرار[١].

ومنهم: من أباه. وهو الحق.

لنا وجهان:

١ ـ **أحدهما**[٢] أن النهي قد يكون للتكرار، كقوله: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِنَا**﴾[٣].

وقد لا يكون[٤] للتكرار، كقول الطبيب: «لا تقصد العليل[٥]»، أي: في هذا الأسبوع.

و «الاشتراك» و «المجاز» خلاف الأصل[٦]: فيجب جعله حقيقة في القدر المشترك، وهو: «الانتهاء»، فقط.

٢ ـ **والثاني**[٧]: أنه لو قال: «لا تفعل دائماً»، أو: «... لا دائماً»[٨] ـ : لم يكن الأول تكريراً[٩]، ولا الثاني نقضاً، وهو دليل عدم إفادة التكرار.

واحتج الخصم، بوجهين:

١ ـ **أحدهما** [١٠] : النهي يفيد إبقاء الماهية على العدم، ولا بقاء[١١] لها على العدم إلا

---

(١) لأن معنى «لا تضرب» مثلاً ـ لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم. ومحل الخلاف إنما هو النهي المجرد من القرينة. أما إذا كانت هناك قرينة فالعمل بمقتضاها اتفاقاً. راجع الأحكام للآمدي ٢/١٨٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٣٩٠ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني والتحرير ١/٣٧٦ ومرقاة الوصول بشرحه مرآة الأصول ٧٥.

(٢) في الأصل «إحداهما».

(٣) الآية ٣٢ من سورة الإسراء.

(٤) في (هـ) «وقد يكون لا للتكرار».

(٥) لم ترد زيادة «العليل» في (هـ).

(٦) في (آ) «على خلاف الدليل».

(٧) في (آ) «الثاني».

(٨) في (هـ) «أو وقتاً» وكذا (ر) و (آ).

(٩) في (آ) «تكراراً».

(١٠) في (هـ) زيادة «أن» وكذا (ر) و (آ).

(١١) في (هـ) «إبقاء» وكذا (آ).

بالامتناع عن إدخال كل واحد ـ من أفرادها ـ في الوجود وهو: التكرار.

٢ ـ **وثانيهما**: أن قولنا: «لا تضرب»، نقيض لقولنا[١]: «اضرب» بالعرف.

ولأن[٢] تمام قولنا: «اضرب»، في قولنا: «لا تضرب» مع حرف النفي ـ متناقضان[٣].

لكن «الأمر»: للثبوت مرة، فيلزم أن يكون «النهي» للعدم الدائم. لأن نقيض «المطلقة»: «الدائمة»[٤].

جواب الأول: أن «بقاء[٥] الماهية على العدم»: قدر مشترك[٦] بين الإبقاء مرة، ومرات. فلا يكون الدال على المشترك، دالاً على المميز[٧].

وجواب الثاني: لا نسلم التناقض الحقيقي. ولا اعتبار بقول أهل العرف.

«تنبيه»: إن قولنا: «النهي يفيد التكرار» [إن] أفاد الفور. وإلا: فلا[٨].

(٣) المسألة الثالثة:

الفعل الواحد بالشخص، لا يجوز أن يكون مأموراً به، ومنهياً عنه. خلافاً للفقهاء.

لنا: أن «المأمور به» مرفوع عنه الحرج: لوجوبه. و «المنهي عنه» يثبت فيه[٩] الحرج: لتحريمه.

---

(١) في (هـ) «. . . نقيض قولنا».

(٢) في (آ) «فلأن».

(٣) في (آ) «فيتناقضان».

(٤) راجع: الخبيصي ٣١٥ ومعه حاشية الدسوقي وحاشية العطار.

(٥) في (هـ) «أن بقاء» وكذا (آ) وفي (ر) «جواب الأول إبقاء الماهية».

(٦) في (آ) «مشرك».

(٧) في (هـ) المميزات.

(٨) في (آ) و (هـ) «إن قلنا إن النهي يفيد التكرار أفاد الفور وإلا فلا» وكذا في (ر) بسقوط «إن» المشددة.

(٩) في (هـ) «مثبت عنه» وعلى «عنه» أثر تصحيح.

فلو اجتمع الأمر والنهي: لاجتمع النقيضان.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الفعل الواحد/ له جهتان: توجب[1] إحداهما، وتحرم الأخرى. كالصلاة في أرض مغصوبة. فلا تتح[2] جهتا الوجوب والتحريم[3]؟.

ويدل على جوازه: أن[4] المؤداة في أرض مغصوبة صلاة، والصلاة مأمور بها، لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[5].

فجواب[6] الأول: أن الجهتين إن تلازمتا: كان وجوب إحداهما وجوباً للأخرى. لأن ما لا يتأدى الواجب إلا به، فهو واجب. ويعود المحال.

وإن تفاككتا: لم يكن ذاك[7] ما[8] نحن فيه. لكونهما - حينئذ - فعلين: أحدهما: متعلق الأمر، والثاني: متعلق النهي.

وجواب المعارضة: أن «النص» - بعد سلامة دلالته على وجوب تلك الصلاة - مخصص: لأنه ظاهر الدلالة، وما ذكرناه دلالة قاطعة.

واعلم: «أنا إن[9] جوزنا تكليف المحال، أمكن أن يكون الفعل الواحد مأموراً به، ومنهياً[10] عنه، كما تعتقده الفقهاء. وإلا: فلا.

---

(١) في (هـ) «تجب» وكذا في (آ) على ما يبدو لأنها غير واضحة.
(٢) في الأصل «تتخذ» وهو تحريف من الناسخ.
(٣) في (ر) «... التحريم والوجوب».
(٤) في (آ) «... أن الصلاة...».
(٥) ورد هذا الخطاب في أكثر من أية منها: ٤٣، ٨٣، ١١٠ من سورة البقرة و ٧٧، ١٠٣ من سورة النساء.
(٦) في النسخ الأربع «وجواب».
(٧) في (هـ) «ذلك» وكذا (ر) و (آ).
(٨) في (آ) «مما».
(٩) في (ر) «إذا».
(١٠) الواو غير موجودة في (هـ).

«تنبيه» الصلاة في الدار المغصوبة، وإن لم تكن[1] مأموراً بها، إلا أن الفرض يسقط عندها، لا بها. لإجماع السلف على عدم وجوب قضاء الصلوات[2] المؤداة في الدور[3] المغصوبة، على ما يعتقده[4] القاضي أبو بكر رحمه الله.

(٤) المسألة الرابعة:

١ - النهي يدل على الفساد مطلقاً[5].

٢ - وقال آخرون: لا يدل مطلقاً.

٣ - وقال أبو الحسين: يدل على الفساد في العبادات، دون المعاملات وهو المختار[6].

أ - لنا في العبادات: أنه - بعد الإتيان بالمنهي عنه - لم يأت بالواجب، فلا يخرج عن العهدة.

أما الأول: فلأنه آت بالمنهي عنه[7] فقط، وذلك لا يكون واجباً، لما مر.

وأما الثاني: فلأن تارك الأمر عاص، والعاصي يستحق العقاب. على ما قررناه: في أن الأمر للوجوب.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الإتيان بالمنهي عنه، سبباً للخروج عن العهدة: كالصلاة في الثوب المغصوب؟.

سلمنا دليلكم[8]، لكنه معارض بوجهين:

---

(١) في الأصل «يكن».
(٢) في (آ) «الصلاة».
(٣) في (آ) «في الدار».
(٤) في (هـ) «يعتقده» وكذا (ر) و (آ).
(٥) في (هـ) «قال قوم النهي يدل على الفساط مطلقاً» وكذا (ر).
(٦) راجع خاتمة القسم الدراسي من هذه الرسالة لتقف على تفصيل أكثر في المسألة.
(٧) زيادة «عنه» غير موجودة في (ر) وكذا (هـ).
(٨) في (هـ) «دليلك».

١ - **أحدهما**: لو دل على الفساد، لدل: إما بلفظه، وهو باطل، لأن مفهوم «النهي»: الزجر[1]، ومفهوم «الفساد»: عدم الإجزاء وأحدهما غير الآخر.

أو: بمعناه، وهو باطل: لعدم لزوم الفساد للنهي، كالصلاة في الأوقات المكروهة: فإنها منهية صحيحة.

٢ - **الثاني**: لو دل النهي[2] على الفساد: لكانت المنهيات كلها فاسدة، وليس كذلك.

فجواب[3] الأول: أنه إذا لم يأت بالمأمور به: بقي الطلب، ولا ينقطع إلا بأداء المأمور به، للدليل المذكور.

وجواب المعارضة الأولى: أنه يدل عليه بمعناه، لما أن الإتيان بالمنهي عنه فقط يستلزم ترك الواجب، وهو يستلزم العقاب، على ما/مر.

وجواب المعارضة الثانية: أن «الفساد» حيث ما لم يثبت، فذلك: لأن «النهي» غير عائد إلى الفعل، بل إلى ما جاوره.

ب - وأما[4] في المعاملات: فلأن المعنى من فساد البيع[5]: عدم إفادته[6] الملك، و «النهي» لا يدل عليه: لا بلفظه، ولا بمعناه.

١ - أما باللفظ: فظاهر.

٢ - وأما بالمعنى: فلأن «النهي» لا يستلزم عدم إفادة الملك، كما في البيع وقت النداء.

فإن قيل: يشكل ذلك بالنهي في العبادات: فإنه يقتضي الفساد، مع عدم الدلالة باللفظ والمعنى.

---

(١) عبارة (آ) «لأن المفهوم من النهي الزجر».
(٢) لفظ «النهي» ساقط من (هـ).
(٣) في النسخ الأربع «وجواب».
(٤) في (آ) «أما».
(٥) عبارة (آ) «فلأن معنى الفساد في البيع...».
(٦) في (آ) «إفادة».

ثم نقول: لا نسلم أنه لا يدل عليه بمعناه. وظاهر[1] أنه يدل عليه[2] لأن المنهي عنه معصية، والملك نعمة[3]، والمعصية تستلزم عدم النعمة.

سلمنا دليلكم[4]، لكنه معارض بالنص، والإجماع، والمعقول:

١ - أما «النص»، فقوله ﷺ : «من أدخل في ديننا ما ليس منه، فهو رد[5]». و «المنهى عنه» ليس من ديننا: فكان رداً.

٢ - وأما «الإجماع»: فلأن الصحابة استدلوا على فساد الربا، ونكاح المتعة - بالنهي.

٣ - وأما «المعقول»، فهو: أن «المنهى[6] عنه» خالص المفسدة، أو راجحها، أو مساويها.

فيجب الحكم بفساده: دفعاً للمفسدة الخالصة[7] أو الراجحة أو المساوية[8] أو[9] للعبث القبيح. قياساً على المناهي المقتضية للفساد.

فجواب[10] الأول: أنا بينا أن «النهي» يدل على الفساد / في العبادات»، من طريق المعنى.

وأما حديث «المعصية» و «النعمة»، فهو مذكور في «الخلاف»: سؤالاً وجواباً.

وجواب «النص»: أن فعل المنهي عنه ليس من الدين.

---

(١) في (آ) «فظاهر».
(٢) لفظ «عليه» ساقط من (هـ) وكذا (آ).
(٣) زيادة «والملك نعمة» غير واردة في (ر) و (آ).
(٤) في (هـ) «دليلك».
(٥) الحديث: أخرجه - من طريق عائشة - البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجة بلفظ: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» على ما في الفتح الكبير ٣/ ١٥٠ وانظر صحيح مسلم ٧/ ٢٧٢ بهامش إرشاد الساري للقسطلاني وسنن ابن ماجه ١/ ٧ وكشف الخفاء ٢/ ٣١٠ والمحرر لابن قدامة ٢٠٥.
(٦) في الأصل «النهي» وكذا (ر).
(٧) لفظ «الخالصة» ساقط من (ر).
(٨) لم ترد كلمة «المساوية» في (هـ).
(٩) لم ترد زيادة «أو» في (آ).
(١٠) في (ص) «جواب» وكذا (ر) وفي (هـ) «وجواب» وكذا (آ).

وأما «إفادته[1] للحكم»: فلا نسلم أنها ليست من الدين.

وجواب «الإجماع»: أن الصحابة - رحمهم الله - لم يستدلوا على فساد الربويات، بمجرد النهي. وإلا: لكانت[2] المناهي بأسرها كذلك.

قوله: «النهي يدل على المفسدة».

قلنا: اشتمال الفعل على المفسدة، لا ينفي كونه مفيداً لحكم آخر.

(٥) المسألة الخامسة:

الذين قالوا: «النهي لا يدل على الفساد»، منهم: من جعله دليلاً على الصحة. كالحنفية.

وهو ضعيف: لأنه نهي عن بيع المضامين والملاقيح[3]، مع عدم صحة ذلك البيع.

احتجوا: بأن النهي عن الشيء يستدعي صحته، وإلا: كان[4] كقولنا للأعمى: «لا تبصر»، وللزمن: (لا تطر). ولا خفاء في قبحه[5].

جوابه[6]: النقض ببيع المضامين والملاقيح.

وأيضاً: فلم لا يجوز حمل النهي على نسخ الصحة السابقة؟: كقول الموكل لوكيله: «لا تبع»، فإنه عزل له.

---

(١) في (آ) «إفادة الحكم» وفي (ر) «إفساده للحكم».

(٢) في (ر) «كانت».

(٣) فقد أخرج الطبراني في المعجم الكبير - من طريق ابن عباس - أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع المضامين والملاقيح وحبل الحبلة. على ما في الفتح الكبير ٣/٢٧٨ وقد تقدم الكلام على المضامين والملاقيح في هامش ص ٢٦.

(٤) في (آ) «لكان».

(٥) في (ر) «بقبحه».

(٦) في (هـ) «وجوابه».

(٦) المسألة السادسة:

«متعلق[١] النهي»[٢]: فعل ضد المنهي عنه.

وعند أبي هاشم: «متعلق[٣] النهي»: العدم الأصلي.

لنا: أن «النهي»: تكليف، وما به التكليف يجب أن يكون مقدوراً.

والعدم الأصلي غير مقدور: لكونه عدماً، ولكونه مستمراً.

فإذن: «متعلق النهي»: فعل ضد المنهى عنه.

واحتج أبو هاشم: بأن من دعاه الداعي إلى الزنا، فلم يفعله استوجب المدح من العقلاء، وإن لم يخطر ببالهم أنه فعل ضد الزنا.

وأيضاً: «فلأن[٤] الزنا كما هو مقدور له، فكذلك: «ترك الزنا مقدور[٥]. فصلح متعلق التكليف.

وجواب الأول: أنه إنما يستوجب[٦] المدح على ما يصدر منه، والعدم السابق ليس منه: فلا يستوجب[٧] المدح.

و [الجواب] عن الثاني: أن مفهوم «الترك» إن كان هو: ذلك العدم، وليس إلى المكلف ذلك - : لم يصلح متعلق النهي.

وإن كان أمراً زائداً على العدم، فهو: ما قلناه[٨].

---

(١) أي المطلوب بالنهي. وهو الذي تعلق النهي به. وانظر الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم: هل النهي عن الشيء أمر بضده؟ - في الإبهاج ٢/٤٣ وما بعدها ونهاية السول ٢/٤٩.

(٢) في (هـ) زيادة «عندنا».

(٣) في (هـ) «متعلقة».

(٤) في (هـ) «فإن وكذا (ر).

(٥) في (هـ) زيادة «له» وكذا (آ).

(٦) في (آ) «استوجب».

(٧) في (هـ) زيادة «به»، وكذا (آ).

(٨) راجع اللمع للشيرازي ١٣ والمحصول ٦٤٧/١ والمسودة ٨١ ونهاية السول ٤٩/٢ ومعه الإبهاج ٤٣ والتوضيح مع التلويح ٢٢٣/١ ومرآة الأصول ٨١ ومذكرة زهير ١٨٦/٢ - ١٨٧.

(٧) المسألة السابعة:

النهي عن الأشياء: إما على الجمع، كقوله: «لا تفعل هذا، ولا ذاك[1]».

أو عن الجمع، كقوله: «[لا تجمع بين هذا وذلك[2]».

أو على البدل، كقوله:] «[3] لا تفعل إما هذا، وإما ذلك[4]».

[أ] وعن البدل، كقوله: «لا تبدل هذا بذلك[5]».

ثم إن كل واحد من هذه الأقسام، إن أمكن: صح النهي عنه.

وإلا: فجواز النهي عنه[6]، يبنِي على جواز التكليف بالمحال.

---

(١) في (هـ) «ذلك» وكذا (آ).

(٢) في (هـ) «ذاك».

(٣) ما بين القوسين غير واضح في (آ) وهو مثبت بالهامش.

(٤) في (آ) «ذاك».

(٥) في (آ) «بذاك».

(٦) لفظ «عنه» ساقط من (هـ).



(٢)

الكلام في العموم(1) والخصوص(2)

وهو مرتب على أربعة أقسام:

(أ)

القسم الأول: «العموم»

وهو شطران:

أ - الأول: في ألفاظ العموم.

[وفيه مسائل(3):]

(1) المسألة الأولى:

«العام» هو: اللفظة المستغرقة لكل ما تصلح(4) له، بحسب وضع واحد(5).

---

(1) العموم لغة: هو الشمول. مأخوذ من قولهم: عمّمت الشيء أعمه عموماً. وعمّهم العدل والرخص والغلاء. والعموم من عوارض الألفاظ حقيقة باتفاق جميع العلماء واختلفوا في أنه من عوارض المعاني على مذاهب: أحدها: أنه ليس من عوارضها لا حقيقة ولا مجازاً. وثانيها: أنه من عوارضها حقيقة. وثالثها: أنه من عوارضها مجازاً وهو مذهب الجمهور. كما اختلفوا أيضاً في أنه هل للعموم صيغة تفيده بمطلقها؟ أو أنه لا صيغة له بل توقف الألفاظ الصالحة له حتى يدل دليل على إرادة العموم؟ راجع المعتمد ١/٢٠٣ - ٢٠٩ والمصباح ٢/٦٥٩ واللمع الشيرازي ١٥ والأحكام للآمدي ٢/١٨٤ - ١٨٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٤٠٣ ونهاية السول ٢/٥٤ ومعه الإبهاج ٥٠ والمسودة ٨٩، ٩٧ وأصول السرخسي ١/١٢٥ وتيسير التحرير ١/١٩٤.

(2) لم ترد زيادة «والخصوص» في (ر).

(3) هذه الزيادة واردة في (آ).

(4) في (آ) «يصلح» وفي (ر) «تصح» وبالهامش «تصلح» وعليها علامة ولكنها غير واضحة في أن المراد بها التصحيح أو الإشارة إلى نسخة أخرى.

(5) عرف العام بعدة تعريفات منها: هذا الذي ذكره مؤلفنا ومنها: ما ذكره أبي السبكي في جمع الجوامع: ١/٣٩٨ بقوله: «العام: لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر».

واحترزنا بـ «الإستغراق»: عن آحاد النكرات، وتثنياتها، وجموعها فإنها تدل على أنواعها، على سبيل البدل.

وقولنا: «بحسب وضع واحد»، إحترزنا به: عن اللفظة المشتركة، فإنها - لعمومها - لا يجب أن تتناول[1] جملة مفهوماتها[2].

(٢) المسألة الثانية:

«العام» عمومه: إما أن يكون[3] لغة، أو عرفاً، أو عقلاً.

أ - أما «العام لغة»: فإما أن يدل على الكل الصالح له جمعاً، أو على البدل.

و«الدال جمعاً» إما بنفسه، أو بما يقترن به.

و«الدال بنفسه» ثلاثة أقسام:

١ - **أحدها**: الدال على الكل، كانوا عالمين أو لا. كلفظ «أي» في المجازات، والإستفهام[4].

= ومنها: ما ذكره الشيرازي في اللمع ص ١٤. بقوله: «والعموم: كل لفظ عم شيئين فصاعداً. ومنها: ما ذكره أبو الحسين البصري في المعتمد: ١/٢٠٣ بقوله: «هو كل ما استغرق لجميع ما يصلح له». ومنها: تعريف الغزالي بأنه: «ما يتعلق بمعلومين فصاعداً من جهة واحدة». المنخول ١٣٨. ومنها: تعريف الآمدي بأنه: «هو اللفظ الواحد الدال على قسمين فصاعداً مطلقاً معاً. وقال: إنه هو الحق وناقش تعريف أبي الحسين البصري والإمام الغزالي بما يعرف بالرجوع إليه في كتابه - الأحكام ٢/١٨١ - ١٨٢ ومنها: ما ذكره صاحب مرقاة الوصول بأنه: «لفظ يستغرق مسميات غير محصورة» ص ٨٣. ومنها: ما ذكره صاحب التلويح بقوله: «والعام: لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له: ١/٣٢.

(١) في (آ) «يتناول».

(٢) في (آ) «مفهوماته».

(٣) في (هـ) «كان» وكذا (آ).

(٤) قال الأسنوي: «وكذا كل وجميع والذي والتي ونحوهما وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط بها وبه جزم الجوهري.... وشرط أي أن تكون استفهامية أو شرطية. فإن كانت موصولة أو صفة أو حالاً أو منادي فإنها لا تعم. نهاية السول ٢/٦٥ وانظر الإبهاج ٢/٥٦.

٢ ـ **وثانيها**: الدال على العالمين خاصة[١]. كلفظة[٢] «من»[٣]: في المجازات والاستفهام[٤].

٣ ـ **وثالثها**: الدال على غير العالمين خاصة.

وهو قسمان:

١ ـ فإنه إما أن يتناول كل[٥] غير العالمين، كلفظة[٦] «ما».

وقيل: إنه[٧] يتناول العالمين أيضاً، لقوله[٨]: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾[٩].

٢ ـ أو يتناول بعض غير[١٠] العالمين، كـ «أين»[١١] و«متى». في المكان والزمان.

و«العام بما يقترن به»[١٢]: إما في الثبوت، كـ «الجمع» مع «لام الجنس» أو «ياء الإضافة».

وإما في النفي، كالنكرة في سياقه[١٣].

ب ـ و«العام عرفاً»، كقوله تعالى: ﴿حُرِمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[١٤] فإنه يقتضي

---

(١) لفظ «خاصة» ساسقط من (آ).

(٢) في (هـ) «كلفظ».

(٣) الصحيح أنها تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد. وقيل تعم شرعاً الذكور الأحرار فقط. وشرطها: أن تكون شرطية أو استفهامية فإن كانت نكرة موصوفة أو موصولة فإنها لا تعم. ونقل القرافي عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم وليس كذلك. راجع نهاية السول ٦٥٢ ومعه الإبهاج ٥٧.

(٤) القسم الثاني غير موجود في (ر).

(٥) لفظ «كل» ساقط من (ر).

(٦) في (هـ) «كلفظ».

(٧) في (آ) «إنها».

(٨) في (آ) و (هـ) «كقوله» وكذا (ر).

(٩) الآيتين ٣، ٥ من سورة الكافرون.

(١٠) لفظ «غير» ساقط من (ر) وفي (هـ) «كل».

(١١) ومثل أين في الاختصاص بالمكان حيث وأنى.

(١٢) في (آ) «يقرن».

(١٣) في (آ) و (هـ) «في سياق النفي» وكذا في (ر) مع سقوط كلمة (النفي).

(١٤) الآية ٢٣ من سورة النساء.

تحريم[1] جملة أنواع الاستمتاع.

جـ ـ و«العام عقلاً»: إما لذكر[2] الحكم مع العلة[3]، فإنها توجب التكرر بتكررها[4].

أو: لذكر[5] الحكم عقيب[6] السؤال، نحو ما قد سئل ـ عليه السلام ـ عمن أفطر، فقال: «عليه الكفارة». فإنه[7] يوجب الكفارة على كل من أفطر[8]. أو: كدليل[9] الخطاب[10]؛ عند من يقول به.

(٣) المسألة الثالثة[11]:

إن لكل شيء[12] «ماهية»: بها هو هو[13].

---

(١) في (آ) «حرمة».

(٢) في (هـ) «كذكر» وكذا (ر) و (آ).

(٣) كقول النبي ﷺ في الهر: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات». فإنه يقتضي عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا، وكقول الراوي: سها رسول الله ﷺ فسجد فنعلم أن العلة في السجود ـ هي السهو. وعليه يتكرر هذا الحكم بتكرر علته. أنظر المعتمد ١/٢٠٨.

(٤) عبارة (آ) «فإنه يوجب التكرار بتكرارها».

(٥) في (آ) و (هـ) «كذكر» وكذا (ر).

(٦) في المصباح ٢/٦٤٣: «وأما عقيب مثال كريم فلم فاعل من قولهم عاقبه معاقبة وعقبه تعقيباً فهو معاقب ومعقب وعقيب إذا جاء بعده. . . فقول الفقهاء يفعل ذلك عقيب الصلاة ونحوه بالياء لا وجه له إلا على تقدير محذوف. والمعنى في وقت الصلاة فيكون عقيب صفة وقت ثم حذف من الكلام حتى صار عقيب الصلاة.

(٧) في (هـ) «فإنها».

(٨) سواء علم النبي ﷺ . ما وقع الفطر به أو لم يعلم لأنه إنما أجاب عن السؤال. والسؤال إنما كان عن مطلق الفطر. فإن لم يكن جوابه عن مطلق الفطر لم يكن جواباً عن السؤال ولأنه ﷺ لو كان قد أجاب عن الفطر الذي علمه لكان قد بين ذلك لئلا يظن سامع أن الكفارة تلحق مطلق الفطر. أنظر المعتمد ١/٢٠٩.

(٩) في (آ) «وكدليل. . .».

(١٠) كقول النبي ﷺ في سائمة الغنم زكاة. فإنه يدل بمفهومه على عدم الزكاة في كل ما ليس بسائمة. عند من يقول به. المرجع السابق والمحصول ١/٦٥٦.

(١١) عقد هذه المسألة لبيان الفرق بين «المطلق» و «المعرفة» و «النكرة» و «اسم العدد» و «العام» وقد أوردت عليه مناقشات عدة. فانظر نهاية السول ٢/٥٥ ومعه الإبهاج.

(١٢) لم ترد زيادة «شي» في (هـ).

(١٣) في (آ) «هي هي. . .».

وهي مغايرة لكل ما عداها: لازماً كان، أو مفارقاً.

فـ «الإنسانية» من حيث هي، إنسانية: لا واحدة، ولا لا واحدة. وإن كانت لا تخلو من أحدهما.

١ ـ فـ «اللفظ»: الدال على الماهية من حيث هي[1]، هو: «المطلق».
٢ ـ و: الدال عليها مع وحدة معينة، هو: «المعرفة».
٣ ـ و: ... مع وحدة غير معينة، هو[2]: «النكرة».
٤ ـ و: ... مع وحدات معدودة، [هو]: «إسم العدد».
٥ ـ و: ... مع كل واحد من جزئياتها[3]، هو: «العام».

(٤) المسألة الرابعة:

في أن «من» و«ما» و«أين» و«متى» و«كل» و«جميع»، للعموم.
هذا[4] هو مذهب المعتزلة، والفقهاء.
وأنكرت الواقفية ذلك[5].

لنا: إن هذه الصيغ: إما للعموم، أو للخصوص، أو لهما، أو لا لهما. والكل باطل ما عدا الأول.

أ ـ أما «أنها ليست للخصوص»: فلأنه لو كانت[6] كذلك: لما صلح[7] «العام» جواباً عن السؤال بها، لوجوب مطابقة الجواب للسؤال[8]. وصلوحه جواباً ظاهراً.

---

(١) في (ر) «وهو».
(٢) في (هـ) «ومع كل جزئياتها...» وكذا (ر) و (آ).
(٣) في (آ) «وهذا».
(٤)
(٥) ذهب أكثر الواقفية إلى أن هذه الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص وقال الأقلون منهم: لا ندري أنها حقيقة في العموم فقط أو في الخصوص فقط أو في الاشتراك. وفي المسألة آراء أخرى. فانظر المحصول ٦٥٨/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٤٠٩/١ ـ ٤١٠ وتيسير التحرير ١٩٧/١ ومذكرة زهير ٢٠٢/٢ ـ ٢٠٣.
(٦) في (آ) «كان».
(٧) في (هـ) «صح».
(٨) في (آ) «السؤال».

ب - وأما[1] «أنها ليست لهما»: فلأنه لو كان كذلك: لما صح الجواب إلا بعد الاستفهام عن العموم وجملة مراتب الخصوص ليلوح المسؤول عنه: فيجاب عنه.

وقد صح الجواب دونه: لتعذر الاستفهامات الغير المتناهية[2]، ولأن عادة اللسان تدل على ذلك. فليست مشتركة.

جـ - وأما «أنها ليست[3] لا[4] للعموم، ولا للخصوص»: فلأنه خلاف الإجماع.

فإن قيل: لم قلتم: إنها ليست للخصوص؟.

قوله[5]: «لو كان[6] كذلك: لما صلح[7] العموم جواباً[8]» ممنوع: لجواز أن يقترن[9] بها قرينة تعمهـا[10]، فيصلح[11] العموم جواباً.

ولئن سلمنا عدم القرينة، لكن[12]: لم لا يصلح العموم جواباً حينئذٍ؟ وصلوحه ظاهر: لاشتماله[13] على المسؤول عنه، مع زيادة.

ولئن سلمنا أنها ليست للخصوص، لكن: لم قلتم: إنها ليست مشتركة؟

---

(١) في (آ) «أما».
(٢) لم ترد زيادة «الغير المتناهية» في (هـ) ولا (ر) و (آ).
(٣) كلمة «ليست» ساقطة من (آ).
(٤) (لا) ساقطة من (هـ).
(٥) في الأصل «قولك» وفي (ر) «قولكم» وكذا (آ).
(٦) في (آ) «كانت».
(٧) في الأصل «صح» وكذا (ر) و (آ).
(٨) عبارة (هـ) «قولكم إنها لو كانت كذلك لما صح العموم. . .».
(٩) في (آ) «تقترن».
(١٠) في (آ) «تعممها».
(١١) في (هـ) «فيصح».
(١٢) في (آ) «ولكن».
(١٣) في نسخة «لاستعماله» على ما في هامش (ر).

قوله: «لو كانت كذلك: لما صح الجواب عنها إلا بعد الاستفهام[1] عن العموم ومراتب الخصوص[2]».

قلنا: لا نسلم، لجواز أن يقترن بها ما يعين المطلوب.

سلمناه، لكن: لم قلتم: إنه يصح الجواب دون الاستفسارات؟ - وظاهر أنه لا يصح، فإنه إذا قيل: «من عندك؟»، وجب أن تقول[3] «تسأل عن الرجال أو النساء؟ وعن النساء[4] العجم أو الأتراك؟».

ووجوب ترك بعض[5] الإستفسارات، إن دل على عدم الإشتراك، لكن: وجوب بعضها دل على الإشتراك.

سلمنا دليلكم[6]، لكنه معارض بما يدل على[7] أنها ليست للعموم.

لأنها لو كانت للعموم: لكان الجواب عن السؤال عنها بـ (لا) أو (نعم)[8] لأن قولنا: «من عندك؟»، حينئذٍ، يكون في قوة قولنا: «أكل إنسان[9] عندك؟». وجوابه: النفي، أو الإثبات.

لكن[10]: لا يصح الجواب عنها، بمجرد «لا» أو «نعم» فليست للعموم.

فالجواب[11]:

قولكم[12]: «لم قلتم: إنها ليست للخصوص؟».

---

(١) في (ر) «استفهام».

(٢) في (هـ) «العموم».

(٣) في الأصل «يقول».

(٤) في (آ) و (هـ) «الرجال» وكذا (ر).

(٥) في (هـ) زيادة «هذه».

(٦) في نسخة «ذلك» على ما في هامش الأصل.

(٧) لفظ «على» ساقط من (ص).

(٨) في (آ) «ونعم».

(٩) في (هـ) «الناس» وكذا (آ).

(١٠) في (آ) «ولكن».

(١١) في النسخ الأربع «والجواب».

(١٢) في (ر) «قولك» وفي (آ) «قوله».

قلنا: لما بينا: إنه لو كان كذلك، لما صح الجواب بذكر العموم.

قوله: «يجوز[1] أن[2] يقترن[3] قرينة معممة[4]، فيصح الجواب - حينئذٍ - بذكر الكل».

قلنا: لو كان كذلك[5] لأجل القرينة، لما صح[6] الكل جواباً عند عدم القرينة.

والجواز ثابت[7] صحيح[8]، معلوم من عرف اللسان: وجدت قرينة[9]، أو لم توجد.

وأيضاً: فإن[10] من كتب إلى غيره: «مَنْ عندك؟»[11] فأجابه بذكر الكل[12] - مستقيم جوابه، مع عدم القرينة في الكتابة.

قوله: «صح ذكر الكل[13]: لاشتماله[14] على المطلوب مع زيادة».

قلنا: لو كان كذلك: لصح ذكر الرجال والنساء جواباً عن السؤال عن الرجال، وليس الأمر كذلك.

قوله: لم قلتم: إنها ليست مشتركة؟.

---

(١) في (هـ) «لجواز».
(٢) في (آ) «تقترن».
(٣) في (هـ) زيادة «به» وكذا (آ).
(٤) في (آ) «وتعممه» وفي (ر) «معجمة».
(٥) في (هـ) «ذلك» ولم ترد في (آ).
(٦) في (هـ) «صلح».
(٧) لم ترد زيادة «ثابت» في (هـ).
(٨) لفظ «صحيح» ساقط من (ر) و (آ).
(٩) في (آ) «القرينة».
(١٠) في (آ) و (هـ) «فلأن» وكذا (ر).
(١١) لم ترد زيادة «من عندك؟» في (ر).
(١٢) في (ر) «القول».
(١٣) في (هـ) زيادة «جواباً».
(١٤) في نسخة «لاستعماله» على ما في هامش (ر).

قلنا: لما بينا: إنها لو كانت مشتركة، لما صح الجواب إلا بعد الاستفسار[1] عن العموم ومراتب الخصوص.

قوله: «يجوز وجود قرينة مغنية[2] عن الإستفهام[3]».

قلنا: قد مر الجواب عنه[4].

قوله: «حسن بعض الاستفسارات، يدل على الإشتراك».

قلنا: لو كان حسن بعض الإستفسارات يدل على الإشتراك للزم[5] أن تكون مشتركة بين العموم وبعض مراتب الخصوص[6].

لكن ذلك لا قائل به[7].

فإذن: لو كانت مشتركة بين العموم وكل مراتب الخصوص، لوجبت[8] كل الاستفسارات. وأنها غير واجبة: فلا تكون[9] مشتركة.

قوله: «لو كانت للعموم: لكان الجواب عنها بلا أو نعم».

قلنا: لا نسلم، وإنما يكون كذلك: أن لو كان السؤال بها سؤالاً عن التصديق. أما إذا كان السؤال بها عن[10] التصور[11]، فلا.

«نكتة أخرى»: في أن «مَنْ» و«ما»[12] [للعموم[13]]:

---

(١) في (هـ) «الاستفهام».

(٢) في الأصل «معينة» وفي (هـ) «مغنية» وهي الأنسب بالمقام.

(٣) في (ر) «الاستفسار» وكذا (آ).

(٤) أنظر ص ٣٣٩ ـ وفي (آ) «قلنا الجواب قد مر عنه».

(٥) في (ص) «لزم» وكذا (هـ) وإثبات اللام أولى.

(٦) عبارة (ر) «قلنا لو كانت مشتركة بين العموم وبعض مراتب الخصوص لدل حس بعض الاستفسارات على الاشتراك لكن ذلك. . .» ومثله في (آ).

(٧) في (هـ) «لا فائدة فيه».

(٨) في (هـ) «لوجب» وكذا (ر) و(آ).

(٩) في (آ) «يكون».

(١٠) في (هـ) زيادة «سؤالاً» وكذا (آ).

(١١) في (ر) «التصديق».

(١٢) في المجازاة «المحصول ١/٦٦٧».

(١٣) لفظ «العموم» ساقط من (ص).

لو لم تكن «مَنْ» للعموم: لما صح استثناء أيّ عدد كان ـ من العقلاء ـ عنها[1]، وقد صح: فهي[2] للعموم.

أ ـ بيان «اللزوم»: أنها إذا لم تكن للعموم، لم تكن متناولة لجملة الأعداد: فلا يصح استثناء كل عدد[3].

لأن «الاستثناء»: لإخراج[4] ما يجب اندراجه تحت اللفظ لولا الاستثناء، لا: لإخراج ما يصح اندراجه.

وإلا: لعدم الفرق بين «الجموع المنكرات»[5] و«الجموع المعارف».

ب ـ وأما «صحة الاستثناء»، فهي معلومة[6] من عرف اللغة[7].

فإن قيل: ينتقض ما ذكرتم بجموع القلة، وبجمع[8] السلامة: فإنه[9] للقلة، بنص سيبويه[10].

وإنه[11] يصح استثناء مطلق الأعداد عنها، مع عدم العموم.

ثم نقول: لا نسلم «أن الإستثناء[12] لإخراج ما وجب اندراجه تحت اللفظ» بدليل أنه يصح الاستثناء عن[13] غير الجنس.

سلمنا الإندراج، لكن: على سبيل الصحة، لا الوجوب. لوجهين:

---

(١) لم ترد زيادة «عنها» في (هـ).
(٢) في الأصل «فهو» وكذا (ر).
(٣) في (آ) زيادة «كان».
(٤) في (آ) «إخراج».
(٥) في (هـ) «النكرات» وكذا (ر) و (آ).
(٦) في (آ) «. . . الاستثناء فمعلومة».
(٧) في (هـ) «الفقهاء».
(٨) في (آ) «وبجموع».
(٩) في (هـ) «فإنها».
(١٠) وانظر كتابه ٢/١٩٢ وما بعدها.
(١١) في (هـ) «فإنه» وكذا (ر) وفي (آ) «ومع ذلك يصح . . .».
(١٢) في (هـ) «إخراج» وكذا (ر) و (آ).
(١٣) في (هـ) «من».

١ ـ **أحدهما**: أنه[1] أعم، فكانت[2] «أولى».

٢ ـ **وثانيهما**[3]: أنه يصح الإستثناء عن الجمع المنكر، نحو قوله: «أصحب جمعاً من الفقهاء، إلا زيداً» مع عدم الوجوب، وإلا: لعدم الفرق بين النكرات[4] والمعارف.

سلمنا الملازمة، لكن: لم قلتم: «إنه يصح استثناء كل عدد من العقلاء؟». فإنه لا يصح استثناء الجن والشياطين والملائكة والملوك عن ذلك.

سلمنا «أن صحة الاستثناء دلت على العموم»، لكنها تدل على عدم العموم من وجه آخر، وهو: «أنه لو ثبت العموم لكان الاستثناء نقضاً له، وذلك باطل». (وسيأتي تقريره)[5].

فالجواب[6]:

أما «النقض بجموع القلة»، فلا يرد: لأنه لا يصح استثناء كل عدد عنها. فلا يصح: «أكلت الأرغفة، إلا ألف رغيف».

و«النقض بالاستثناء[7] من غير الجنس»، مدفوع: لأنا ندعى «دلالة الاستثناء على العموم»: فيما إذا كان المستثنى من جنس المستثنى عنه.

قوله: «إن الصحة أعم، فيكون الاستثناء دالاً عليها».

قلنا: الوجوب أتم، فيكون هو مدلول الاستثناء.

قوله: «لا يصح استثناء الملائكة والملوك والجن والشياطين».

قلنا: لخروجها عن الإرادة، بقرينة الحال. حتى لو صدرت الصيغة ممن لا تكون[8] قرينة الحال منه، مخرجة لهم ـ: لتناولتهم الصيغة.

---

(١) في (هـ) «أنها» وكذا (آ).

(٢) في (ر) «فكان».

(٣) في (ر) «وثانيها...».

(٤) في (ر) «زيادة وبين» وعليها أثر شطب غير واضح.

(٥) في نسخة «جوابه» على ما في هامش الأصل.

(٦) في النسخ الأربع «والجواب».

(٧) لم ترد زيادة «بالاستثناء» في (هـ).

(٨) في (آ) «يكون».

قوله: «لو كانت[1] للعموم: لكان الاستثناء نقضاً»، سيأتي الجواب عنه.

«نكتة أخرى»: في[2] أن صيغة «الكل» للعموم:

يدل عليه: أن صيغتي[3] «الكل» و«البعض»، متناقضتان[4].

ولولا[5] دلالة «الكل» على العموم، وإلا: لما حصل التناقض، [لعدم[6] التناقض] بين الجزئيتين.

«تذنيب»:

«النكرة» في سياق النفي، تعم[7]. لوجهين:

١ - **الأول**[8]: أن قولك: «لا إنسان في الدار»، نفي لماهية الإنسان عن الدار. و«الماهية» لا تنتفي إلا بانتفاء جملة أفرادها.

٢ - **والثاني**: أنها لو لم تكن للعموم، لما كان قولنا: «لا إله إلا الله» توحيداً. لأنه لا يكون نفياً للإلهية[9]. لكنه توحيد: فهي للعموم.

---

(١) في (ر) زيادة «الصيغة».

(٢) لفظ «في» ساقط من (ر).

(٣) في (ر) «صيغة».

(٤) في (ر) «متناقضان» وكذا (آ).

(٥) في (آ) زيادة «أن».

(٦) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(٧) سواء باشرها النفي. نحو (ما أحد قائم) أو باشر عاملها نحو (ما قام أحد) وسواء كان النافي «ما» أو «لم» أو «لن» أو «ليس» أو غيرهما. ثم إن دخلت عليها «مِنْ» أفادت العموم قطعاً فلم تحتمل التأويل وإن لم تدخل عليها أفادته ظاهراً وقال بعض المتأخرين: لا تفيد العموم بدون حرف «مِنْ» وقد اختلفوا في دلالتها على العموم هل هي بالمطابقة أو بالالتزام؟ أو هي باللزوم في المبنية على الفتح وبالمطابقة في غيرها؟.
راجع الأحكام للآمدي ١٨٣/٢ والمحصول ٦٨٣/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٤١٣/١ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني واللمع للشيرازي ١١٥ ونهاية السول ٦٦/٢ والمسودة ١٠٣ وأصول السرخي ١٦٠/١ والتوضيح مع التلويح ٥٥/١ وتيسير التحرير ١٩٨/١ ومذكرة زهير ٢٠٠/٢ - ٢٠١ وأصول الفقه لأبي زهرة ١٥٧ هامش وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ٣٢٩.

(٨) في (آ) «أحدهما».

(٩) في (آ) «للآلهة».

«تنبيه»:

و«النكرة» في سياق[1] الإثبات:

أ - أما في «الخبر»، كفى قولك: «جاءني رجل» فلا تعم[2].

ب - وأما في «الأمر»، كقولك[3]: «أعتق رقبة»، فالأكثرون: على أنها تعم.

وإلا: لما[4] حصل الخروج عن العهدة، بأي إعتاق[5] كان.

واحتج منكرو العموم، بوجوه:

١ - **أولها**: أن هذه الصيغ[6] قد تستعمل[7] في العموم والخصوص، كقول القائل: «ضربت كل من في الدار»، يريد به العموم مرة والخصوص أخرى. والاستعمال دليل الحقيقة.

٢ - **والثاني**: أنها لو كانت للعموم: لما صح الاستفهام عنها، لامتناع طلب الفهم، مع ما يوجب الفهم.

لكن الاستفهام عنها صحيح: فلا تكون[8] للعموم.

٣ - **والثالث**: أنها[9] لو كانت للعموم: لما صح عنها[10] الاستثناء لكون الاستثناء - حينئذٍ[11] - نقضاً. فيكون قوله: «أكرمت كل الفقراء إلا زيدا» كقوله: «ما[12] أكرمت كل الفقراء». ولا شك في كون ذلك تناقضاً[13]!

---

(١) لم ترد زيادة «سياق» في النسخ الأربع، وهي موجودة في نسخة أخرى على ما في هامش الأصل.

(٢) زيادة «فلا تعم» غير واردة في (ر).

(٣) في (آ) و (هـ) «كفى قوله». وكذا (ر).

(٤) لفظ «لما» ساقط من (ر).

(٥) في الأصل «عتق».

(٦) في (آ) «الصيغة».

(٧) في (آ) «يستعمل».

(٨) في (آ) «يكون».

(٩) لفظ «إنها» ساقط من (آ).

(١٠) لفظ «عنها» ساقط من (آ).

(١١) في (آ) زيادة «يكون».

(١٢) لفظ «ما» ساقط من (ر).

(١٣) في (هـ) «نقضاً».

٤ ـ **والرابع**: أنه يصح قوله[1]: «ضربت كل من في الدار، أو بعض[2] من في الدار».

ولو كانت «مَنْ» للعموم[3]: لكان ذكر «الكل» تكريراً، وذكر «البعض» نقضاً.

١ ـ **والجواب عن الأول**: أن استعمالها في الخصوص مجاز[4].

قوله: «الأصل» أن يكون الاستعمال حقيقة».

قلنا: و«الأصل» عدم الإشتراك، أيضاً.

٢ ـ **قوله ثانياً**: «لو كانت للعموم[5]: لما صح الاستفهام».

قلنا: لو كانت مشتركة: لوجبت الاستفهامات التي لا نهاية لها، على ما بينا[6].

٣ ـ **قوله ثالثاً**: «لو كانت للعموم: لما صح الاستثناء، لكونه نقضاً».

قلنا: ينتقض ذلك بالاستثناء عن صرائح[7] أسماء الأعداد[8]، كقوله: «على عشرة إلا واحداً»[9].

٤ ـ **قوله رابعاً**: «لو كانت صيغة «مَنْ» للعموم[10]: لما صح تقرين لفظة «الكل» و[11]«البعض» بها.

قلنا: إنها تقتضي العموم: حالة الإنفراد، لا حالة اقتران الغير بها، لوجوب مخالفة حكم المفرد، للمركب.

---

(١) في (آ) و (هـ) «قولنا» وكذا (ر).
(٢) في (آ) «وبعض».
(٣) في (ر) «العموم».
(٤) في (ص) «مجازاً».
(٥) في (ر) «العموم».
(٦) في (هـ) «بيناه» وكذا (آ).
(٧) في (آ) «صريح».
(٨) في (ص) «العدد».
(٩) في (ر) و (هـ) «واحد» بالرفع.
(١٠) في (ر) «العموم».
(١١) في (ر) «أو».

(٥) المسألة الخامسة[١]:

«الجمع» المعرف بلام الجنس، يقتضي[٢] العموم: عند عدم العهد. خلافاً للواقفية، وأبي هاشم[٣].

لنا وجوه:

١ - **الأول**: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة، احتج عليهم أبو بكر - رضي الله عنه - بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش»[٤]، وسلمت الأنصار[٥] ذلك.

ولولا اقتضاؤه العموم[٦]، وإلا: لما صحت الحجة. إذ لا مناقضة بين أن يكون بعض الأئمة من قريش، وأن لا يكون[٧] البعض منهم[٨].

---

(١) في (ر) و (هـ) «الرابعة» وهو تحريف لأن المسألة الرابعة تقدمت.

(٢) في الأصل «تقتضي».

(٣) يرى أبو هاشم أن اللام للجنس الصادق ببعض الأفراد كما في تزوجت النساء وملكت العبيد لأنه المتيقن ما لم تكن قرينة على العموم. ووجهة الجمهور أن المعرف ليس هو الماهية في الجمع لأن الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية ولا بعض الأفراد لعدم الأولية فتعين الكل. وأيضاً فإن الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالاً في الشرع وأحوط في أكثر الأحكام كالإيجاب والتحريم، والندب، والكراهة. راجع شرح الجلال على جمع الجوامع ٤١١/١ والتنقيح بشرحه التلويح ٥٢/١.

(٤) حديث «الأئمة من قريش» أخرجه من طريق علي - كرم الله وجهه - الحاكم في المستدرك والبيهقي في السنن الكبرى - بهذا اللفظ. مع زيادة «أبرارها أمراء أبرارها وفجارها أمراء فجارها وإن أمرت عليكم قريش عبداً حبشياً مجدعاً: فاسمعوا له وأطيعوا ما لم يخير أحدكم بين إسلامه وضرب عنقه: فإن خير بين إسلامه وضرب عنقه: فليقدم عنقه» وورد في البخاري ٢١٧/١٠ بشرح القسطلاني بلفظ «الأمراء من قريش» وأخرجه - من طريق أنس بن مالك رضي الله عنه - أحمد والنسائي والضياء المقدسي مع زيادة أخرى هي: «ولهم عليكم حق، ولكم مثل ذلك ما إن استرحموا رحموا وإن استحكموا عدلوا وإن عاهدوا وافوا فمن لم يفعل ذلك منهم: فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل. على ما في الفتح الكبير ٥٠٤/١ وانظر كشف الخفاء ٣١٨/١ - ٣١٩.

(٥) في (آ) زيادة «صحة».

(٦) في (ر) «للعموم».

(٧) في (هـ) «ولا يكون».

(٨) عبارة (آ) «وأن البعض لا يكون منهم».

٢ - **والثاني هو**[1]: أنه [2] يصح توكيده بما يقتضي الاستغراق، كقوله[3]: ﴿**فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**﴾[4].

والتوكيد بما يفيد الاستغراق، دليل كون المؤكد كذلك. لأن «التوكيد» تقوية ما أفاده الأصل، وتقوية الإفادة: بعد الإفادة.

لا يقال: هذا على خلاف نص سيبويه، لأنه نص[5] على أن «جمع[6] السلامة» للقلة.

ولأنه ينتقض بجموع القلة: فإنها تؤكد بما يفيد الاستغراق، مع عدم إفادتها الاستغراق. وإلا: لما كانت[7] للقلة.

وجواب الأول: إن مراد سيبويه من ذلك: النكرات، دون المعارف. توفيقاً بين قوله ودليلنا.

و[الجواب] عن الثاني: لا نسلم أنه يجوز توكيد «جموع القلة» بما يفيد الاستغراق.

٣ - **والثالث هو**: أن[8] تناول المعرف للكثرة، فوق تناول المنكر[9] لها[10] لصحة استثناء المنكر من المعرف[11]، وعدم صحة العكس.

وإذا ثبت ذلك: كان المعرف متناولاً للكل. إذ لولا ذلك: لتناول ما يصح انتزاعه منه وهو محال: لأن المنتزع منه أكثر من المنتزع.

---

(١) لم ترد زيادة «هو» في (هـ).

(٢) في (آ) «إن».

(٣) في (ر) «عليه الصلاة والسلام». وهو سهو من الناسخ.

(٤) الآية ٣٠ من سورة الحجر و ٧٣ من سورة «ص».

(٥) راجع كتاب سيبويه ١٩٢/٢ وما بعدها.

(٦) في (هـ) «جموع». وكذا (آ).

(٧) في (آ) «كان».

(٨) في (آ) «والوجه الثالث هو أنه...».

(٩) في (هـ) «المعرف».

(١٠) لفظ «لها» ساقط من (ر) و (آ).

(١١) في (هـ) «العرف».

واحتجوا بوجوه:

١ - منها: أن الصيغة مستعملة في العهد، فلو كانت للعموم أيضاً: لزم الاشتراك، وهو باطل.

٢ - ومنها: أنه يصح: «جاءني كل الفقهاء، أو بعض[1] الفقهاء».

ولو أفاد العموم: لكان الأول تكريراً، والثاني نقضاً.

٣ - ومنها: أنه يقال: «جمع الأمير الصاغة»، ولا يراد به الكل. والاستعمال دليل الحقيقة.

١ - **وجواب الأول**: أن الألف واللام»: للتعريف. وذلك يفيد مرة: العهد، وأخرى: العموم[2].

فالكثرة في مورد المفهوم، لا فيه. فلا يلزم الاشتراك.

٢ - **و[الجواب] عن الثاني**: أن الأول توكيد[3]، والثاني تخصيص.

٣ - **و[الجواب] عن الثالث**: أن ذلك عرف[4] بقرينة العرف.

(٦) المسألة السادسة[5]:

«الجمع المضاف» كقوله: «ضربت عبيدي» يقتضي: العموم. ودليله[6]: ما[7] تقدم.

(٧) المسألة السابعة[8]:

أمر الجمع بصيغة الجمع، نحو قوله[9] لغلمانه: «قوموا» يقتضي: العموم.

---

(١) في (آ) «وبعض».
(٢) عبارة (ر) و (هـ) «وذلك مرة بالعهد وأخرة بالعموم» وفي (آ) «وذلك مرة بالعهد ومرة بالعموم».
(٣) في (آ) و (هـ) «تأكيد».
(٤) في الأصل «معرف» وكذا (ر).
(٥) في (هـ) «الخامسة».
(٦) في (هـ) «دليله».
(٧) في (ر) «لما...». وكذا (آ).
(٨) في (هـ) «السادسة». وكذا (ر).
(٩) في (آ) «كقوله».

لأن التارك منهم للقيام، يستحق اللوم.

ولولا تناول الصيغة للكل، وإلا: لما كان كذلك.

ب ـ الشطر[1] الثاني: فيما ألحق بالعموم وليس منه [وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

الواحد المعرف بالألف واللام، لا يقتضي[2] العموم[3].
خلافاً للجبائي[4]، والفقهاء، والمبرد.

لنا وجوه:

١ ـ **أولها**: هو أن من قال: «أكلت اللحم، ولبست الثوب»، لا يفهم منه العموم[5].
٢ ـ **وثانيها**: أنه لا يؤكد بما يفيد العموم، فلا يقال: «جاءني الرجل أجمعون وكلهم»، ولو أفاد العموم: لأكد بها.
٣ ـ **وثالثها**: أنه لا ينعت بنعت[6] العموم، فلا يقال: «جاءني الفقيه الفضلاء، والطبيب المتبحرون».

وإن قيل في بعضها: [كقولهم: «أهلك الناس الدرهم البيض، والدينار الصفر»[7]] فبالمجاز. بدليل عدم الإطراد.

---

(١) في (ص) «النصر».
(٢) في (ص) «تقتضي».
(٣) التحقيق: أن المفرد المحلى اللام يقتضي العموم إلا إذا كانت اللام عهدية أو وجدت قرينة تدل على الماهية. أنظر المستصفى ٢/٨٩ واللمع للشيرازي ١٤ والأحكام للآمدي ٢/٢٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٤١٢ والمسودة ١٠٥ وأصول السرخي ١/١٦٠ والتلويح ١/٥٤ وتيسير التحرير ١/١٩٧ ومرآة الأصول ٩٢ وأصول الفقه لأبي زهرة هامش ١٥٧ ومذكرة الشيخ زهير ٢/٢٠٠.
(٤) في المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٢٤٤: «ذهب الشيخ أبو علي ـ رحمه الله ـ إلى «أن قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ يستغرق جميع السراق. وقال أبو هاشم ـ رحمه الله ـ إن ذلك يفيد الجنس».
(٥) لفظ «العموم» ساقط من (ر).
(٦) في (آ) «. . بما ينعت. .».
(٧) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

٤ - **ورابعها**[١]: أن «الألف واللام» تفيد الماهية، وهي أعم من الواحد والأفراد. والدال على الأعم، لا يدل على الأخص.

واحتجوا بوجوه:

١ - **أولها**: صحة استثناء الأفراد عنه، في قوله: **﴿إِنَّ ٱلْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِين آمَنُوا وَعمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾**[٢].

والاستثناء: لإخراج المتناول.

٢ - **وثانيها**: أن «الألف واللام»[٣] لا تفيد[٤] «الماهية»: لكونها معلومة من اللفظ، ولا «الواحدة»[٥]: فإن الماهية لا تكون[٦] بدونها، ولا «الكثرة المتناهية»[٧]: بالإجماع.

فهو: للعموم.

٣ - **وثالثها**: أن ترتيب الحكم على الوصف، مشعر بالعلية. فوجب التعميم لوجود العلة[٨].

١ - **وجواب الأول**: أن «ذلك العموم»، لقرينة «الخسارة» العامة لكل أحد، إلا للمؤمنين[٩].

أو نقول: إن ذلك الاستثناء مجاز.

٢ - **و[الجواب] عن الثاني**: أن «الألف واللام»: لتعيين الماهية، كما في قوله: «الإنسان عام ونوع».

---

(١) في (هـ) «وثالثها». وهو سهو من الناسخ لأن الوجه الثالث تقدم.

(٢) الآيتين ٢، ٣ من سورة العصر.

(٣) لم ترد زيادة «واللام في (ر).

(٤) في (آ) «لا تغرف».

(٥) في (هـ) «للوحدة» وكذا (ر).

(٦) في (آ) «لا يكون».

(٧) في (هـ) «لكثرة متناهية» وفي (ر) «ولا الكثرة متناهية».

(٨) الوجه الثالث غير موجود في (هـ) ولا (ر) و (آ).

(٩) في (آ) و (هـ) «المؤمنين» وكذا (ر).

٣ - و[الجواب] عن الثالث: إنا لا ندعي نفي العموم إلا من جهة اللفظ[1].

(٢) المسألة الثانية:

أقل الجمع: ثلاثة. وهو مذهب الشافعي - رضي الله عنه - وأبي حنيفة. خلافاً للقاضي أبي بكر، والأستاذ[2].

لنا وجوه:

١ - **أحدها**[3]: تفصيل أئمة اللغة بين «الواحد» و«التثنية» و«الجمع» وهو دليل التغاير.

٢ - **وثانيها**: إنها تنعت بنعت الجمع، دون الاثنين. فيقال: «رجال ثلاثة»، ولا يقال: «... إثنان». وبالعكس أيضاً.

٣ - **وثالثها**: التفصيل بين ضمائر الثلاثة، وهو دليل التغاير.

١ - واْحتَجُّوا بِقوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[4]، والمراد: داود وسليمان، عليهما السلام.

٢ - وبقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾[5].

٣ - **وبقوله عليه السلام: (الإثنان فما فوقهما: جماعة)**[6].

٤ - وبأن معنى «الاجتماع» حاصل في «الاثنين» فكان جمعاً.

---

(١) الجواب عن الوجه الثالث غير موجود في (هـ) لعدم وجود الوجه نفسه فيها وكذا (ر) و (آ).

(٢) في (ر) زيادة «أبي إسحاق».

(٣) في (آ) «أولها».

(٤) الآية ٧٨ من سورة الأنبياء.

(٥) الآية ٤ من سورة التحريم وانظر إعراب القرآن للزجاج - القسم الثالث ص ٧٨٧.

(٦) أخرج هذا الحديث من طريق أبي موسى الأشعري - ابن ماجه في السنن وابن عدي في الكامل بلفظ: «إثنان فما فوقهما جماعة» وأخرجه به - من طريق أبي أمامة - أحمد في المسند، والطبراني في المعجم الكبير وابن عدي أيضاً. وأخرجه به - من طريق عبد الله بن عمرو - الدارقطني في السنن (أو أفراده. على ما في المقاصد. وأخرجه به - من طريق الحكم بن عمير الأزدي - ابن سعد في الطبقات وأبو القاسم البغوي في معجم الصحابة، وأبو منصور البارودي في معرفة الصحابة. على ما في الفتح الكبير ٤١/١ وانظر سنن ابن ماجه ٣١٢/١ وكشف الخفا ٤٧/١ - ٤٨ والمقاصد الحسنة للسخاوي ٢١.

١ ـ وجواب[1] الأول: إن «الحكم» مضاف[2] إليهما مع «المحكوم عليه»، لأن إضافة «المصدر» إلى الفاعل والمفعول، جائزة.

٢ ـ وجواب الثاني: إن المراد من «القلوب»: الميول، بدليل «الصغو»: فإنه في «الميول»، دون القلوب[3].

٣ ـ و[الجواب] عن الحديث: أنه كان نهي عن سفر الإنسان وحده، ثم قال: «الإثنان فما فوقهما جماعة». فذلك: لأجل جواز[4] سفر الإثنين.

٤ ـ و[الجواب] عن الرابع: إنه لا نزاع في حصول «الإجتماع» في «الإثنين» بل النزاع[5]: في أن لفظ «الجمع» هل يدل عليهما، أم لا؟.

(٣) المسألة الثالثة:

«الجمع المنكر» لا يقتضي العموم[6].
خلافاً للجبائي[7].

لنا: إن المفهوم من قولنا: «رجال»، يمكن تقسيمه إلى كل أنواع العدد. و«المقسوم»: مشترك، و«المشترك» غير مستلزم لخصوصياته. فالدال عليه[8] لا يكون دالاً على الخصوصيات.

واحتج الخصم: بأنه حقيقة في كل أنواع العدد، وحمل اللفظ على حقائقه واجب.

---

(١) في (أ) «جواب».
(٢) في (آ) «يضاف».
(٣) في المصباح ١/٥٢٢ ـ ٥٢٣: «صغيت إلى كذا أصغى بفتحتين ملت وصغت النجوم مالت للغروب».
(٤) لفظ «جواز» ساقط من (ر).
(٥) لفظ «النزاع» ساقط من (آ).
(٦) محل الخلاف بينهم: إنما هو في العموم بوصف الاستغراق. أما العموم بمعنى انتظام جمع من المسميات فمحل وفاق بينهم. والخلاف إنما هو في جمع الكثرة المنكر. أما جمع القلة المنكرة فعامة الأصوليين على أنه ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها.
راجع المعتمد ١/٢٤٦ ـ ٢٤٧ والأحكام للآمدي ٢/١٩١ والإبهاج ٢/٦٨ والمسودة ١٠٦ والتلويح ١/٥٤ وتيسير التحرير ١/٢٠٥.
(٧) المراد به أبو علي الجبائي.
(٨) في (هـ) «على المشترك».

والجواب: لا نسلم كونه حقيقة في أنواع العدد، بل: في القدر المشترك على ما تقدم.

(٤) المسألة الرابعة:

قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾[١]، لا يقتضي نفي عموم[٢] «الاستواء» لوجهين[٣]:

١ ـ **أحدهما هو**[٤]: أن نفي «الاستواء» أعم من نفي الاستواء من كل وجه أو من وجه. والدال على الأعم. لا يدل على الأخص..

٢ ـ **وثانيهما هو**: أن «الاستواء» إنما يتحقق بالاشتراك في كل الصفات، لا بعضها[٥]. وإلا: لكان كل «شيئين» يستويان[٦]. لاشتراك كل شيئين ولو في بعض[٧] «السلوب»[٨].

---

(١) الآية ٢٠ من سورة الحشر.

(٢) في (هـ) «لا يقتضي عموم نفي الاستواء» وكذا (ر) و (آ).

(٣) جمهور العلماء من الشافعية والحنفية على أن نفي المساواة بين الشيئين يقتضي نفي المساواة بينهما من جميع الوجوه التي يمكن نفيها عنهما وعليه: فقوله سبحانه: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ يفيد أنه ليست هناك أية صفة يستوي فيها الكافر والمسلم. باعتبار ظاهر اللفظ. ثم يبقى النظر في أن هذا العموم هل هو مراد من الآية أم لا؟. يرى الحنفية ـ إن العموم غير مراد وأن هناك صفات تجمع بين المسلم والكافر وبنوا عليه القول بالقصاص من المسلم للذمي وتحمل الآية عندهم على نفس المساواة بين المسلم والكافر في الآخرة فقط. ويذهب بعض الشافعية إلى أنه مراد وفرعوا عليه القول بعدم قتل المسلم بالذمي لانتفاء المساواة المطلوبة في القصاص حيث إن الذمي أقل عصمة من المسلم. وهو المختار: لأن مدخول النفي في الآية فعل وهو نكرة. والنكرة سياق النفي تعم، ولأن الآية لم تبين الجهة إلى نفي فيها الاستواء بين المسلم والكافر فتحمل على العموم. راجع المعتمد ٢٤٩/١ والمحصول ٧١٧/١ ـ ٧١٩ والأحكام للآمدي ٢٢٧/٢ والمستصفي ٨٧/٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٤٢٢/١ ونهاية السول ٦٩/٢ ومعه الإبهاج والمسودة ١٠٦ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢٨٩/١ والكشاف للزمخشري ١٧٧/٣ ومذكرة زهير ٢١٣/٢ ـ ٢١٤.

(٤) لم ترد زيادة «هو» في (آ).

(٥) في (آ) «لا في بعضها».

(٦) عبارة (هـ) «وإلا لكان لا غير مستويين».

(٧) لم ترد زيادة «بعض» في (هـ).

(٨) في (هـ) زيادة «وهو ظاهر الفساد».

وإذا كان «الاستواء» بالاشتراك في كل الصفات، فنفي «الاستواء»: يعدم الاشتراك في بعضها. لأن نقيض «الكلي»: «الجزئي».

(٥) المسألة الخامسة:

قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾[1]، لا يتناول عموم الأمة[2].

وقال قوم: إنه يتناولهم[3].

وهؤلاء إن زعموا: «التناول اللفظي»، فهو جهالة ظاهرة.

أو: [4] «العموم الحكمي» من قوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[5] فذلك ليس من هذه الآية.

---

(١) تكرر هذا الخطاب في القرآن في أكثر من موضع في أول سورة الطلاق وفي أول سورة التحريم وفي أول سورة الأحزاب وفي الآية ٧٣ من سورة التوبة. وغير ذلك.

(٢) محل الخلاف في هذه المسألة هو ما يمكن فيه إرادة الأمة مع النبي ﷺ . ولم تقم قرينة على إرادتهم معاً فأما إذا كانت إرادة الأمة غير ممكنة فلا يتناولها الخطاب قطعاً كقوله تعالى ﴿يَـٰأَيُّهَا الرَّسُول بَلِغ...﴾ وإذا كانت ممكنة ووجدت قرينة تدل على إرادتهم فالخطاب يتناولها قطعاً كقوله تعالى ﴿يَـٰأَيُّهَا النَّبِي إِذَا طَلَّقْتُم النِّسَاءَ﴾ كما أنه ليس من محل الخلاف ما لا يمكن فيه إرادة النبي ﷺ كقوله تعالى ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ فالخطاب موجه للأمة دون النبي ﷺ لعصمته. وكلام بعضهم يفيد العموم. والخلاف في كون هذا اللون من الخطاب يتناول الأمة أو لا يتناولها إنما هو من حيث الحكم. أما من حيث اللفظ والصيغة فلا يتناولهم قطعاً. راجع المستصفى ٢/٦٤ - ٦٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٤٢٦، ٤٢٧ ومعه حاشية البناني.

(٣) نسب هذا القول لأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأصحابهما. وأصحاب هذا القول يشترطون عدم دليل يدل على الفرق بين النبي وأمته ووجهة نظرهم - فيما ذهبوا إليه - أن العرف جرى بأن أمر القدوة أمر لأتباعه. أنظر الأحكام للآمدي ٢/٢٣٩ والمحصول ١/٧١٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١/٤٢٧.

(٤) في (ر) «وإن زعموا العموم...».

(٥) الآية ٧ من سورة الحشر.

(٦) **المسألة السادسة:**

لفظ «الذكور»[1] لا يتناول «الإناث»، وبالعكس[2].

وما لا يكون لكل واحد[3] منهما: فإن لم يتميز المؤنث فيه بعلامة: كـ «مَنْ»، فهو متناول لهما.

لأنه لو قال: «من دخل الدار - من أرقائي - عتق» استوت[4] فيه الذكور والإناث: بالإجماع، وهو دليل العموم.

واحتج الخصم: بأن العرب فصلت[5]، فقالت للذكور[6]: «مَنْ» وللإناث: «منه».

والجواب: إن صح ذلك، فهو غير محل النزاع.

على أن الأفصح أن يقال للإناث - أيضاً - «مَنْ»[7].

وإن تميز المؤنث بعلامة: كـ «الضمائر المقترنة بالأفعال»، فالحق: عدم التناول، كفى قوله: «قاموا».

لنا: أن «الجمع»: تضعيف الواحد، و«الواحد» غير دال على المؤنث. فالجمع كذلك.

إحتج الخصم: بأنه متى اجتمع المذكر والمؤنث، كانت الغلبة للتذكير: بإجماع النحاة.

---

(١) في (ر) «المذكر».

(٢) اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر كالرجال والنساء وعلى دخولهما في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة تذكير ولا تأنيث. كالناس وإنما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين والمؤمنين هل هو ظاهر في دخول الإناث فيه أو لا؟. الأحكام للآمدي ٢/٢٤٤.

(٣) في النسخ الأربع «وما لا يكون لواحد منهما» وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش (ص).

(٤) في (ر) و (هـ) «استوى» وفي (آ) «يستوي».

(٥) في (هـ) «ميزت» وفي (آ) «فرقت».

(٦) في الأصل «للذكر».

(٧) في (آ) «. . . أيضاً للإناث من».

وجوابه: ليس المراد ذلك، بل: متى أريد التعبير[1] عن القبيلين[2] بعبارة أحدهما[3]، فعبارة التذكير أولى.

(٧) المسألة السابعة[4]:

الكلام إذا امتنع إجراؤه[5] على ظاهره، ولم يكن بد من إضمار، وكان في الإضمارات كثرة ـ لا تضمر[6] كلها.

خلافاً لقوم.

لنا: أنه على خلاف الدليل، صير[7] إليه لأجل الضرورة. وقد اندفعت بالواحد: فلا حاجة إلى البواقي.

وللخصم أن يحتج: بأنه[8] ليس إضمار بعضها أولى من البعض، فإما: أن لا يضمر شيء منها، وهو باطل، أو تضمر كلها[9]، وهو المطلوب.

(٨) المسألة الثامنة:

١ ـ قال أبو حنيفة رحمه الله: إذا قال الرجل: «لا آكل»، فهذا[10] لا يعم المواكيل[11]، ولا يجوز[12] تخصيص[13] ذلك ببعض المواكيل[14].

---

(١) في الأصل «التغيير».

(٢) في الأصل «القبيلتين» وكذا (آ).

(٣) في (آ) «إحداهما».

(٤) عبر كثير من المؤلفين عن هذه المسألة بالمقتضي.

(٥) في (آ) «أجراه».

(٦) في (آ) «لا يضمر».

(٧) في (آ) «قصير».

(٨) في (هـ) «إنه».

(٩) في (آ) «أو يضمر الكل».

(١٠) في (آ) «فهذه».

(١١) جمع مأكول ويجمع على مأكولات أيضاً والمأكول: هو ما يؤكل قال الروماني والأكل حقيقة بلع الطعام بعد مضغه. فبلع الحصاة ليس بأكل حقيقة. المصباح ٣١/١.

(١٢) لأن التخصيص من توابع العموم ولا عموم هنا.

(١٣) في (هـ) «تخصيصه».

(١٤) في (هـ) «ببعضها».

٢ ـ وقالت الفقهاء ـ منا ومنهم ـ: إنه يقبل التخصيص.

والحق هو الأول.

لنا: إن «التخصيص» إما أن يقبله المفهوم، أو المعقول.

١ ـ **والأول باطل**: لأن «المفهوم هو: «الآكل»، وهو ماهية واحدة، والتعدد في مواردها.

والدال على الأعم، لا يدل على الأخص.

فالمفهوم غير متعدد: فلا يقبل التخصيص.

٢ ـ **والثاني ـ أيضاً ـ باطل**: لأن تلك الماهية كما تتعدد[1] باختلاف الموارد، فهي ـ أيضاً ـ تتعدد باختلاف الظروف.

فلو صح تخصيصها ببعض الموارد: لصح تخصيصها ببعض الظروف، بالقياس. والجامع: دفع حاجة المكلف.

واحتجت الفقهاء: بأنه إذا قيل: «لا آكل أكلاً»، قبل التخصيص. فكذلك: إذا قال: «لا آكل»، لاشتمال الفعل على المصدر.

والجواب: إن قوله: «أكلاً»، ليس بمصدر[2]: لأنه يدل على الواحد، وذلك الواحد معين في نفسه: لم يعينه اللافظ. فإذا عينه بعد ذلك: فقد نوى بلفظه ما يحتمله لفظه[3].

بخلاف ما إذا حذف صيغة المنكر.

«تنبيهات»:

١ ـ **أحدها**: أن قول الله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[4]، يختص بالموجودين في عهد الرسول.

لأنه خطاب مع الناس، ولا ناس ـ إذ ذاك ـ إلا هم: فلا خطاب إلا معهم.

وأما الحادثون بعد ذلك: فاندراجهم تحت ذلك الخطاب، معلوم بالضرورة ـ من دين محمد ﷺ.

---

(١) في (آ) «يتعدد» وفي (ر) «تعدد».

(٢) بل هو مصدر مؤكد بلا نزاع. نهاية السول ٢/٧١.

(٣) لم ترد زيادة «لفظه» في (هـ).

(٤) ورد الخطاب بهذا الأسلوب في عدة آيات من القرآن الكريم. منها: الآية (٢١) من سورة البقرة، (١) من سورة الحج.

٢ ـ **الثاني**[١]: إن قول الراوي: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر»[٢]، لا يقتضي العموم. لجواز أن يكون ذلك النهي/عن بيع واحد.

وكذا قوله: «قضى بالشاهد واليمين»[٣].

وأما[٤] قوله: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قضيت بالشفعة للجار»[٥]، فالأشبه: أنه للعموم.

٣ ـ **الثالث**: قول الراوي: «كان رسول الله[٦] ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر»[٧]، لا يقتضي العموم. لصدق ذلك بالجمع ولو مرة.

---

(١) في (آ) «والثاني».

(٢) أخرج مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة. وعن بيع الغرر. وأخرج أحمد وأبو داود عن علي - كرم الله وجهه - أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع المضطر وبين الغرر وبيع الثمرة قبل أن تدرك.
على ما في الفتح الكبير ٣/٢٧٧ و ٢٧٨. وأخرج الإمام مالك في الموطأ ٢/١٥٧، عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر. وانظر المحرر لابن قدامة: ١٤٧ وتيسير الوصول ١/٦٦.

(٣) روى مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، وروى عن مالك أنه قال: مضت السنة في القضاء باليمين مع الشاهد الواحد. موطأ مالك بشرح الزرقاني ٣/٣٨٩ - ٣٩٠. وأخرج مسلم وأبو داود عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: قضى رسول الله ﷺ بيمين وشاهد على ما في تيسير الوصول ٤/٥٧ وانظر المحرر ٢٠٢.

(٤) في (هـ) «فأما» وكذا (آ).

(٥)

(٦) في (ص) و(ر) «كان النهي» وفي (هـ) «كان الرسول» وفي نسخة أخرى «كان رسول الله» على ما في هامش (ص).

(٧) أخرج أحمد في مسنده والبخاري في صحيحه عن أنس أن رسول الله ﷺ «كان يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في السفر. على ما في الفتح الكبير ٢/٣٧٧ وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان يجمع بين المغرب والعشاء في السفر من غير أن يعجله شيء ولا يطلبه عدو ولا يخاف شيئاً. وأخرج عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء في غزوة تبوك في السفر. أنظر سنن ابن ماجه ١/٣٤٠ وورد في الموطأ ١/١٦٠ عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ كان يجمع بين الظهر والعصر في سفره إلى تبوك. وورد فيه أيضاً عن معاذ بن جبل في رواية مطولة جاء فيها: «أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. وانظر تيسير الوصول ٢/٢٨٦ - ٢٨٧ والمحرر لابن قدامة ص ٧٠.

ومنهم من قال: «إنه يقتضي»، لأنه لا ينتظم أن يقال: «كان فلان يتهجد»، إلا إذا تكرر منه ذلك.

٤ - **الرابع**[١]: «اللفظ المشترك» لا يكون عاماً بحسب مفهوماته، لامتناع إعماله فيها: على ما مر[٢].

وكذلك[٣] «المتواطىء»: لا[٤] يكون عاماً باعتبار كثرة الخصوصيات، لكونها غير مدلولة على ما تقدم غير مرة.

(٩) المسألة التاسعة:

قال الغزالي - رحمه الله -: المفهوم لا عموم له.[٥]

لأن «العموم» هو: دلالة اللفظ على عدة، دلالة واحدة. و«المفهوم» لا لفظ له: فلا عموم له.

وجوابه: إن كنت لا تطلق عليه لفظ «العام»، فلك ذلك.

وإن كنت تعنى به: «إنه لا يقتضي انتفاء الحكم، في[٦] جملة صور انتفاء الصفة»، فذلك من تفاريع كون المفهوم حجة.

ومتى جعلناه حجة: لزم انتفاء الحكم، في جملة صور انتفاء الصفة. وإلا: لم يكن للتخصيص فائدة.

---

(١) في (ر) «والرابع».
(٢) أنظر ص ١٢١ - ١٢٢.
(٣) في (آ) و (هـ) «وكذا».
(٤) في (ر) «ولا».
(٥) يقول في المستصفى ٢ / ٧٠: «من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به وفيه نظر. لأن العموم لفظ تتشابه دلالته بالإضافة إلى المسميات والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكاً بلفظ بل بسكوت فإذا قال عليه الصلاة والسلام: «وفي سائمة الغنم زكاة» فنفي الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص وقوله تعالى ﴿فلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال. وانظر تحقيق هذه المسألة في الأحكام للآمدي ٢/٢٣٧ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢٩٧/١.
(٦) في (ر) «من».

(٢)

القسم الثاني: في الخصوص

[وفيه مسائل:]

(١) المسألة الأولى:

أ ـ «التخصيص» ـ عندنا ـ: إخراج بعض ما تناوله[1] اللفظ. وعند الواقفية: إخراج بعض ما يصح أن يتناوله اللفظ. وهو أعم.

ب ـ و«المخصص» ـ عندنا ـ: ما أخرج عنه، بعض ما تناوله[2]. وعندهم: ما أخرج عنه، بعض ما يصح أن يتناوله.

جـ ـ و«المخصص» يقال ـ بالحقيقة ـ: لإرادة اللافظ، فإنها المخرجة بالحقيقة.

وبالمجاز: على الدلالة على تلك الإرادة. والله أعلم.

(٢) المسألة الثانية:

في الفرق بين «التخصيص» و«النسخ» و«الاستثناء».

أ ـ أما عندنا: فـ «التخصيص» كالجنس، و«النسخ» و«الاستثناء» نوعاه.

لأن التخصيص هو: «إزالة الحكم». فإن كانت «الإزالة» عن كل الأفراد. فهي:

---

(١) في (ر) «ما يتناوله».

(٢) فعبارة (هـ) «. . . والمخصص عندنا إخراج بعض ما يتناوله اللفظ».

«نسخ»[1]. أولا عن الكل، فهي: «استثناء»[2].

ب ـ ومن الناس، من فرق بين «التخصيص» و«النسخ»، بوجوه أخر تبطل هذه الجنسية[3]:

١ ـ **أحدها**: أن «التخصيص» لا يكون إلا في الأحكام اللفظية، و«النسخ» قد يكون في المعلومة بطريق آخر.

٢ ـ **وثانيها**: أن «النسخ» قد يكون في كل الشريعة، و«التخصيص» لا يكون إلا في بعضها.

٣ ـ **وثالثها**: أن «النسخ»: رفع الحكم الثابت، و«التخصيص»: إبانة الحكم الثابت[4].

٤ ـ **ورابعها**: أن «الناسخ» يجب تراخيه، و«المخصص» لا يجب تراخيه، بل: تجب فيه المقارنة، على قول البعض[5].

٥ ـ **وخامسها**: أن «النسخ» لا يكون بخبر الواحد ولا بالقياس، و«التخصيص» قد يقع بهما.

جـ ـ ومنهم من فرق بين «التخصيص» و«الاستثناء» بوجوه:

١ ـ **أولها**: أن «الاستثناء» مع «المستثنى عنه» كلفظ واحد، و«المخصص» و«المخصص» ليسا كذلك.

٢ ـ **وثانيها**: أن «الاستثناء» لا يكون إلا باللفظ، و«التخصيص» قد يكون[6] بالقرائن.

٣ ـ **وثالثها**: أن «المخصص» يجوز تأخيره، و«الاستثناء» لا يجوز تأخيره.

(٣) المسألة الثالثة: فيما يقبل التخصيص

---

(١) في (هـ) «فنسخ» بسقوط «فهي».
(٢) في (هـ) «فاستثناء» بسقوط «فهي».
(٣) في (ر) «الجاشبية» «وهو تصحيف».
(٤) لفظ «الثابت» ساقط من (آ).
(٥) راجع المحصول ٧٤٥/١.
(٦) في نسخة أخرى «. . . تكون» على ما في هامش (ص).

أ - «الحكم» إن ثبت في[1] واحد[2]: لم[3] يقبل التخصيص. لأنه: إخراج واحد أو عدد، ولا واحد ولا[4] عدد تخرج[5] من الواحد: فلا تخصيص.

ب - وإن ثبت في عدد[6]:

١ - فإن ثبت بدليل لفظي، فهو: قابل للتخصيص قطعاً.

٢ - أو معنوي، فهو[7] أقسام ثلاثة:

١ - **أولها**[8]: «العلة الشرعية»، وفي قابليتها للتخصيص كلام سيأتي[9].

٢ - **وثانيها**: «مفهوم الموافقة» وهو يقبل التخصيص: بشرط «بقاء حكم الملفوظ».

٣ - **وثالثها**: «مفهوم المخالفة»، وهو يقبل التخصيص: عند دليل راجح على المفهوم.

(٤) المسألة الرابعة:

«العام» يجوز أن يراد به الخاص.

خلافاً لقوم[10].

لنا: قوله سبحانه: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[11]. والمراد: أهل الحرب. وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[12]، والمراد: بعض الممكنات.

---

(١) في (ر) «من».
(٢) مثل قول النبي ﷺ لأبي بردة حينما ضحى بالعناق «تجزئك ولا تجزئي غيرك».
(٣) في (هـ) «لا».
(٤) في (ر) «أو» وكذا (آ).
(٥) في (ر) «يخرج» وكذا (آ).
(٦) في (ر) «من عدد».
(٧) في الأصل وفي (آ) و (هـ) «وهو» وفي (ر) «قطعاً وهو معنوي وهو أقسام ثلاثة...».
(٨) في (ر) «أحدها» وكذا (آ).
(٩) في باب القياس إن شاء الله تعالى.
(١٠) كلام الآمدي يفيد أن الخلاف إنما هو في الخبر أما الأمر فمحل وفاق. الأحكام ٢/٢٥٨ - ٢٦٠ وانظر المعتمد ١/٢٥٥ واللمع للشيرازي ١٧ وتيسير التحرير ١/٢٧٥ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/٣٠١.
(١١) الآية ٥ من سورة التوبة.
(١٢) الرعد ١٦ والزمر ٦٢.

إحتجوا: بأن ذلك - في[1] «الأمر» - يوهم[2]: «البداء»[3] وفي «الخبر»، يوهم: «الكذب»، وهما محالان على الله تعالى.

جوابه[4]: أنه متى قام المخصص: إندفع[5] الإيهام[6].

(٥) المسألة الخامسة:

في «الغاية» التي يجوز انتهاء التخصيص إليها:

١ - جوزه قوم: إلى الواحد مطلقاً.

٢ - وأبو الحسين[7] جوزه [في ألفاظ العموم[8]]: إلى عدد معلوم[9] [بشرط أن يعد كثيراً[10]].

٣ - والقفال[11] جوزه في أدوات الشرط: إلى الواحد، وفي الجموع

---

(١) لم ترد زيادة «في» في (هـ).

(٢) في نسخة أخرى «يوجب» على ما في هامش (ص).

(٣) البداء - بالدال المهملة والمد: هو ظهور المصلحة بعد خفائها. يقال: بداله في هذا الأمر بداء أي: نشأ له فيه رأي. وفي المصباح ١/٦٥ وبداله في الأمر. ظهر له ما لم يظهر أولاً والاسم البداء مثل سلام. وانظر نهاية السول ٢/٧٥ ومعه الإبهاج.

(٤) في (آ) و (هـ) زيادة «و».

(٥) في (هـ) «الإشكال».

(٦) لأن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص فقيام الدلالة على وقوع التخصيص لا يوجب كذباً ولا بداء. المحصول ١/٧٤٨.

(٧) أنظر المعتمد ١/٢٥٣ - ٢٥٤.

(٨) ما بين القوسين غير موجود في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٩) في (آ) «غير معلوم».

(١٠) ما بين القوسين غير موجود في (ر) ولا (هـ) وكذا (آ).

(١١) هو أبو بكر: محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي الفقيه الشافعي والشاشي منسوب إلى الشاش وهي مدينة وراء نهر سيحون، ولد سنة ٢٩١ هـ وكان إماماً في الفقه والأصول والحديث وكان لغوياً شاعراً. أخذ الفقه عن ابن سريج وشرح الرسالة. توفي سنة ٣٣٦ أو ٣٦٥ أو ٣٦٦ هـ أو ٣٧١ هـ بمرو. له ترجمة في وفيات الأعيان ٤/٢٠٠ وطبقات الشيرازي ١١٢ وطبقات ابن السبكي ٣/٢٠٠ وطبقات المفسرين للداودي ٢/١٩٦ ومفتاح السعادة ١/٣٠٥ و ٢/٣١٧ وكشف الظنون ٦/٤٨ والوفيات لابن قنفذ ٢١٢، والكنى والألقاب للقمي ٣/٧٧ وتاريخ التشريع الإسلامي ٣٦٩ والأنساب للسمعاني ٣٢٥ واللباب ٢/٢٧٥ وشذرات الذهب ٣/٥١ - ٥٢ وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ١٨٢ والنجوم الزاهرة ٣/٢٩٦ والوافي بالوفيات ٤/١١٢ ومعجم البلدان لياقوت الحموي ٣/٢٣٣ ومرأة الجنان ٢/٣٨١ وبركلمان ٣/٣٠٣ والتاج المكلل ١١٠ - ١١١.

المعارف[1]: إلى الثلاثة[2].

والمختار: مذهب أبي الحسين.

لنا: أنه لو قال: «أكلت كل ما في الدار من الرمامين»، ولم يأكل منها إلا واحدة -: لقبح[3] ذلك.

واحتج الأولون: بأن مراتب العدد، في الإندراج تحت اللفظ متساوية: ليس جواز تخصيص بعضها، أولى من البعض.

فإما: أن لا يجوز تخصيص شيء منها، وهو باطل.

أو: يجوز تخصيص كلها، وهو المطلوب.

والجواب: لا نسلم عدم[4] الأولوية.

(٦) المسألة السادسة:

في أن «العام المخصص» مجاز في الباقي، أم لا.

١ - قال قوم من الفقهاء: إنه حقيقة كيف كان.

٢ - وقال الجبائيان[5][6]: إنه مجاز كيف كان[7].

---

(١) في (هـ) «المعرفة».

(٢) في المسألة مذاهب أخرى من أهمها مذهب ابن الحاجب الذي انفرد به ولم يعرف عن غيره وهو التفصيل بين ما إذا كان المخصص متصلاً أو منفصلاً: فإذا كان متصلاً وكان استثناء أو بدلاً جاز أن يكون الباقي بعد إخراج واحداً، وإن كان صفة أو شرطاً جاز أن يكون الباقي اثنين أما إذا كان المخصص منفصلاً نظر إلى العلم فإن كان محصوراً وكان قليلاً جاز التخصيص إلى أن يبقى إثنان وإن كان غير محصور أو كان محصوراً ولكنه كثير جاز التخصيص إلى أن يبقى من العام عدد قريب من مدلوله قبل التخصيص. راجع المحصول ٧٤٩/١ والأحكام للآمدي ٢٦١/٢ ونهاية السول ٧٦/٢ - ٧٧ ومعه الإبهاج والمسودة ١١ - ١١٧ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٣٠٦/١ ومذكرة زهيرة ٢٤٧/٢.

(٣) في (هـ) «قبح».

(٤) لم ترد زيادة «عدم» في (هـ).

(٥) أبو علي وابنه.

(٦) في النسخ الأربع «ومنهم من قال» وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش (ص).

(٧) لم ترد زيادة «كيف كان» في (ر) وكذا (آ) و (هـ).

٣ ـ والمختار [قول أبي الحسين: وهو[1]] أن «التخصيص» إن، كان بقرينة لا تستقل[2] بنفسها ـ كالإستثناء، والشرط، والصفة ـ كان حقيقة.

وإن كان بقرينة مستقلة بنفسها ـ كانت لفظية، أو عقلية[3] ـ فهو مجاز[4].

لنا: أن «العام» المقيد بالصفة، لم يتناول إلا الموصوف بالصفة. وإلا لضاعت فائدة الصفة. وهو[5] فيه حقيقة.

وأما «المخصص» بقرينة مستقلة: فإن «العام» متناول للمخصص[6]، فإذا خرج[7] عنه بدليل منفصل: كان مستعملاً في بعض أجزاء مسماه فكان مجازاً.

(٧) المسألة السابعة:

١ ـ «العام المخصص»: حجة، على قول أكثر الفقهاء.

٢ ـ غير حجة، على قول عيسى بن أبان[8]، وأبي ثور[9].

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (ر) ولا (هـ) وكذا (آ).

(٢) في (آ) «لا يستقل».

(٣) في (آ) «لفظية كانت أو عقلية».

(٤) اختار البيضاوي القول بأنه مجاز في الباقي وعلل ذلك بأن العام حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض لـزم الاشتراك والمجـاز خير من الاشتـراك. انظر المنهـاج بشرحيـه نهايـة السـول والإبهـاج ٢/٨٠ ـ ٨١.

(٥) في (آ) «فهو».

(٦) في (آ) «للمخصوص».

(٧) في (آ) و (هـ) «اخرج» وكذا (ر).

(٨) هو عيسى بن أبان بن صدقة القاضي. ويكنى أبا موسى البغدادي الحنفي و «أبان» قيل غير مصروف للعلمية ووزن الفعل والصحيح أنه مصروف، وأن الهمزة والنون فيه أصليتان ووزنه فعال. لـدى يقال: من لم يصرف أبان فهو أتان. تفقه بمحمد الحسن وبالحسن بن زياد وولي القضاء عشر سنين. وكان من رجال الحديث وله مصنفات كثيرة منها: إثبات القياس «اجتهاد الرأي» الحجة الصغيرة في الحديث. كتاب الجامع في الفقه.
توفي سنة ٢٢١ بالبصرة. له ترجمة في طبقات الشيرازي ١٣٧ وتاريخ بغداد ١١/١٥٧ وتاريخ ابن الأثير ٦/١٦٩ والفهرست ٢٨٩ والفوائد البهية ١٥١ والنجوم الزاهرة ٢/٢٣٥ وتاج التراجم اللوحة ١٠ ـ أ والفكر السامي ٣/٩٠ والجواهر المضية ١/٤٠١ وكشف الظنون ٥/٨٠٦ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٣٨ وبروكلمان ٣/٢٥٧ وحاشيته البناني على الجلال المحلى ٢/٢٩.

(٩) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي من أكابر الفقهاء ومن أصحاب الإمام الشافعي كان =

٣ ـ والكرخي فصل، فقال: إن كان «التخصيص» بقرينة متصلة: كان حجة، وإلا: فلا.

٤ ـ والمختار: أنه إن خص تخصيصاً معيناً: كان حجة، أو مجملاً: لم يكن حجة[١].

لنا: أن دلالة العام على فرد[٢]، لم تتوقف[٣] على دلالته على فرد آخر. فلا يلزم من انتفاء فرد آخر، عدم الدلالة على هذا الفرد.

إنما[٤] قلنا: «إن دلالته على هذا الفرد، لم تتوقف[٥] على دلالته على فرد آخر»، لأنها لو توقفت: لكان الحال من الجانب الآخر، إما كذلك: فيلزم الدور، أولا كذلك[٦]: فيلزم الترجيح من غير مرجح.

وإنما قلنا: «إنها متى لم تتوقف على ذلك الفرد، ثبتت حالة عدمه» لأن الوضع موجب لدلالة العام على هذا الفرد، وهو سالم عن هذا المعارض[٧].

إحتجوا: بأن «العام المخصوص» لا يمكن إعماله في كل أنواع العدد وإعماله في

= على مذهب أبي حنيفة فلما قدم الشافعي بغداد تبعه. مات سنة ٢٤٠ هـ ببغداد. له ترجمة في طبقات ابن هداية ٢٢ ـ ٢٣ وميزان الاعتدال ١/٢٩ ـ ٣٠ وطبقات الأسنوي ١/٢٥ ومرآة الجنان ٢/١٢٩ ـ ١٣٠ وهامش التبصير في الدين ١١٣.

(١) جعل الأرموي الخلاف عاماً فيما خصص تخصيصاً معيناً. كما لو قيل: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، أو خصص تخصيصاً مجملاً كقوله تعالى ﴿**أحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأنْعَامِ إلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**﴾ وبعضهم قصر الخلاف على ما خصص تخصيصاً معيناً فقط. وادعى الاتفاق على عدم حجية المخصص تخصيصاً مجملاً. والمسألة خلافية. راجع المعتمد ١/٢٨٦ والمحصول ١/٧٥٣ والأحكام لابن حزم ٣/٣٧٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٧ ونهاية السول ٢/٨٥ ومعه الإبهاج ٨٤ والمسودة ١١٦ والتلويح مع التوضيح ١/٤٤ وتيسير التحرير ١/٣١٣ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/٣٠٨ ومذكرة الشيخ زهير ٢/٢٥٣.

(٢) في نسخة أخرى «على هذا الفرد» على ما في هامش الأصل.

(٣) في (آ) «يتوقف».

(٤) في (هـ) «وإنما».

(٥) في (آ) «.. يتوقف».

(٦) في (هـ) «أولاً يكون كذلك».

(٧) في (ر) «العارض».

بعض الأنواع[1] ترجيح بلا مرجح: فيتعين[2] عدم إعماله في الكل.

جوابه[3]: لا نسلم أن «إعماله في البعض ترجيح بلا مرجح»، بل: أعماله فيما عدا المخصص واجب.

(٨) المسألة الثامنة:

١ - قال ابن سريج: لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد الإستقصاء في طلب المخصص، وعدم وجدانه.

٢ - وقال أبو بكر الصيرفي: يجوز التمسك به ابتداء، ما لم يظهر المخصص. وهو المختار[4].

لنا: أنه لو لم يجز التمسك بالعام، إلا بعد طلب المخصص وعدم وجدانه - لما جاز التمسك بالحقيقة إلا بعد طلب المجاز وعدمه.
واللّازم باطل: فكذلك[5] الملزوم.

أ - بيان «الملازمة»: أنه لو وجب ذلك في العام: لكان ذلك لأجل التحرز عن الخطأ المحتمل، وهو موجود في الحقيقة.

ب - بيان فساد «اللازم»: أن ذلك غير واجب في العرف، فإنهم يحملون

---

(١) في (آ) «في بعض أنواع العدد».
(٢) في (آ) «فتعين».
(٣) في (هـ) «وجوابه».
(٤) اتفق جميع العلماء على جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص في حياة النبي ﷺ واختلفوا فيه بعد وفاته على رأيين: الرأي الأول: إنه لا يجوز وادعى أصحاب هذا الرأي الإجماع على ذلك. ثم اختلفوا في قدر البحث المطلوب. قيل يكتفي فيه بغلبة الظن. وبه قال أكثرهم. وقيل لا بد من القطع بعدم المخصص وقيل يكفي الاعتقاد الجازم الذي تسكن إليه النفس. الرأي الثاني: يقول بجواز التمسك. راجع المستصفى ٢/١٥٧ والتي بعدها والمحصول ١/٧٥٨ ونهاية السول ٢/٨٧ ومعه الإبهاج ٨٦ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٨ والمسودة ١٠٩ وتيسير التحرير ١/٢٣٠ ومذكرة زهير ٢/٢٥٩.
(٥) في (ر) و (هـ) «فكذا» وكذا (آ).

الألفاظ على حقائقها، من غير[1] طلب المجاز. فيكون في الشرع كذلك، لقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو - عند الله - حسن»[2].

واحتج ابن سريج: بأن «العام المخصص» يحتمل أن يكون - أيضاً[3] - مخصصاً في صورة الاستدلال، وأن لا يكون.

فلا يجوز التمسك به مع هذا الاحتمال، لأن الأصل: عدم الدلالة[4].

جوابه[5]: لا نسلم أن الأصل عدم دلالة[6] العام، بل الأصل: دلالته.

---

(١) في (هـ) زيادة «سابقة».

(٢) الحديث رواه أحمد في كتاب السنة عن ابن مسعود مرفوعاً وهو حسن وكذا أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم في ترجمة ابن مسعود من الحلية على ما في تمييز الطيب من الخبيث ص ١٤١ وأخرجه السخاوي بتمامه في المقاصد الحسنة ص ٣٦٧ عن ابن مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد فاختار محمداً ﷺ فبعثه برسالته ثم نظر في قلب العباد فاختار له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه. فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح». قال السخاوي: وهو موقوف حسن وكذا أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم في ترجمة ابن مسعود من الحلية بل هو عند البيهقي في الاعتقاد من وجه آخر عن ابن مسعود وفي شرح الهداية للعيني: روى أحمد بسنده عن ابن مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه فما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه سيئاً - وفي رواية - قبيحاً فهو عند الله سيء. وقال الحافظ بن عبد الهادي: روى مرفوعاً عن أنس بإسناد ساقط والأصح وقفه على ابن مسعود كما في كشف الخفاء ٢/٢٦٣ وفي هامش ضحى الإسلام ٢/٢٣٨ قال العلائي: لم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفاً عليه أخرجه الإمام أحمد في سنده. وفي أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية ص ٢٢٤: «الفقهاء يروونه مرفوعاً والصحيح أنه موقوف على ابن مسعود».

(٣) لفظ «أيضاً» ساقط من (ر) و (آ).

(٤) في نسخة «الإرادة» على ما في هامش الأصل.

(٥) في (هـ) «وجوابه».

(٦) في (ر) «الدلالة».

(٣)
القسم الثالث:
فيما يقتضي تخصيص العموم

وفيه أطراف أربعة:

أ ـ **أولها**: التخصيص بالأدلة المتصلة.

ب ـ **وثانيها**: . . . بالأدلة المنفصلة.

جـ ـ **وثالثها**: بناء العام على الخاص.

د ـ **ورابعها**: ما يظن أنه مخصص، ولا يكون كذلك.

(أ)
الطرف الأول:
في الأدلة المخصصة المتصلة

وفيه أبواب:

(١)
الباب الأول:
في[1] الاستثناء[2]

[وفيه مسائل:]

(١) **المسألة الأولى**:

«الإستثناء»: إخراج بعض الجملة، بلفظ «إلا» أو ما يقوم مقامها.

---

(١) لفظ «في» ساقط من (ر).

(٢) لفظ «الاستثناء» مطموس في (آ).

١ ـ فـ «إخراج بعض الجملة» كالجنس: لأنه[1] يندرج تحته: التخصيص بالأدلة المنفصلة، والتخصيص بالصفة والشرط والغاية والاستثناء.

٢ ـ وقولنا[2]: بلفظ[3] إلا أو ما يقوم مقامها[4]، كالفصل: لأنه مخصوص بـ «الإستثناء».

فهذا التعريف ـ إذن ـ منطبق على «الإستثناء».

(٢) المسألة الثانية:

أ ـ «الإستثناء» يجب اتصاله بالمستثنى عنه عادةً: ليدخل فيه ما إذا طال الكلام.

ولا يضر انقطاعه[5] بالتنفس والسعال: فإنه متصل عادةً.

ب ـ وعن إبن عباس[6]: أنه يصح الاستثناء بالمنفصل[7].

---

(١) في (ر) «الدي».

(٢) في (آ) «قولنا».

(٣) في (آ) «بلفظة».

(٤) في (هـ) «مقامه».

(٥) في الأصل «انفصاله».

(٦) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن عم رسول الله ﷺ . وحير هذه الأمة. ولد قبل الهجرة بسنتين أو ثلاث بمكة المكرمة. وتوفي بالطائف سنة ٦٨ هـ. راجع وفيات الأعيان ٦٢/٣ وطبقا تالشيرازي ٤٨ ومرآة الجنان ١٤٣/١ والإصابة ١٤١/٤ وطبقات الشعراني ٢٥/١ ونكت الهميان ١٨٠ ومعرفة القراء للذهبي ٤١/١ وتذكرة الحفاظ ٣٧/١ والوفيات لابن قنفذ ٧٦ والفكر السامي ٥١/٢ ورياض النفوس ٤١/١ وحسن المحاضرة ٢١٤/١ ـ وتاريخ الخميس ٣٠٩/٢ وكتاب الحلة السيراء ٢٠/١ ومفتاح السعادة ١٣/٢ والكني والألقاب للقمي ٣٤٦/١ وتاريخ التشريع الإسلامي ١٥١وديوان حسان بن ثابت ٣٥٨ ـ ٣٥٩ ومحاضرات الخضري ٧ والدولة العباسية لمحمد الخضري ٧ ودائرة المعارف لبطرس ٥٨٣/١ وهامش الوسيط ٢٣٣ وهامش شرحي ألفية العراقي ١٣٤/١ وهامش التبصير في الدين ١٤ وتاريخ الأدب لجرجي زيدان ٢١٤/١.

(٧) للوقوف على آراء العلماء في حكم تأخير الاستثناء المنفصل، وفي المدة التي يجوز التأخير إليها ولمعرفة مدى صحة نقل ما نقل عن سيدنا عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنه. انظر المستصفى ١٦٥/٢ والمنخول ١٥٧ والمعتمد ٢٦١/١ والأحكام للآمدي ٢٦٧/٢ والمحصول ٧٦٤/١ واللمع للشيرازي ٢٢، وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٠/٢ ـ ١١ ونهاية السول ٩٠/٢ ومعه الإبهاج ٨٩ وتيسير التحرير ٢٩٧/١ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٣٢١/١ ـ والمسودة ١٥٢ ومذكرة زهير ٢٦٨/٢.

لنا: أنه لو قال لوكيله اليوم: «بع داري»، ثم قال بعد شهر: «إلا من زيد» ـ: لقبح ذلك غاية القبح. والعلم به ـ من مذاهب العربية ـ ضروري.

واحتج: بأنه يجوز تأخير «النسخ» و«التخصيص»، فيجوز تأخير «الاستثناء».
جوابه[1]: طلب الجامع، والنقض بالشرط والصفة.

(٣) المسألة الثالثة:

«الاستثناء» من غير الجنس، باطل.

خلافاً لقوم.

ويدل عليه: أنه لو صح: لكان إما[2] من «الملفوظ»، أو من «المعقول» والكل باطل[3].

أما «اللزوم»، فظاهر.

وأما «أنه لا يصح من[4] الملفوظ: فلأن «الملفوظ»: لفظ أحد الجنسين، وهو لا يتناول الجنس الآخر. فإخراجه عنه محال: لامتناع إخراج الخارج.

وأما «أنه لا يصح من/المعقول»: فلأنه لو وصح ذلك: لصح استثناء كل شيء، من كل شيء. لاشتراكهما من بعض الوجوه، وإمكان حمل لفظ المستثنى[5] على ذلك المعقول. وفساده معلوم بالضرورة.

واحتج الخصم[6] بالقرآن، والشعر، والمعقول:

أ ـ أما «القرآن»، فقوله سبحانه: ﴿فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا

---

(١) في (هـ) «وجوابه» وكذا (آ).
(٢) لفظ «أما» ساقط من (ر).
(٣) في (هـ) زيادة «فالاستثناء باطل».
(٤) في (آ) «عن».
(٥) في (آ) زيادة «عنه».
(٦) لفظ «الخصم» ساقط من (ر) و(آ).

إِبْلِيسَ﴾[1]. وهو ليس من الملائكة، بل: [2] من الجن [3] لقوله [4] سبحانه: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ: كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾[5].

وكذلك قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[6]. و«الأكل بالتجارة» ليس من جنس «الأكل بالباطل».

ب ـ وأما «الشعر» فقوله:

وبلدة ليس بهـا أنيس إلا اليعافير، وإلا العيس[7]

[و«اليعافير» و«العيس»، ليسا من جنس «الأنيس»[8]].

جـ ـ وأما «المعقول»: فلأن «الاستثناء» مرة: من المدلول عليه مطابقة، ومرة: من المدلول عليه تضمناً والتزاماً. لمكان انقسام الدلالة إليهما[9].

أ ـ **وجواب الأول**: لم قلتم: «إن إبليس لم يكن من الملائكة»؟ ولم قلتم: «إن كونه من الجن ينفي كونه من الملائكة؟».

---

(١) الآية ٣٠ من سورة الحجر و ٧٣ من سورة (ص).

(٢) في (ر) زيادة «هو».

(٣) راجع أقوال العلماء في كون إبليس من الملائكة أو الجن. وهل هما جنس واحد؟ أو هما جنسان مختلفان؟ وأدلة كل مذهب وأقوالهم في هذا الاستثناء. في تفسير الإمام الرازي ٢/٢١٣.

(٤) في (هـ) «وقوله».

(٥) الآية ٥٠ من سورة الكهف.

(٦) الآية ٢٩ من سورة النساء.

(٧) البيت معزو لعابر بن الحارث المعروف بـ «جران العود». واستشهد به سيبويه على رفع المستثنى بدلاً من المستثنى منه حيث كان الاستثناء منقطعاً بأن كان المستثني من غير جنس المستثنى منه، وهو مذهب بني تميم، وأما أهل الحجاز فإنهم يختارون النصب فيقولون مثلاً: ما فيها أحد إلا حماراً على معنى ولكن خماراً فراراً من الإبدال المشعر باتحاد الجنس. كما استشهد به أيضاً لإضمار حرف الجر. راجع الكتاب ١/٤٢٦ ـ ٤٢٨ و ١٥٨ وذكر البيت أيضاً في المفصل لابن يعيش ٢/٨٠ في باب الاستثناء مستشهداً به لبني تميم على رفع المستثنى في حالة الاستثناء المنقطع وفي حـ ٨/٥٢ على إضمار (رب).

(٨) ما بين القوسين «غير موجود في (ر) ولا (آ)».

(٩) في (هـ) «إليها» وكذا (ر) و (آ).

سلمناه، إلا أنه كان[1] من «المأمورين بالسجود». فصار[2] التقدير[3]: «فسجد المأمورون بالسجود، إلا إبليس». وهو استثناء من[4] الجنس.

و[الجواب] عن الثاني: إن «إلا» ههنا، بمعنى «لكن».

ب - وأما «الشعر» فجوابه: أن «اليعافير» و«العيس» مؤنسان[5] فكان الاستثناء من الجنس.

جـ - و[الجواب] عن المعقول: إنه يؤدي إلى صحة استثناء كل شيء، عن[6] كل شيء. وهو معلوم الفساد بالضرورة.

(٤) المسألة الرابعة:

أ - شرط صحة الاستثناء: أن لا يكون مستغرقاً.

ب - وشرط قوم: أن لا يكون أكثر.

جـ - وشرط القاضي أبو بكر[7]: أن يكون أقل[8].

ويدل على فساد القولين: أنه لو قال[9]: «على عشرة إلا تسعة» لزمه واحد بالإجماع، ولو شرطاً[10]: لما صح ذلك.

---

(١) في (آ) «لما كان».

(٢) لم ترد زيادة «فصار» في (هـ).

(٣) في (هـ) «والتقدير».

(٤) في (ر) «عن».

(٥) في (آ) «مؤنسات».

(٦) في (آ) «من».

(٧) لم ترد زيادة «أبو بكر» في (ر) ولا (آ).

(٨) راجع هذه المسألة في المنخول ١٥٨ والمستصفى ٢/١٧٠ والمعتمد ١/٢٦٣ والأحكام للآمدي ٢/٢٧٥ واللمع للشيرازي ٢٢ والأحكام لابن حزم ٣/٤٠٢ - والمسودة ١٥٤ والمحصول ١/٧٧٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٣ - ١٤ ونهاية السول ٢/٩٠ ومعه الإبهاج وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/٣٢٣ وتيسير التحرير ١/٣٠٠ ومرآة الأصول على مرقاة الوصول ١٩١.

(٩) في (آ) زيادة «له».

(١٠) أي: كونه غير أكثر، أو كونه أقل. وفي (ر) «ولو شرط» وكذا (آ).

ويدل على فساد مذهب القاضي خاصة[1]، قوله سبحانه: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ، إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[2]، وقوله[3] سبحانه - حكاية عن إبليس -: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[4].

فلو وجب في الاستثناء أن يكون أقل: لزم[5] أن يكون «المخلصون» و«أتباع إبليس»، كل طائفة أقل من الأخرى. وهو جمع بين النقيضين.

واحتج القاضي: بأن «الاستثناء» على خلاف الدليل[6]، جاز في العدد[7] «الأقل»: لمعنى معدوم في «المساوي» و«الأكثر» فلا يصح/فيهما.

بيان الأول: إن «الاستثناء» رفع للعموم[8]، وهو[9] خلاف الدليل.

بيان الثاني: إن «الأقل» - لقلته - قد ينسى، فيحتاج إلى تدارك حاله[10] بالاستثناء. بخلاف «المساوي» و«الأكثر»: فإنهما من النسيان أبعد، لكثرتهما.

جوابه: النقض بالصورة المذكورة[11].

(٥) المسألة الخامسة:

«الاستثناء» من «الإثبات»: نفي، بالإجماع.

---

(١) لم ترد زيادة «خاصة» في (هـ).

(٢) الآية «٤٢» من سورة «الحجر» قال ابن عصفور في معرض حديثه عن الاستثناء وأحكامه والمخرج لا يكون إلا النصف فما دونه فأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ ومعلوم أن الغاوين أكثر من غيرهم فإنهم يتخرج على أنه يريد بالعباد غير الغاوين وتكون الإضافة تشريفاً لهم ويكون الاستثناء منقطعاً. المقرب ١٦٦/١ - ١٦٧.

(٣) في (آ) «قوله».

(٤) الآيتين ٨٢، ٨٣ من سورة (ص).

(٥) في (هـ) «للزم» وعبارة (ر) «... أقل لزم المخلصين وأتباع...».

(٦) لفظ «الدليل» ساقط من (ر).

(٧) لفظ «العدد» ساقط ن (ر) و (آ).

(٨) في (آ) «العموم».

(٩) في (هـ) «زيادة على».

(١٠) في نسخة «إلى تداركه بالاستثناء» على ما في هامش الأصل.

(١١) وهي: إن من قال على عشرة إلا تسعة لزمه واحد بالإجماع.

ومن «النفي»: إثبات، عندنا [1].

خلافاً لأبي حنيفة رحمه الله.

لنا: لو لم يكن إثباتاً، لما تم الإسلام بقولنا: لا إله إلا الله. لأنا - حينئذٍ - لا نكون مثبتين لله سبحانه. وقد تم بالإجماع [2].

إحتج [3] بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» [4]، و«لا نكاح إلا بولي» [5].

---

(١) اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن إلا للإخراج وأن المستثني مخرج وأن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر. فهذه ثلاثة أمور متفق عليها. وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا إذا قلنا: قام القوم مثلاً فهناك أمران: القيام والحكم. فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به؟ عند الشافعية من القيام فيدخل في نقيضه. وهو عدم القيام. والحنفية يقولون: هو مخرج من الحكم فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه فأمكن أن يكون قائماً وأن لا يكون. فعند الشافعية انتقل إلى عدم القيام وعند الحنفية انتقل إلى عدم الحكم. وعند الفريقين هو مخرج وداخل في نقيض ما أخرج منه. والعرف شاهد في الاستعمال أنه إنما خرج من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل والتغيير. أنظر الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/١٥ - ١٦ ومعه حاشية البناني ١٥ وتقرير الشربيني ١٦ وراجع فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/٣٣٦.

(٢) أنظر نهاية السول ٢/٩٤ والجلال المحلى ٢/١٦ لتعرف الجواب عن هذا الدليل.

(٣) في (هـ) زيادة «و».

(٤) أخرج المجد بن تيمية في المنتقي ١/١١٧ ط مصطفى الحلبي: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه».
رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه. ثم قال ولأحمد وابن ماجه من حديث سعيد، بن زيد وأبي سعيد مثله وراجع ما قاله الشارح الشوكاني ١١٧ - ١١٩ على ما في هامش المحصول ١/٧٧٦. بنفس اللفظ رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم - عن أبي هريرة - رضي الله عنه. على ما في الفتح الكبير ٣/٣٤٥ ورواه به أيضاً ابن ماجه عن سعيد بن زيد، ورواه ابن ماجه والحاكم عن سهل بن سعد بزيادة: ولا صلاة لمن لم يصل على النبي، ولا صلاة لمن لم يحب الأنصار. على ما في الفتح الكبير. ورواه مسلم والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر بلفظ «لا تقبل صلاة بغير طهر. مع زيادة «ولا صدقة من غلول على ما في الفتح الكبير ٣/٣٣١ و ٣٦٧ وانظر سنن ابن ماجه ١/١٤٠ وروى مسلم عن أبي هريرة: «لا تقل صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ على ما في الفتح الكبير ٣/٣٣١.

(٥) حديث صحيح أخرجه أحمد ٤/٦٦ وأبو داود ٢/٢٢٩ والترمذي ١/٢٠٤ - وابن ماجه ١/٢٩٧ وراجع الكلام عليه في المحلى ٩/٤٦٥ ونصب الراية ٣/١٦٧، والمنتقي ٢/٥٠٣ ونيل الأوطار ٦/١٠١ و ١٠٧ و ١٠٨ وانظر أيضاً السنن الكبرى ٧/٥٦ و ١٠٤ و ١١١، ١٠/١٤٨ والمستدرك ٢/١٦٩ - ١٧٢ على ما في هامش شفاء الغليل ص ٨٥ وانظر كشف الخفاء ٢/٥١٤ والفتح الكبير ٣/٣٤٩ والمحرر لابن قدامة ١٧١ والمغني عن الحفظ والكتاب لابن بدر الموصلي ص ٣٨ وتمييز الطيب من الخبيث ١٨٩ ومشكاة المصابيح للتبريزي ٢/٥٥.

والصلاة قد لا تصلح[1]: حالة الطهور، ولا «النكاح»[2]: عند مجرد[3] الولي.

(٦) المسألة السادسة:

«الإستثناءات»[4] متى تعددت، فإن تعاطفت: عادت بأسرها إلى الجملة الأولى.

وإن لم تتعاطف، فإن كان الثاني أكثر من الاستثناء الأول، أو مساوياً له ـ: عاد أيضاً إلى الأول.

وإن كان أقل: عاد إلى الاستثناء الأول[5].

دليله: أنه إما أن يعود إليه، أو إلى الجملة الأولى، أو إليهما، أو لا إليهما. والكل باطل، سوى الأول.

أما «امتناع عوده إلى الجملة[6] الأولى»: فلأن القريب بعود الاستثناء إليه، إن لم يكن أولى: فلا أقل من المساواة.

وأما «امتناع عوده إليهما»: فلأن عوده إلى الأول[7] يقتضي النفي[8]، وعوده إلى

---

(١) في (هـ) «لا تثبت».
(٢) في (هـ) زيادة «يصح».
(٣) في (هـ) زيادة «وجود» وفي (آ) «حضور».
(٤) في (آ) «الاستثناء».
(٥) ذكر في هذه المسألة حكم ما إذا تعدد المستثنى واتحد المستثنى منه والحنفية لا يقولون بها بقسميها لأنه لا يجوز الاستثناء من المستثنى ـ عندهم. لأنه خالي من الحكم ومسكوت عنه. وجميع الاستثناءات ترجع إلى المستثنى منه الأول. هذا: ولم يتعرض الأرموي ـ لحكم ما لو كان الاستثناء الأول مستغرقاً للمستثنى منه دون الثاني كقوله: لك على عشرة إلا عشرة إلا أربعة. وفيها وجوه ثلاثة:
الوجه الأول: يلزمه عشرة ويبطل الاستثناء الأول لاستغراقه، والثاني لأنه باطل.
الوجه الثاني: يلزمه أربعة ويصح الاستثناءان لأن الكلام إنما يتم بآخره.
الوجه الثالث: يلزمه ستة لأن الاستثناء الأول باطل والثاني يرجع إلى أول الكلام. راجع المعتمد ١/ ٢٧٠ والمحصول ١/ ٧٧٩ وهامشها ونهاية السول ٢/ ٩٤ ـ ٩٥ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ١٦ وفواتح الرحموت ١/ ٣٢٨ ومذكرة زهير ٢/ ٢٧٨.
(٦) لم ترد زيادة «الجلمة» في (ر).
(٧) في (آ) «الأولى».
(٨) في (آ) زيادة «عنه».

الاستثناء[1] يقتضي الإثبات. فيلزم إثبات الفرد[2] الواحد، ونفيه. وهو تناقض، ولغو.
وأما «عوده لا إليهما»: فهو باطل، بالإجماع.

(٧) **المسألة السابعة:**

١ - «الاستثناء» متى تعقب جملاً[3]: عاد إلى كلها[4]، عند الشافعي[5].

٢ - واختص بالأخيرة: عند أبي حنيفة. رحمهما الله[6].

٣ - وتوقف القاضي منا، والمرتضى من الشيعة.

إلا أن المرتضى توقف من جهة الاشتراك، والقاضي لم يصرح بذلك.

---

(١) في (آ) زيادة «الثاني».

(٢) في (هـ) «العدد» وكذا في هامش الأصل وفي (ر) «القدر» وكذا (آ).

(٣) بعضهم أطلق «كونه عقب الجمل» كالإمام الرازي وبعضهم قيده بحالة العطف وأطلق العاطف. كالقاضي أبي بكر. وبعضهم قيده بالعطف بالواو، كإمام الحرمين والآمدي وابن الحاجب. راجع المحصول ١/٧٨٣ وجمع الجوامع ٢/١٧ والمسودة ١٥٨ وتيسير التحرير ١/٣٠٢ ومسلم الثبوت ١/٣٣٢.

(٤) أي ظاهراً لا نصاً إذ لا دليل للقطع نقل صاحب التيسير عن الشرح العضدي أنه لا خلاف في إمكان رده إلى الجميع ولا إلى الأخير خاصة. إنما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في رجوعه إلى الجميع خاصة والحنفية إلى الأخيرة. والقاضي والغزالي وغيرهما بالوقف بمعنى أنه لا يدري أنه حقيقة في أيهما وقال المرتضي إنه مشترك بينهما فيتوقف إلى ظهور القرينة. التيسير ١/٣٠٢ وانظر الأحكام للآمدي ٢/٢٨٠ والتلويح ٢/٣٠ ومسلم الثبوت ١/٣٣٢.

(٥) وهو مذهب مالك أيضاً وابن حزم الظاهري واختاره ابن فُورك وفرع عليه وإمام الحرمين خالفه فيما إذا كانت الجملة الأخيرة مثبوتة وقال: فالرأي عندي اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة راجع الكاشف ٥/٣ على ما في هامش المحصول ١/٧٧٩ - ٧٨٠ وانظر الأحكام لابن حزم ٤/٤٠٧.

(٦) ذكر أبو الحسين البصري أن أبا حنيفة - رحمه الله - يوافق الشافعي فيما إذا كان الاستثناء بالمشيئة أو الشرط. وهذا ما يفيده كلام الغزالي في المنخول حيث قال: «وقال أبو حنيفة - رضي الله عنه - ينحصر على الأخير وناقض في المشيئة حتى لو قال: لبني فلان وبني فلان إن شاء الله رجع إلى الكل. المنخول ١٦٠ وانظر المعتمد ١/٢٦٤ والمسودة ١٥٧ ومسلم الثبوت ١/٣٣٥.

٤ ـ وقد ذكروا تفاصيل أخر[١]:

أحقها: أن الجملتين إما من نوع واحد، أو من[٢] نوعين.

أ ـ فإن كانا[٣] من نوع واحد[٤]: فإما أن يكون[٥] بينهما تعلق، أو لا يكون.

١ ـ فإن لم يكن: فإما[٦] أن كانتا: مختلفتي[٧] الإسم والحكم، كقولنا: «أطعم ربيعة، وأكرم مضر»[٨]، إلا الطوال «فيختص بالجملة الأخيرة: لأن الشروع في الثانية، دلالة تتمة غرضه من الأولى.

أو: متفقتي[٩] الإسم، مختلفتي[١٠] الحكم. كقولنا: «أكرم[١١] ربيعة، وأخلع على ربيعة، إلا الطوال». والأشبه: مشابهتها الأولى[١٢].

أو: مختلفتي[١٣] الإسم، متفقتي[١٤] الحكم. كقولنا: «أخلع على ربيعة، وأخلع

---

(١) هذا التفصيل لأبي الحسين البصري والقاضي عبد الجبار وهو يتفق مع رأي الشافعي في كونه ظاهراً في الرجوع إلى الكل محتاجاً في رجوعه إلى الأخير إلى قرينة، ويزيد على قول الشافعي بتفصيل هذه القرينة راجع المعتمد ٢٦٥/١ والأحكام للآمدي ٢٧٨/٢ وتيسير التحرير ٣٠٣/١ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٣٣٣/١.

(٢) لم ترد زيادة «من» في (هـ).

(٣) في (ر) «كان».

(٤) لم ترد زيادة «واحد» في (هـ).

(٥) في الأصل «كان» وكذا (ر) و (آ) و (هـ).

(٦) في (آ) «فإن كانتا».

(٧) في (آ) «مختلفي».

(٨) ربيعة ومضر قبيلتان مشهورتان من قبائل العرب متفرعتان من عدنان لأن العرب ينقسمون إلى فرعين كبيرين هما ربيعة ومضر. راجع المفصل في تاريخ الأدب العربي ص ١٠ ومعجم قبائل العرب لرضا كحالة ٤١٩/٢ و ١١٠٧/٣ وتاريخ العرب بقلم الدكاترة فيليب وداود وجبرائيل جبور ١٥٥/١.

(٩) في (آ) «متفقي».

(١٠) في (آ) «مختلفي».

(١١) في (آ) «أطعم».

(١٢) في (هـ) «للأولى» وفي (آ) «بالأول».

(١٣) في (آ) «مختلفي».

(١٤) في (آ) «متفقي».

على مضر، إلا الطوال»[1]. والحكم فيها[2] أيضاً[3] كما في الأوليين.

٢ - وأما إن كان بينهما تعلق: فإما لإضمار إسم[4] الأولى في الثانية كقولنا: «أطعم ربيعة» وأخلع عليهم، إلا الطوال» أو لإضمار حكمها في الثانية، كقولنا: «أكرم ربيعة ومضر، إلا الطوال».

والأشبه - ههنا - عود الاستثناء إليهما: لأن الثانية لا تستقل كلاماً، فهما في حكم كلام واحد.

ب - وأما إن كانت الجمل أنواعاً، فالقصة[5]: إما أن تكون[6] مختلفة، كقولنا: «أكرم ربيعة، والعلماء هم المتكلمون» إلا أهل الخوارزم»[7] أو: واحدة، كقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾[8]. الآية. فإن الجملة الأولى أمر، والثانية نهي، والثالثة خبر[9].

والأشبه اختصاص الاستثناء فيهما، بالجملة الأخيرة: لاستقلال الجمل بأنفسها.

والإنصاف أن هذا التفصيل أقرب إلى الصواب[10].

---

(١) في (ر) «زيادة منهم».
(٢) في (آ) «فيهما».
(٣) لفظ «أيضاً» ساقط من (ر) و (آ).
(٤) في (آ) «الاسم».
(٥) عبارة المحصول ١/٧٨٢ «القضية» والمعنى متقارب.
(٦) في (ص) «يكون» وكذا (آ).
(٧) في (هـ) «خوارزم» وكذا (ر) و (آ).
وخوارزم: أوله بين الضمة والفتحة والألف مسترقة مختلسة ليست بألف صحيحة. وهو اسم لناحية كبيرة عظيمة قصبتها الجرجانية أهلها يسمونها كركانج وهي ولاية متصلة العمارة متقاربة القرى وهي على جيحون قيل ثمانون فرسخاً في مثلها وكلهم معتزلة. وهي من بلاد خراسان أبو الفتح الجرجاني. معنى خوارزم: هين حربها. لأنها في سهلة لا جبل بها. راجع معجم ما استعجم ٢/٥١٥ ومراصد الاطلاع ١/٤٨٧.
(٨) الآية ٤ من سورة النور.
(٩) في (هـ) «أخبار».
(١٠) في نسخة «الحق» على ما في هامش الأصل.

إلا أنا إذا حاولنا المناظرة: آثرنا مذهب القاضي أبي بكر[1].

حجة[2] الشافعي - رحمه الله - اثنتان:

١ - **إحداهما**: إن الجمل متى تعقبها شرط: عاد[3] إلى كلها، فكذا الاستثناء. والجامع: عدم استقلال كل واحد منهما بنفسه. وربما قالوا: الاستثناء بالمشيئة عائد إلى الكل، فكذا سائرها[4].

٢ - **الثانية**: الجمل المتعاطفة، كجملة واحدة. فإنه لا فرق - في اللغة - بين قولنا: «رأيت بكر بن خالد» ورأيت[5] «بكر بن زيد»، وبين قولنا: «رأيت البكرين».

وإذا كان كذلك: كان الاستثناء عقيب الجمل، كالاستثناء العائد إلى الجملة الواحدة[6].

وحجة أبي حنيفة - رحمه الله - أيضاً[7]، إثنتان:

١ - **إحداهما**: أن اعتبار الاستثناء خلاف الدليل، لكونه نافياً للعموم، خالفناه في

---

(١) ثمرة الخلاف في هذه المسألة تظهر في قبول شهادة من حد في قذف إذا تاب فعند الحنفية لا تقبل لأن الاستثناء في قوله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ راجع إلى قوله ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ولم يرجع إلى قوله ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً﴾ إلى قوله ﴿وأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ وأن عدم قبول التوبة ليس جزءاً من الحد. والكل متفقون على عدم رجوع الاستثناء إلى قوله ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ وعليه فإن التوبة لا تسقط عن صاحبها حد الجلد باتفاق لأنه حق للمقذوف وحقوق العباد لا تسقط بالتوبة. راجع اللمع للشيرازي ٢٣ والمنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ٢/٩٦، ٩٨ والجلال المحلى ٢/١٩ والمحلى لابن حزم ٤/٤٠٨ ومرآة الأصول ١٩٢ والتلويح مع التوضيح ٢/٣٠ - ٣١ وتيسير التحرير ١/٣٠٧، ومسلم الثبوت ١/٣٣٧ ومذكرة زهير ٢/٢٨٥.

(٢) في (ر) «وحجة».

(٣) في (آ) «عاد الشرط».

(٤) وهذا الدليل قريب من دليل الشافعي - رحمه الله. وانظر المحصول ١/٧٨٣.

لم ترد زيادة «رأيت» في (هـ) ولا (ر) و (آ) وعبارة (آ) «... رأيت بكر بن زيد وبكر بن خالد».

(٦) عبارة (هـ) «وإذا كان كذلك كان الاستثناء عائداً إلى الجمل كعوده إلى الواحدة» ومثله في (ر) و (آ).

(٧) لفظ «أيضاً» مطموس في (آ).

الجملة الأخيرة: ضرورة صيانة الكلام عن اللغو. فتبقى سائر الجمل على قضية العموم.

وإنما خصصناه بالجملة الأخيرة: لأنه[1] أقرب إليها. وللقرب اعتبار: لاتفاق البصريين على أن إعمال العامل الأقرب أولى، ولأنه لو قال: «ضرب زيد عمراً، وضربته» كانت «الهاء» كناية عن الأقرب. ولأن صرفه إلى غير الأخيرة[2]، خلاف الإجماع[3].

٢ - **والثانية**: أنه لو عاد الاستثناء إلى كلها: فإما استثناءات مضمرة، أو الاستثناء المذكور صريحاً.

والأول[4] باطل: لأن الإضمار خلاف الدليل[5].

والثاني باطل: لأن العامل في نصب المستثنى، ما تقدم على حرف الاستثناء: من الفعل، أو تقديره[6].

فلو عاد إلى كلها: اجتمع[7] على معمول واحد عاملان، وهو محال.

أما (أولاً): فلأن سيبويه نص على ذلك[8].

وأما (ثانياً): فلأنه يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد.

واحتج المرتضى - أيضاً - بوجهين:

١ - **أحدهما**[9]: إن الاستثناء قد عهد - في العربية - مرة عائداً إلى الجمل[10]، وأخرى

---

(١) في (ر) «لأنها».

(٢) في (آ) زيادة «على»

(٣) في (ر) «للإجماع».

(٤) في (آ) «فالأول».

(٥) في نسخة «الأصل» على ما في هامش (ص).

(٦) في (ر) «وتقديره».

(٧) في (هـ) «لاجتمع» وكذا (آ).

(٨) في الكتاب ١/٣٧.

(٩) في (هـ) «أحدهما هو...».

(١٠) في (ر) «الكل» - مثال عوده إلى الكل: قوله تعالى **﴿كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللهُ لَا يَهْدِي بِالقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللهِ وَالمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خالدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ العَذَابُ وَلَا هِمْ يُنْظَرُونَ إلَّا الذِينَ تَابُوا مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**.

إلى الأخيرة[1]. والاستعمال دليل الحقيقة.

٢ ـ **وثانيهما**: أنه لو قال: «ضربت غلماني، وأكرمت جيراني، قائماً، أو في الدار، أو يوم الخميس»، أمكن أن يكون الحال من الفعل المتعلق بالجملتين وبالأخيرة، وكذا الظرفان. فكذا الاستثناء. والجامع: كونهما فضلة في الكلام.

١ ـ والجواب عن الحجة الأولى للشافعي: منع الحكم في الأصل.

سلمناه، لكن: ما الجامع؟

قوله: «إنهما غير مستقلين»[2].

قلنا: لا يلزم من اشتراك الشيئين في أمر، اشتراكهما في كل[3] الأمور.

٢ ـ والجواب عن الثانية: أنه إن ادعى وحدة الصورتين، امتنع القياس.

وإن سلم التعدد: طولب بالجامع.

١ ـ والجواب عن الحجة الأولى لأبي حنيفة: لا نسلم أن اعتبار الاستثناء خلاف الدليل.

فانَّا قد بينا: أن العام المخصوص بالاستثناء حقيقة، وغير متناول للمستثنى.

٢ ـ و[الجواب] عن الثانية: لم لا يجوز اجتماع عوامل على معمول واحد؟ ونص سيبويه على المنع، معارض بنص[4] الكسائي[5] على الجواز.

---

(١) كما في قوله تعالى ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خطأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسلمةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أن يَصدَّقُوا﴾ فإن الاستثناء عائد إلى الدية دون الكفارة قطعاً.

(٢) عبارة (آ) «إنها غير المستقلين».

(٣) في (آ) «سائر».

(٤) في (ر) «بقول».

(٥) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان بن ولد بهمن بن فيروز الأسدي. ويعرف بالكسائي لأنه أحرم في كساء. وهو من أسرة فارسية الأصل، أخذ عن الخليل بن أحمد وكان إمام الكوفيين في النحو واللغة والأدب وأحد القراء السبعة المشهورين، ولم تكن له في الشعر يد حتى قيل إنه أجهل علماء العربية بالشعر. من مصنفاته «معاني القرآن، وكتاب الكامل والمقتضب والاشتقاق». توفي بالري سنة ١٨٢ أو ١٨٣ أو ١٩٢ ويرجح بعض المؤرخين أن وفاته كانت سنة ١٨٩ هـ(٨٠٥ م وهو التاريخ الذي توفي فيه محمد بن الحسن الشيباني. له ترجمة في الأنساب للسمعاني ٤٨٢ ـ أ، وأنباه الرواة ٢/٢٥٦ وتهذيب اللغة للأزهري ١/١١، ١٥، ١٧ وأعجام الأعلام ١٧٣ وجواهر الأدب =

قوله: «العوامل مؤثرات».

قلنا: بل معرفات، وهي جائزة الاجتماع على معرف واحد.

١ - والجواب عن الحجة الأولى للمرتضى: أن الاستعمال وإن دل على الحقيقة غير أن أصالة عدم الاشتراك عارضت[1] ذلك، وهي راجحة[2]: لأولوية المجاز.

٢ - و[الجواب] عن الثانية: أن الحال من[3] الفعل المتعلق بالجملة الأخيرة على رأي أبي حنيفة. ومن[4] الفعل المتعلق بهما. على رأي الشافعي.

سلمناه، لكن: ما الجامع؟

قوله: «الحال والاستثناء، كل واحد منهما فضلة».

قلنا: لا يلزم من اشتراك الشيئين في صفة، اشتراكهما في سائر الصفات.

= ٢/١٧٩ ووفيات الأعيان ٣/٢٩٥ وبغية الوعاة ٢/١٦٢ والبلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ١٥٦ وطبقات القراء لابن الجزري ١/٥٣٥ ومراتب النحويين ٧٤ ونزهة الألباء ٦٧ ومعجم الأدباء لياقوت ٥/١٨٣ والمختصر في أخبار البشر ٢/١٨ ومعجم الشعراء للمرزباني ٢٨٤ ومعرفة القراء الكبار للذهبي ١/١٠٠ والورقة لابن الجراح ٢٥ والوفيات لابن فنفذ ١٤٨ ومرآة الجنان ١/٤٢١ وكشف الظنون ٥/٦٦٨ والكني والألقاب للقمي ٣/١١٢، ومفتاح السعادة ١/١٥٥ و ٢/٤١ وجواهر الأدب ٢/١٧٩ والبيان والتبيين للجاحظ ت السندوبي ١/١٩٠ وبروكلمان ٢/١٩٧ وضحى الإسلام ٢/٣٠٦ والمزهر ٢/٤٠٧ و ٤١٩ و ٤٤٥ و ٤٦٣ والتبصير في الدين ١٧ أو هامشها وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ٣/٧٩ والوسيط ص ٢١٢ والمجمل ١٥٦ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٤٢٢ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/١٢٣ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣/٣٥٣ والفكر السامي ٢/١٠٢ وزهر الآداب ٢/٢٤٤ وتاريخ الأدب العربي للزيات ٣٦٥، وهامش الحور العين ص ٧٥ وذكر صاحب الهامش أنه مات سنة ٢٧٥ وأمر بالنظر إلى بغية الوعاة ومن نظر إلى المرجع المذكور يجد أن تاريخ الوفاة الموجود بهامش الحور العين غير مطابق لما في بغية الوعاة.

(١) في (هـ) «عارض».

(٢) في (هـ) «وهو راجح».

(٣) في الأصل «عن» وكذا (هـ) و (ر) و (آ).

(٤) في الأصل «عن» وكذا (هـ) و (ر) و (آ).

(٢)

الباب الثاني[1]

في التخصيص بالشرط[2]

[وفيه مسائل:]

(١) المسألة الأولى:

إن[3] «الشرط» هو: الذي يتوقف عليه تأثير: المؤثر، لا ذاته[4] كالإحصان: فإنه يتوقف عليه اقتضاء الزنا للرجم، لا ذات[5] الزنا.

(٢) المسألة الثانية:

«إنْ» و«إذا» كلاهما صيغتا الشرط.

---

(١) في (ر) «باب الثاني».

(٢) الشَرط ـ بفتحتين ـ لغة: العلامة والجمع أشراط مثل سبب وأسباب ومنه أشراط الساعة أي علاماتها. وسمي الشرطي شرطياً لا علامة نفسه بلباس يميزه عن غيره والصكوك شروط لأنها أعلام التذكر. انظر المصباح المنير ٤٧٢/١ ـ ٤٧٣ وشفاء الغليل ٥٥٠ وأما الشرط اصطلاحاً ـ فقد عرف بعدة تعريفات. أنظرها في المستصفى ١٨٠/٢ وشفاء الغليل ٥٥٠ والمعتمد ٢٦٠/١ واللمع ٢٣ والمحصول ٧٩٦/١ وجمع الجوامع ٢٠/٢ ـ ٢١ والتحرير ٢٧٩/١ ـ والأحكام ٢٨٨/٢ وما بعدها.

(٣) لم ترد زيادة «أن» في (هـ) وكذا (آ).

(٤) هذا التعريف لا يستقيم إلا على رأي الغزالي والمعتزلة الذين يقولون إن العلل الشرعية مؤثرات وإن كانوا قد اختلفوا في جهة التأثير فالمعتزلة يقولون مؤثرات بذاتها. والغزالي يقول: مؤثرات بجعل الشارع، ولا يستقيم عند الأشاعرة القائلين بأنها أمارات وعلامات على الحكم إذ لا تأثير ولا مؤثر. راجع نهاية السول ٩٩/٢ وهامش المحصول ٧٩٦/١.

(٥) إذ قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان كأن يكون للزاني بكراً.

إلا أن «إذا» أعم: لأنها تدخل على «المحقق»، كقولنا[1]: «آتيك»: إذا[2] احمر البسر». و«المحتمل»، كقولك[3] «آتيك» إذا آتيتني».

و«إنْ» لا تدخل إلا على «المحتمل».

(٣) المسألة الثالثة[4]:

«الشرط» إما أن يوجد: دفعة، أو بالتدريج، أو بكلا[5] الطريقين.

١ ـ **والأول** إن كان عدمه شرطاً أو وجوده: فالحكم يثبت عند[6] عدمه أو ثبوته.

٢ ـ **والثاني** إن كان عدمه شرطاً: فعند فناء[7] كل أجزائه.

وإن كان وجوده: فعند الجزء الأخير، لأنه الوجود العرفي، والحقيقي متعذر.

٣ ـ **والثالث** إن كان الشرط عدمه: فعند فناء كل أجزائه، لأنه العدم الحقيقي.

وإن كان الشرط وجوده: فعند اجتماع أجزائه كلها في الوجود. لأن[8] الوجود الحقيقي أمكن اعتباره ههنا[9]، وتعذر في الثاني. فلا جرم اعتبرناه ههنا، دون الثاني.

---

(١) في (هـ) «كقوله» وفي (آ) «كقولك».

(٢) لم يعتبر الجلال المحلى «إذا» في هذا المثال ـ شرطية بل اعتبرها ظرفاً بمعنى وقت فقد قال: وهو يتحدث عن «إذا» ـ ما نصه: «وقد لا تضمن معنى الشرط: نحو آتيك إذا احمر البسر. أي وقت إحمراره. انظر الجلال على جمع الجوامع ٣٤١/١.

(٣) في (هـ) «كقوله» وفي (ر) «كقولنا».

(٤) في (آ) المسألة الثالثة في أن المشروط متى يحصل الشرط إما دفعي الوجود إما لبساطته أو لتلازم أجزائه كالسواد والدريجي الوجود لتعاقب أجزائه كقراءة الفاتحة أو موجود بالطريقتين لدخول عشرة إليه وعلى التقديرات الثلاثة فالشرط إما عدم هذا الشيء والمشروط حاصل أول زمان عدمه لحصول الشرط أو وجوده والمشروط حاصل أول زمان وجوده في القسم الأول وعند تكامل أجزائه المتعاقبة في القسم الثاني لأنه الممكن وعند تكامل أجزائه معاً في القسم الثالث لإمكان ذلك فيه دون الثاني هذا ما تقتضيه الأصول فإن وجد شرط ومشروط لا كذلك فلدلالة منفصلة راجحة على مـ ـ ناه.

(٥) في الأصل «بكلتا».

(٦) في (هـ) «أن» وكذا (ر).

(٧) في الأصل غير واضحة.

(٨) في (هـ) «لأنه».

(٩) في (هـ) «هنا».

(٤) **المسألة الرابعة:**

«الشرطان»: إذا دخلا على «جزاء واحد»، على الجمع - لم يوجد «الجزاء» إلا عند وجودهما جميعاً[١].

وكذلك: إن كانا على أكثر من واحد.

وأما إذا كانا شرطين على البدل: كفى في «الجزاء» أحدهما.

(٥) **المسألة الخامسة:**

«الشرط الواحد»: متى رتب[٢] عليه «جزاءان»، على الجمع - وجدا[٣] عند وجوده.

أو على البدل: وجد أحدهما، وإلى المعلق الخيرة في التعيين.

(٦) **المسألة السادسة:**

١ - الجمل المتعقبة لشرط[٤]، يعود إليها: عند الشافعي وأبي حنيفة.

٢ - ويختص بالجملة التي تليه[٥]: عند بعض الأدباء.

٣ - ونحن متوقفون[٦] فيه[٧]، كما في «الاستثناء».

(٧) **المسألة السابعة:**

إتفقوا على وجوب اتصال «الشرط» بالكلام.

ودليله: ما مر في الاستثناء[٨].

---

(١) مثل: إن اشتغل وأجاد فأكرمه.

(٢) في (هـ) «ترتب».

(٣) في (هـ) «وجوداً» وهو تحريف من الناسخ.

(٤) في (ر) «بشرط» وكذا (آ).

(٥) في نسخة «الأخيرة» على ما في هامش الأصل.

(٦) في (ر) «متفقون» وهو تصحيف.

(٧) لم ترد زيادة «فيه» في (هـ).

(٨) راجع ص ٣٨٢.

واتفقوا على أنه يجوز التقييد، بشرط[1] أن[2] يكون الخارج أكثر من الباقي. وإن اختلفوا في الاستثناء.

(٨) المسألة الثامنة:

يجوز تقديم «الشرط»، وتأخيره. والتقديم أولى.
خلافاً للفراء[3].
لنا: أنه متقدم في الوجود، فيكون في اللفظ كذلك.

---

(١) في (هـ) «بالشرط» وهو تحريف من الناسخ.
(٢) لم ترد زيادة «أن» في (هـ) ولا (ر) و (آ).
(٣) هو أبو زكرياء: يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمي الباهلي، فارسي الأصل. تتلمذ على الكسائي وكان أعلم الكوفيين بالنحو بعد أستاذه الكسائي. من مؤلفاته «معاني القرآن» وإعرابه وكتاب في مصادر القرآن. وكتاب في الجمع والتثنية، وكتاب في التأنيث والتذكير، وكتاب في الممدود والمقصور وكتاب يعرف بيافع ويفعة والكتاب الكبير في النحو. مات سنة ٢٠٧ هـ بطريق مكة وعمره ٦٣ أو ٦٧ سنة. له ترجمة في البلغة في تاريخ أئمة اللغة ص ٢٨٠ ونزهة الألباء ٩٨ والمختصر في أخبار البشر ٢/٣٠ وتهذيب اللغة للأزهري ١/١٨ وهامشها ومراتب النحويين ٨٦ وتذكرة الحفاظ ١/٣٣٨ وأخبار النحويين البصريين ٥١ وبغية الوعاة ٢/٣٣٣ وطبقات المفسرين للداودي ٢/٣٦٦ وروضات الجنات ٨/٢٠٩ - ٢١٠ ومرآة الجنان ٢/٣٨ والمزهر ٢/٤١٩، ٤٦٣ والفكر السامي ٢/١٠٣ والفرق بين الفرق ١٩٠ وهامشها ومفتاح السعادة ١/١٧٨ وكشف الظنون ٦/٥١٤ والكنى والألقاب للقمى ٣/١٨ والتبصير في الدين ١١٧ وهامشها وهامش الحور العين ٩٦ وضحى الإسلام ٢/٣٠٧ وبروكلمان ٢/١٩٩ وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ٣/٧٩ وتاريخ الأدب العربي للزيات ٣٦٦ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣/٣٥٤ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٢/٤٢٣ وتاريخ الأدب العربي لشوقي ضيف ٣/١٢٤.

(٣)

الباب الثالث

في التخصيص بالغاية[1] والصفة

وفيه فصلان:

أ - [الفصل[2]] الأول: في التخصيص بالغاية.

وفيه أبحاث:

١ - **البحث الأول**: «غاية الشيء» طرفه.

وألفاظها: «حتى» و«إلى».

٢ - **الثاني**[3]: حكم ما بعد «الغاية»، بخلاف حكم[4] ما قبلها[5].

وإلا: لما انقطع عندها، فلا تكون[6] غاية. هذا خلف.

ويمكن أن يقال: إنها لو[7] كانت متميزة[8] حساً، كقوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[9]، كان حكم ما بعدها خلاف حكم القبل: لانفصالها حسا.

---

(١) لفظ «بالغاية» ساقط من (ر).

(٢) هذه الزيادة وردت في (آ).

(٣) في (هـ) «والثاني».

(٤) لفظ «حكم» ساقط من (آ).

(٥) أنظر نهاية السول ٢/١٠٣ ومعه الإبهاج ١٠١ ومسلم الثبوت ١/٦٤٠.

(٦) في (ص) «يكون» وكذا (ر) و(آ).

(٧) في (آ) و(هـ) «أن» وكذا (ر).

(٨) في (آ) «مميزة».

(٩) الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

وإلا: استمر[1] ذلك الحكم. كقوله: ﴿... وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[2] فإنه غير متميز عن اليد بمفصل محسوس، فوجب غسل ما بعده: لعدم أولوية جزء عن جزء، بالغاية[3].

٣ - **الثالث**: يجوز أن يكون لحكم واحد[4] غايتان، كقوله: ﴿... حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[5]، بالتخفيف والتشديد. والأخيرة هي: «الغاية» والتي قبلها تسمى: «غايية»، لدنوها من «الغاية».

ب - الفصل الثاني: في التخصيص بالصفة.

«الصفة»: متى ذكرت عقيب شيء واحد، انصرفت إليه. كقوله: ﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[6].

أوشيئين: أحدهما متعلق بالثاني، انصرفت إليهما. كقوله: «أكرم العرب والعجم المسلمين».

أو: لا يتعلق أحدهما بالآخر، إنضرفت إلى الأخير[7] كقوله: «أكرم العلماء، وجالس الفقراء الزهاد»[8].

---

(١) في (هـ) «استمرأ» وهو تحريف من الناسخ.
(٢) الآية ٦ من سورة المائدة.
(٣) في الأصل «بالغائية» وفي (هـ) «بالغاية».
(٤) لم ترد زيادة (واحد) في (هـ).
(٥) الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.
(٦) الآية ٩٢ من سورة النساء.
(٧) في (هـ) «الآخر» وكذا (ر).
(٨) لم ينص على حكم ما إذا تقدمت الصفة أو توسطت وانظره في جمع الجوامهع بشرح الجلال ٢/٢٣.

القول في التخصيص
بالدلائل المنفصلة[1]

هي[2] أربعة: العقل، والحس، والدليل السمعي: القطعي، والظني[3].

أ - أما «العقل»: فقد يخصص «العام» بالبديهة، كقوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]. فإنه ليس خالقاً لنفسه.

وقد يخصص بالنظر، كقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[5] فإن الصبي والمجنون خارجان عنه: لعدم تأهلهما للخطاب.

ومن الناس، من زعم: أن «العقل» لا يخصص[6].

وهو خطأ: فإن الدلالة العقلية متى عارضت النص: فإما أن يثبت موجباهما، وهو جمع بين النقيضين.

أو: لا يثبت[7]، وهو رفع لهما.

أو: يثبت موجب النص، وهو محال: لأن القدح في «العقل» لتصحيح «النقل»، يوجب القدح في النقل: لكونه أصله.

أو: يثبت موجب العقل، وهو: «التخصيص».

---

(١) المخصص المنفصل) هو الذي يستقل بنفسه ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه. الإبهاج ٢/١٠٤.

(٢) ففي (آ) «وهي».

(٣) في (هـ) «أو» وكذا (آ).

(٤) الآية ١٦ من سورة الرعد و ٦٢ من سورة الزمر.

(٥) الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

(٦) الأشبه عند الإمام الرازي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ فقط. فراجع المحصول ١/٨٠٧ - ٨٠٨ وانظر المعتمد ١/٢٧٢ والمستصفى ٢/١٠٠ والأحكام للآمدي ٢/٢٩٣ وجمع الجوامع ٢/٢٥.

(٧) في (هـ) «يثبتا».

بل: «العقل يجوز أن يكون ناسخاً: فإن من انكسرت رجلاه، انتسخ القيام في[1] الصلاة - في حقه[2].

ب - **الفصل الثاني**: في تخصيص «العام» بـ «الحس»[3].

وهو[4] جائز، كقوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِ شَيْءٍ﴾[5]. فإنها لم تؤت السماء، ولا الشمس، ولا القمر[6].

جـ - **الفصل الثالث**: في تخصيص «القطعي» بـ «القطعي».

[وفيه مسائل]:

تخصيص الكتاب بالكتاب جائز.

خلافاً لقوم[7].

لنا: إن قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[8] مع[9] قوله: ﴿وَأُوْلَاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ: أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[10] - إما[11] أن يعمل بهما، وهو محال.

---

(١) في (هـ) «من».

(٢) شرط وجوب القيام في الصلاة القدرة والذي انكسرت رجلاه أصبح فاقداً للقدرة وغير قادر على القيام. وعجز المكلف عن أداء ما كلف به لا يعني أن الحكم قد نسخ في حقه وإنما يعني سقوط الحكم عنه ما دام عاجزاً وبذلك يتضح أن لا نسخ في المثال المذكور حتى يحتج به على جواز النسخ بالعقل المؤدي إلى جواز التخصيص. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٧٥ - ٧٦ ومعه حاشية البناني وبهامشه تقرير الشربيني والإبهاج ٢/ ١٠٥ وانظر على الخصوص هامش المحصول ١/ ٨٠٨.

(٣) أي: المشاهدة. فلا يقال: كيف يجعل قسيماً للدليل السمعي مع أنه من المحسوسات. نهاية السول ٢/ ١٠٥.

(٤) لم ترد زيادة «و» في (هـ).

(٥) الآية ٢٣ من سورة النمل - فشيءٌ في الآية - وإن كان عاماً إلا أن المراد به هنا خاص وهو ما يحتاج إليه الملوك من الآلة والعدة. أنظر تفسير الجلالين ٣/ ١٦٠ ومعه حاشية الصاوي وتفسير ابن كثير ٣/ ٣٦٠.

(٦) في (هـ) «لم تؤت السماء والشمس والقمر» وفي (آ) «... ولا الشمس والقمر...».

(٧) هم بعض أهل الظاهر كما صرح بذلك الإمام الرازي في المحصول ١/ ٨٠٩.

(٨) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

(٩) في الأصل «ومع».

(١٠) الآية ٤ من سورة الطلاق - الاعتداد بوضع الحمل حكم عام بالنسبة للمطلقة والمتوفي عنها والحكمة فيه تيقن براءة الرحم. وانظر أحكام القرآن لابن العربي ٤/ ١٨٢٦ والجلالين ٤/ ١٨٤ ومعه حاشية الصاوي وتفسير ابن كثير ٤/ ٣٨٢.

(١١) في (آ) «فأما».

أو: بإحداهما، فالأخرى[1] إما: أن يزول حكمها بالتخصيص، أو بالنسخ.

وعلى التقديرين، يحصل[2] الغرض: لأن من[3] جوز نسخ الكتاب بالكتاب، جوز التخصيص.

إحتجوا بقوله سبحانه: ﴿... لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[4] فلو حصل التخصيص بالكتاب: لم يكن الرسول مبينا.

جوابه: المنع.

ثم هو معارض بقوله: ﴿... تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[5].

(٢) المسألة الثانية:

يجوز تخصيص السنة المتواترة، بمثلها[6].

لأنه متى تعارض العام والخاص، فإما: أن يعمل بهما، أو لا يعمل بهما، أو يعمل بالعام. والكل باطل: بالإجماع.

أو: يعمل بالخاص، وهو التخصيص.

(٣) المسألة الثالثة:

تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة[7] - قولاً، وفعلاً - جائز.

خلافاً لقوم.

لنا: ما مر[8].

---

(١) في (آ) «والأخرى».
(٢) في (آ) «تحصل».
(٣) في نسخة «متى» على ما في هامش (آ).
(٤) الآية ٤٤ من سورة النحل.
(٥) الآية ٨٩ من سورة النحل.
(٦) في (هـ) «تخصيص السنة المتواترة بمثلها جائز».
(٧) لفظ «المتواترة» ساقط من (ر).
(٨) وهو دليل تخصيص الكتاب بالكتاب.

ولأن الصحابة خصصوا قوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[1]، بقوله عليه السلام: «القاتل لا يرث»[2].

ولأنهم خصصوا قوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾[3]، بما تواتر عنه ـ عليه السلام ـ «من رجم المحصن»[4].

(٤) المسألة الرابعة:

تخصيص الكتاب والسنة المتواترة، بفعل الرسول ﷺ جائز.

والتحقيق: أن ذلك «العام» إن تناول الرسول: كان فعله المخالف له تخصيصاً في حقه.

وأما في حق غيره: فإن دل دليل على أن حكم غيره حكمه مطلقاً، أو حكمه إلا فيما خصه الدليل، أو حكمه في تلك الواقعة، كان ذلك الفعل، مع ذلك الدليل، مخصصاً للعموم في حق الغير[5].

وإلا: فلا.

وإن لم يتناول الرسول ـ بل الأمة ـ: فإن قام دليل على اتحاد حكم الرسول والأمة: كان ذلك المجموع مخصصاً.

وإلا: فلا.

واحتج المانع مطلقاً: بأن «المخصص للعام» هو الدال على وجوب متابعته، وهو

---

(١) الآية «١١» من سورة «النساء» وانظر تفسير القرطبي ٥/٥٥ والتفسير الكبير ٩/١٩٤، وأحكام القرآن لابن العربي ١/٣٣٠.

(٢) بهذا اللفظ أخرجه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة على ما في الفتح الكبير ٢/٣٠٧ وتيسير الوصول ٤/٢ ـ ٣ وأخرجه ابن ماجه عن رجل بلفظ «ليس لقاتل ميراث» على ما في الفتح الكبير ٣/٦٤ وانظر سنن ابن ماجه ٢/٩١٣.

(٣) الآية ٢ من سورة النور.

(٤) قال ابن السبكي: إن رجمه ﷺ المحصن ليس فعلاً وإنما هو قول. فإنه عليه السلام ـ قال: «اذهبوا به فارجموه» وعلى هذا فلا يصح أن يكون هذا الحديث مثالاً للسنة الفعلية. الإبهاج ٢/١٠٨.

(٥) في (هـ) زيادة «ذلك» ويبدو أنها مشطوب عليها.

قوله: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾[1]. وهو أعم من «العام»: الدال على بعض الأشياء.
فالتخصيص به: تقديم للعام على الخاص، وهو غير جائز.

جوابه: «المخصص» هو: ذلك الفعل، مع هذا العام. والمجموع أخص من «العام»: الذي يدعى تخصيصه به[2].

(٥) المسألة الخامسة:

عدم إنكار الرسول ﷺ على من فعل ما خالف مقتضى العموم، بحضرته - تخصيص للعام: في حق «الفاعل»، جزماً.

وأما في حق «الغير»، فإن دل دليل على أن حكمه في الواحد، حكمه في الكل -: فتخصيص[3].

وإلا: فلا.

د - الفصل الرابع: في تخصيص المقطوع، بالمظنون.

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

١ - تخصيص الكتاب بخبر الواحد/جائز. وهو قول الشافعي وأبي حنيفة ومالك[4] رحمهم الله.

---

(١) الآية ١٥٣ و ١٥٥ من سورة الأنعام.
(٢) لفظ «به» ساقط من (ر).
(٣) عبارة (ر) «في الكل كان للتخصيص».
(٤) هو الإمام أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان. ويقال: «عثمان» ابن جثيل بن عمرو بن ذي أصبح الأصبحي المدني إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة الذين دونت مذاهبهم وكتب الله لها البقاء. ولد سنة ٩٥ هـ وتوفي سنة ١٧٩ هـ. وهناك أقوال أخرى في تاريخ ميلاده ووفاته.
له ترجمة في الوفيات ٤/١٣٥ وطبقات الشيرازي ٦٧ والديباج لابن فرحون ١٧ - ٢٩ والانتقاء ص ٩ وحلية الأولياء ٦/٣١٦ والمختصر في أخبار البشر ٢/١٥ وتذكرة الحفاظ ١/١٩٣ وتاريخ ابن كثير ١٠/١٧٤ والفهرست ٢٨٠ والنجوم الزاهرة ٢/٩٦ وطبقات القراء لابن الجزري ٢/٣٥ وطبقات الشعراني ١/٥٢ وتهذيب الأسماء ٢/٧٥ وتوالي التأسيس للحافظ والمنتخب من ذيل المذيل للطبري ١٣/١٠٦ والشذرات ١/٢٨٨ والمعارف ٤٩٨ والوفيات لابن قنفذ القسطنطيني ١٤١ وهامشها والحور =

٢ ـ وقال قوم: إنه[1] لا يجوز.

٣ ـ وقال عيسى بن أبان: إن كان العام مخصوصاً جاز، وإلا فلا.

٤ ـ وقال الكرخي: إن كان مخصوصاً بقرينة منفصلة جاز، وإلا فلا[2].

لنا: إن «عموم الكتاب» مع «خبر الواحد»، دليلان ـ بالإجماع ـ تعارضا، لا يمكن العمل بهما[3]: لامتناع[4] اجتماع النقيضين. ولا يتركان[5]: بالإجماع. ولا يعمل بالعام: لاستلزامه نسخ الخاص.

فتعين العمل بالخاص: لعدم استلزامه نسخ العام، وهو المقصود.

واحتج المانعون، بوجوه:

= العين ٢٦١ وتاريخ الخميس ٣٣٢/٢ وحماة الإسلام ٢٦٣ ومرآة الجنان ٣٧٣/١ والفكر السامي ١٥٥/٢، ومشاهير علماء الأمصار ١٤٠ والفلاكة ١٢٣ ومفتاح السعادة ٢١٦/٢ وروضات الجنات ٢٢٣/٧ ـ ٢٢٧ وكشف الظنون ١/٦ وطبقات المفسرين للداودي ٢٩٣/٢ ومناقب السيوطي ومناقب الزواوي وجواهر الآداب ١٨٢/٢ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٤٠ والمجمل في تاريخ الأدب العربي ١٦٠ والوسيط ٢٣٦ وبروكلمان ٢٧٤/٣ وضحى الإسلام ٢٠٦/٢ وطبقات الأصوليين ١١٧/١ ـ ١٢٣ وشجرة النور الزكية وهامش شفاء الغليل ٧٠ وتاريخ الأدب للزيات ٣٨٠ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٤٤٦/٢ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ١٢٧/٣ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣٤٤/٣ ومعجم المطبوعات العربية لسركيس ١٦٠٩ وطبقات الحفاظ للحافظ جلال الدين السيوطي ص ٨٩ والتاج المكلل ٩٨ ـ ١٠٠.

(١) لفظ «إنه» ساقط من (آ).

(٢) وفي المسألة مذهب خاص للقاضي أبي بكر الباقلاني وهو التوقف عن القول بالجواز وعدمه. حكاه عنه الإمام في المحصول ٨١٧/١ والآمدي في الأحكام ٣٠١/٢ وابن السبكي في جمع الجوامع ٢٩/٢ وفي الإبهاج ١٠٩/٢ والذي نقله البناني عن الزركشي في حاشيته على الجلال المحلى ٢٧/٢ يفيد أن الخلاف إنما هو في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به. فإن أجمعوا عليه كقوله: «لا ميراث لقاتل» «ولا وصية لوارث» ونهيه عن الجمع بين المرأة وأختها. فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها.

(٣) في (ر) «لا يمكن الجمع بينهما».

(٤) لفظ «امتناع» ساقط من (آ).

(٥) في (ر) و (هـ) «ولا يتركا» وهو تحريف.

١ ـ **أولها**[1] قوله عليه السلام: «إذا روي عني حديث: فاعرضوه على كتاب الله. فإن وافقه: فاقبلوه، وإن خالفه: فردوه»[2].

٢ ـ **وثانيها**: إن «الكتاب» دليل قطعي، و«خبر الواحد» ظني. و«الظن» لا يعارض القطع».

٣ ـ **وثالثها**: لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد: لجاز نسخه به. لأن كل واحد منهما «تخصيص»، إلا أن أحدهما في الأعيان، والآخر في الأزمان.
ولا يجوز «النسخ»: إجماعاً، فلا يجوز «التخصيص».

(١) **والجواب عن الأول**: إن ذلك يقتضي عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، مع أنّا بيّنا الجواز.

---

(١) في (آ) «أحدها».

(٢) جاء في الرسالة للإمام الشافعي ٢٢٤ ـ ٢٢٥: «قال: فهذا عندي كما وصفت أفتجد حجة على من روى أن النبي ﷺ قال: «ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته وما خالفه فلم أقله». فقلت له: ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر». وهذه أيضاً رواية منقطعة عن رجل مجهول ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء. قال محققه: «هذا المعنى لم يرد فيه حديث صحيح ولا حسن بل وردت فيه ألفاظ كثيرة. كلها موضوع أو بالغ الغاية في الضعف حتى لا يصلح شيء منها للاحتجاج أو الاستشهاد وأقرب رواية لما نقله الشافعي هنا فوهاه وضعفه: رواية الطبراني في معجمه الكبير من حديث ابن عمر نقلها الهيثمي في مجمع الزوائد (١ : ١٧٠) وقال: «فيه أبو حاضر عبد الملك بن عبد ربه وهو منكر الحديث. وقال في عون المعبود (٤ : ٣٢٩) فأما ما رواه بعضهم أنه قال: إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه فإنه حديث باطل لا أصل له. وقد حكى زكريا الساجي عن يحيى بن معين أنه قال: «هذا حديث وضعته الزنادقة» ونقل العلامة الفتني في تذكرة الموضوعات ص ٢٨ عن الخطابي أنه قال أيضاً: «وضعته الزنادقة. ونقل هو والعجلوني في كشف الخفاء ١ : ٨٦ عن الصغاني أنه قال «هو موضوع» وقد كتب الإمام الحافظ أبو محمد بن حزم، في هذا المعنى فصلاً نفيساً جداً، في كتاب الأحكام ٢/٧٦ ـ ٨٢ وروى بعض ألفاظ هذا الحديث المكذوب، وأبان عن عللها فشفى. ومما قال فيه: «ولو أن امرأً قال لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن ـ : لكان كافراً بإجماع الأمة، ولكان لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل. وأخرى عند الفجر. لأن ذلك أقل ما يقع عليه اسم صلاة. ولا حد للأكثر في ذلك وقائل هذا كافر مشرك حلال الدم والمال». ثم قال: «ولو أن امرأً لا يأخذ إلا بما اجتمعت عليه الأمة فقط، أو يترك كل ما اختلفوا فيه، مما قد جاءت فيه النصوص: لكان فاسقاً بإجماع الأمة. فهاتان المقدمتان توجب بالضرورة الأخذ بالنقل» وانظر هامش المحصول ١/٨٢٣ ـ ٨٢٤ وكشف الخفا ١/٨٩.

(٢) وعن الثاني: إنه يشكل بـ «البراءة الأصلية»، فإنها يقينية، مع أن خبر الواحد راجح عليها.

وأيضاً: فلأن «الكتاب العام»: مقطوع المتن، مظنون الدلالة. و«خبر الواحد الخاص»[١]: بالعكس. فتعادلا.

(٣) وعن الثالث: إن «التخصيص» أهون: فإنه ليس رفعاً بالكلية. فلا يلزم من جواز «التخصيص»، جواز «النسخ».

وأما عيسى بن أبان، فإنه يعتقد: أن «العام المخصوص»[٢] مجاز، و«خبر الواحد» حقيقة، فجاز التخصيص.

بخلاف ما إذا لم يكن «مخصصاً»: فإنه يكون حقيقة، فيكون قطعياً: فلا يجوز.

وأما الكرخي، فإنه يعتقد ـ أيضاً ـ: أن «المخصوص بقرينة منفصلة» مجاز، دون «المخصوص بقرينة متصلة».

فكان الحال ما تقدم[٣].

(٢) المسألة الثانية[٤]:

تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس، جائز: عند الشافعي وأبي حنيفة ومالك، وأبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري، وأبي هاشم: آخراً[٥].

غير جائز: عند أبي علي الجبائي، وأبي هاشم: أولاً.

وههنا[٦] تفصيلات أخر:

١ ـ فقال[٧] عيسى بن أبان: إن كان العام مخصوصاً جاز، وإلا فلا.

---

(١) في (آ) «خاص».

(٢) في (آ) «المخصص».

(٣) في نسخة «فكان الخاص كذلك» على ما في هامش الأصل.

(٤) في (ر) «الثالثة» وهو خطأ.

(٥) في (هـ) «وأخيراً» وكذا (آ).

(٦) في (هـ) «وهنا».

(٧) في (آ) «قال».

٢ ـ وقال الكرخي: إن كان مخصوصاً بقرينة منفصلة جاز، وإلا فلا.
٣ ـ وقال بعض فقهائنا ـ ومنهم[1]: «إبن سريج» ـ: إن كان القياس «جلياً» جاز، وإلا فلا.

واختلفوا في «الجلي»:

أ ـ فقال قوم: «الجلي»[2] هو: قياس المعنى و«الخفي»: قياس[3] الشبه.

ب ـ وقال قوم: «الجلي»: ما أومى إلى علته، كقوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي: وهو غضبان»[4]. فإنه يفهم: أن ذلك لتشوش فكرته[5]. وهو موجود في «الجائع» و«الحاقن»: فيتعدى المنع.

جـ ـ وقال قوم: «الجلي»: ما لو قضى القاضي بخلافه، لنقض حكمه[6].

٤ ـ وقال الغزالي: إن كان الظن الحاصل من القياس، راجحاً على الظن الحاصل من العموم ـ: جاز.
وإن كان ظن[7] العموم راجحاً: لم يجز.
وإن تساوى الظنان: وجب التوقف.

---

(١) في (ر) «منهم».
(٢) لم ترد زيادة «الجلي» في (هـ).
(٣) في (هـ) زيادة «هو».
(٤) الحديث ورد في المحصول ١/٨٢٩ وفي شفاء الغليل ص ٦١ بنفس اللفظ الذي جاء في الحاصل ورواه أحمد والبخاري وأبو داود ومسلم وابن ماجه عن أبي بكرة بلفظ «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» على ما في الفتح الكبير ٣/٣٦٨ وأخرجه الخمسة عن أبي بكرة أيضاً بلفظ «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» كما في تيسير الوصول ٤/٥٥ وانظر صحيح البخاري بشرح القسطلاني ١٠/٢٢٨ وبهامشه صحيح مسلم ٧/٢٧١ وسنن ابن ماجه ٢/٧٧٦ والمحرر ٢٠١ والفقيه والمتفقه ٦/٢١٣.
(٥) في نسخه «فإنه يفهم أن ذلك ليشوش عليه حكومته» على ما في هامش الأصل.
(٦) وقيل: ما تتبادر علته إلى الفهم عند سماع الحكم نحو تعظم الأبوين عند سماع قوله تعالى ﴿فلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ والخفي ما ليس كذلك وقيل: ما قطع بنفي تأثير الفارق فيه بين الأصل والفرع والخفي ما ظن فيه ذلك وسيأتي تحرير الفرق بينهما على وجه أدق في باب القياس إن شاء الله تعالى. وانظر تيسير التحرير ١/٣٢٢ ونهاية السول ٢/١١٢ ومعه الإبهاج ١١١.
(٧) لفظ «ظن» ساقط من (آ).

٥ - وقال القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين: يجب التوقف[1].

لنا: إن «القياس» و«العام» دليلان تعارضا، لا يمكن إعمالهما، ولا إهمالهما، ولا تقديم العام: لأنه إلغاء القياس بالكلية.

فوجب: تقديم الخاص.

وسيأتي بيان «كون القياس دليلاً»، إن شاء الله تعالى[2].

واحتج المانع، بوجهين:

١ - **أحدهما**: إن دلالة «العام» قطعية، ودلالة «القياس» ظنية. والقطع راجح على الظن.

٢ - **وثانيهما**: إن «القياس» فرع «النص»، فتقديمه[3] عليه: تقديم «الفرع» على «الأصل».

(١) **وجواب الأول**: إن «العام»: مقطوع في متنه، مظنون الدلالة، وكذا «القياس». فتعادلا[4].

(٢) و[الجواب] عن الثاني: إنا لا نتبين كون القياس[5] حجة، بالعام المخصوص. بل: بنص آخر.

فإن قيل: المقدمات التي يفتقر إليها[6] «العام»، يفتقر إليها ذلك «النص»، مع زيادة مقدمات «القياس».

فكان إثبات الحكم بالعام مفتقراً إلى مقدمات أقل: فكان أولى.

قلنا: لا نسلم، فإن بعض العمومات قد تفتقر إلى مقدمات كثيرة، فلعل مقدمات ذلك العام، تزيد على مقدمات ذلك النص والقياس، أو تساوي.

(١) واختار الآمدي جواز التخصيص به حيث كانت العلة منصوصة أو مجمعاً عليها وبعضهم جوزه فيما إذا كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من عام. راجع الأحكام للآمدي ٢/٣١٣ والإبهاج ٢/١١١.

(٢) في باب القياس.

(٣) في (ر) «وتقديمه».

(٤) في (ر) «فيتعادلا».

(٥) في (هـ) «العام».

(٦) في (آ) زيادة «ذلك».

وعند هذا: لا يكون إثبات حكم العام أولى.

(٣) المسألة الثالثة[١]:

إذا قلنا: «المفهوم حجة»، فالأشبه: أنه لا يجوز تخصيص العام به[٢].

لأن «المفهوم» أضعف دلالة من «المنطوق» لا محالة: فكان التخصيص به تقديماً[٣] للأضعف على الأقوى، وإنه[٤] غير جائز.

---

(١) في (ر) «الثانية».

(٢) المراد بالمفهوم ـ هنا ـ مفهوم المخالفة لأنه المختلف في حجيته أما مفهوم الموافقة فمتفق على حجيته فيجوز تخصيص العام به بلا خلاف. وراجع هذه المسألة في المستصفى ١٠٥/٢ والأحكام للآمدي ٣٠٥/٢ واللمع ١٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٠/٢ والمنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ١١٤/٢ وتيسير التحرير ٣١٦/١ ومسلم الثبوت ٣٥٣/١ ومذكرة زهيرة ٣٠٩/٢.

(٣) في (ر) «تقررا».

(٤) في (ر) «فإنه».

(١)

القول في بناء العام على الخاص

إذا ورد خبران متعارضان: أحدهما خاص، والآخر عام[١]:

أ - فإن علم تقارنهما: سلط الخاص على العام.

خلافاً لقوم.

لنا: إن «الخاص» أقوى: لأنه لا يحتمل عدم إرادته، و«العام» يحتمل عدم إرادة ذلك. والأقوى مسلط على الأضعف.

ب - وإن علم تأخر الخاص:

١ - فإن ورد قبل وقت العمل بالعام: كان ذلك تخصيصاً للعام، وبياناً لمراد المتكلم. وتأخره جائز عند قوم.

٢ - وإن ورد بعد وقت العمل بالعام: كان نسخاً لمراد المتكلم فيما قبل، وبياناً لمراده فيما بعد.

جـ - وإن علم تقدم الخاص:

١ - كان أيضاً مخصصاً للعام: عند الشافعي، وأبي الحسين البصري.

٢ - ومنسوخاً به[٢]: عند أبي حنيفة، والقاضي عبد الجبار.

لنا[٣]: ما مر عند التقارن.

---

(١) مثال ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ مع قوله ﷺ «أيما إهاب دبغ فقد طهر» وقوله - عليه الصلاة والسلام - «فيما سقت السماء العشر» مع قوله «ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة». أنظر اللمع ص ١٩ والمستصفى ٢/١٤١.

(٢) في الأصل «ومنسوخاته» وهو تصحيف، وفي (هـ) «منسوخاً» بدون زيادة «به».

(٣) في (هـ) «دليلنا».

وحجة أبي حنيفة: أن اللفظ العام بمثابة ألفاظ خاصة، فقوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[1]، في قوة قولنا: «اقتل[2] زيداً المشرك وعمراً وخالداً».

ولا شك أن مثل ذلك ناسخ، فكذلك العام.

٣ ـ وتوقف فيه قوم.

وحجة المتوقفين: أن «الخاص» كقوله: «لا تقتلوا اليهود[3]» مع «العام» كقوله: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ـ كل واحد منهما: خاص من وجه، عام من وجه.

أما «الخاص»: فعام في الأزمان[4]، خاص في الأعيان.

وأما «العام»: فعام في الأعيان، خاص في الأزمان.

فوجب التوقف: كنصين هذا حالهما.

جواب أبي حنيفة: لا نسلم أن «العام» بمثابة ألفاظ خاصة[5]: فإنها[6] لا تحتمل التخصيص، والعام يحتمله.

وجواب المتوقف: إن ما ذكرته متجه: فيما إذا كان «الخاص» المتقدم نهياً، فأما على الإطلاق: فلا.

د ـ أما إذا لم يعلم التاريخ بينهما:

١ ـ فعند الشافعي: يجب تقديم[7] الخاص[8].

٢ ـ وعند أبي حنيفة: التوقف.

---

(١) الآية ٥ من سورة التوبة.

(٢) في (آ) و (هـ) «اقتلوا» وكذا (ر).

(٣) في (آ) «كقوله تعالى» اليهود. وهو تحريف.

(٤) علق بعض قراء الأصل على هذا بقوله: «لزيادته بالآحاد الذي قبله».

(٥) في (هـ) «خاص».

(٦) في (هـ) «فإنه».

(٧) في (هـ) «تقدم».

(٨) في (آ) زيادة «على العام».

وهو سديد على أصله: لاحتمال كون الخاص مخصصاً للعام، أو كونه ناسخاً له نسخاً مقبولاً، أو ناسخاً له نسخاً مردوداً أو منسوخاً بالعام.

لأن «الخاص» متى تأخر وورد قبل وقت العمل بالعام: كان مخصصاً.

وإن ورد بعد وقت العمل: كان ناسخاً (مقبولاً). هذا: إذا كانا قطعيين، أو كان الخاص قطعياً.

وناسخاً مردوداً: إن كان «العام» قطعياً، و«الخاص» ظنياً.

ومنسوخاً: إن كان «العام» متأخراً.

ومتى كانت الاحتمالات قائمة: وجب التوقف.

واحتج أصحابنا: بأن «الخاص» إما أن يكون مقارناً، أو متأخراً، أو متقدماً.

وعلى التقديرات الثلاثة[1]، يتسلط على «العام»: لما مر[2].

وهو ضعيف: للإحتمال الذي ذكر[3] أبو حنيفة، رحمه الله.

والمعتمد: أن أئمة عصرنا هذا - في جميع البقاع - يخصصون العمومات، بالنصوص الخاصة. فصار[4] ذلك إجماعاً.

«تنبيه»:

لما توقفت الحنفية في تعارض الخاص والعام[5]، أوجبوا الرجوع: إما إلى التراجيح، أو إلى[6] نصوص أخرى.

وذكر[7] عيسى بن أبان، ترجيحات ثلاثة:

---

(١) لم ترد زيادة «الثلاثة» في (هـ) ولا (ر) و (آ).

(٢) أنظر ص ٤٢٠.

(٣) في (هـ) «ذكره» وكذا (ر).

(٤) في (هـ) «فكان».

(٥) في (هـ) زيادة «و» وهو تحريف من الناسخ لأن أوجبوا جواب لما وقرنه بالواو - يمنع ذلك.

(٦) لفظ «إلى» ساقط من (ر).

(٧) في (هـ) «ذكر».

١ ـ **أحدها**: أن يكون أحد الخبرين، عمل به الأمة.

٢ ـ **والثاني**: .... عمل به أكثر الأمة، عاتبين[1] على من لم يعمل به[2].

٣ ـ **والثالث**: أن يكون أحدهما أشهر.

وزاد أبو عبد الله البصري[3]، ترجيحين:

١ ـ **أحدهما**: أن يتضمن أحد الخبرين، إثبات حكم شرعي.

٢ ـ **والثاني**: أن يكون أحد الخبرين، بياناً لنص آخر. والله أعلم.

---

(١) في (هـ) «عايبين». وكذا (ر) وفي (آ) «غايبن».

(٢) مثاله: حديث أبي سعيد الخدري الذي أخرجه أحمد والبخاري ومسلم. عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائباً بناجز» فإن أكثر الأمة عملوا بهذا الخبر وقالوا بالربا في النقدين، وعابوا على سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. عدم عمله به ونفيه ربا الفضل في النقدين متمسكاً بحديث أسامة بن زيد: «إنما الربا في النسيئة. حتى لقيه أبو سعيد فذكر القصة والحديث وفيه: «التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيد مثلاً بمثل فمن زاد فهو ربا. فقال ابن عباس: أستغفر الله وأتوب إليه فكان ينهي عنه أشد النهي. والعلماء متفقون على صحة الحديثين المذكورين واختلفوا بعد ذلك في كيفية الجمع بينهما على وجوه.
١ ـ الوجه الأول: إن حديث أسامة منسوخ بحديث أبي سعيد. ٢ ـ الوجه الثاني أن حديث أسامة محمول على مختلفي الجنس. ٣ ـ الوجه الثالث: أن الغرض من الحصر في قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الربا في النسيئة المبالغة في فضاعة ربا النسيئة على حد قولهم «الحج عرفة» وليس المقصود منه نفي ربا الفضل. ٤ ـ الوجه الرابع: أن حديث أسامة يدل على جواز ربا الفضل بالمفهوم وحديث أبي سعيد يدل على حرمته بالمنطوق ودلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم. فيقدم حديث أبي سعيد على حديث أسامة ويحمل حديث أسامة على الربا الأكبر. انظر الرسالة للإمام الشافعي ٢٧٨ ـ ٢٨١ وهامشها والمستصفى ١٤٢/٢ والمحصول ٨٤٨/٢ ـ ٨٤٩.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري من كبار المعتزلة توفي سنة ٣٦٩ هـ. له ترجمة في طبقات الشيرازي ١٤٣ والفهرست ٢٩٤ وكشف الظنون ٣٠٧/٥. وطبقات المعتزلة ٣٢٥.

(١)

القول فيما ظن أنه من مخصصات العموم، مع أنه ليس كذلك[1]

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

جواب السؤال، إما: أن[2] يكون مساوياً[3] له. ولا نزاع في صحته.

أو: «أخص[4]»[5]. ويجوز ذلك بشرائط:

١ - أن يكون في المذكور، تنبيه على غير المذكور.

٢ - وأن يكون السائل من أهل الاجتهاد.

٣ - وأن لا تضيع مصلحة في زمان الاجتهاد.

وبدونها، لا يجوز.

---

(١) عبارة (ر): «العموم وليس كذلك».

(٢) محل التفصيل والخلاف في هذه المسألة إذا كان الجواب مستقلاً عن السؤال. أما إذا كان غير مستقبل بأن كان السؤال مقدراً فيه فلا خلاف في أن الجواب يكون تابعاً للسؤال في العموم والخصوص.

١ - مثال تبعيته له في العموم. قوله عليه الصلاة والسلام: لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر، وسؤال النبي له ﷺ أينقص الرطب إذا جف؟ وقول السائل: نعم - «فلا إذن». فالجواب هنا عام. ولذلك يمنع بيع الرطب بالتمر في جميع الأحوال إلا ما ورد الدليل بإخراجه كالعرايا.

٢ - مثال تبعيته له في الخصوص. أن يقول السائل «توضأت بماء البحر» قاصداً معرفة حكم وضوئه هذا فيقول له المجيب: «يجزئك» فإن الجواب خاص بالسائل ولا يتعداه إلى غيره. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٧ ونهاية السول ٢/١٢٠ ومذكرة زهيرة ٢/٣١٣ - ٣١٤.

(٣) مثاله: سؤال الأعرابي عن وطئه في نهار رمضان - وقوله - عليه الصلاة والسلام «أعتق رقبة».

(٤) مثاله: ما لو سئل شخص عن حكم الإفطار في نهار رمضان - فأجاب بقوله: «من أفطر بجماع فعليه الكفارة».

(٥) في (آ) زيادة «منه».

أو: «أعم»[1]. والعبرة فيه: بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. خلافا للمزني[2]، وأبي ثور[3]، والشافعي[4].

---

(١) وهو قسمان:
١ - القسم الأول: أن يكون أعم فيما سئل عنه وذلك كقوله ﷺ لما سئل عن الوضوء من بئر بضاعة - وهي بئر يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن - «إن الماء طهور لا ينجسه شيء».
٢ - القسم الثاني: أن يكون أعم في غير ما سئل عنه كقوله ﷺ وقد سئل عن ماء البحر - «هو الطهور ماؤه الحل ميتته».

(٢) هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني - نسبة إلى مزينة بنت كلب - الفقيه الشافعي. ولد سنة ١٧٥ ومات سنة ٢٦٤ هـ. ودفن قريباً من قبر الإمام الشافعي - رضي الله عنهما.
راجع ترجمته في طبقات الشيرازي ٧٩ وفهرست ابن النديم ٢٩٨ وتاريخ ابن كثير ٣٦/١١ وتاريخ ابن الأثير ١١٤/٧ وتاريخ المسعودي ٢٠٦/٤ وتذكرة الحفاظ ٦٣/٢ واللباب ١٣٣/٣ وتهذيب الأسماء ٢٨٥/٢ والمنتظم ٤٦/٥ وتاريخ ابن خلكان ٩٩/١ وطبقات ابن السبكي ٢٣٨/١ وطبقات الأسنوي ٣٤/١ وطبقات ابن هداية ص ٢٠ والانتقاء ١٠٨ وطبقات الحسيني ص ٥ والشذرات ١٤٨/٢ والنجوم الزاهرة ٣٩/٣ ومفتاح السعادة ١٥٨/٢ ومرآة الجنان ١٧٧/٢ وحسن المحاضرة ٣٠٧/١ وطبقات الأصوليين ١٦٤/١ - ١٦٦ وهامش البداية في أصول الفقه ص ١٢٩ ومعجم المطبوعات العربية لسركيس ص ١٧٤١.

(٣) يوجد بهامش (آ) «وقال إمام الحرمين وهذا الذي صحح عن م ولعله يشير بهذا إلى نسخة أخرى».

(٤) اختلف النقل عن الإمام الشافعي في هذه المسألة اختلافاً كبيراً واضطربت آراء العلماء في صحة ما نسب إليه من القول: بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ. وأنا أستبعد صدور هذا القول من إمام عظيم كالإمام الشافعي - رضي الله عنه - لأنه يخالف ما اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم من التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب.
فهذه آية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت. والحكم عام، وآية اللعان نزلت في هلال ابن أمية ولم يقصر هذا الحكم عليه بل تعداه إلى غيره، وآية السرقة. نزلت في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن. وحكم السرقة يطبق على كل من صدرت منه جريمة السرقة.
بل إن رسول الله ﷺ إمام الأئمة - جعل الخطاب حجة في غير سببه. فقد سلم على أبي ذر - رضي الله عنه وهو يصلي فلم يجبه. فقال ما منعك أن تجيبني؟ فقال: كنت أصلي. فقال النبي ﷺ «ألم تسمع الله تعالى يقول: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ فالنبي - عليه الصلاة والسلام - اعتبر عموم اللفظ في الاحتجاج بالآية وإن كان مقصودها - كما يذكر المفسرون - هو الاستجابة لأمر الحرب التي أعز الله بها المسلمين بعد الذل وقواهم بها بعد الضعف. راجع المعتمد ٣٠٢/١ والتي بعدها والمستصفى ٦٠/٢ والمنخول ١٥٠ - ١٥١ واللمع للشيرازي ٢١ والمحصول ٨٥١/١ والأحكام للآمدي ٢١٨/٢ والتي بعدها والكشاف ١٠/٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٨/٢، ونهاية السول ١٢٠/٢ ومعه الإبهاج ١١٦ والمسودة ١٣٢ والتوضيح مع التلوح ٦٢/١ - ٦٣ وتفسير ابن كثير ٢٩٧/٣ وتيسير التحرير ٢٦٣/٢ والتي بعدها وأصول الفقه لأبي زهرة ١٦٦ ومذكرة زهير ٣١٣/٢ والتي تليها.

لنا: إن المقتضى للعموم - وهو[1]: اللفظ الموضوع له - موجود، وخصوص السبب[2] لا يعارضه: فإنه لو قال الشارع: «إعملوا بمقتضى العموم»، كان ذلك جائزاً.

واحتج الخصم: بأن المراد من ذلك «الخطاب»: بيان ذلك الحكم، وإلا: لتأخر بيان الشيء عن وقت الحاجة إليه.

وإذا كان كذلك: وجب أن لا يزيد عليه.

جوابه: هذا يقتضي اختصاص ذلك الحكم، بذلك الشخص والزمان، وهو باطل: بالإجماع.

«تنبيه»:

إن «العام» وإن لم يختص بمحل السؤال، إلا أنه فيه أوكد: فيكون راجحاً على سائر المواضع.

(٢) المسألة الثانية:

تخصيص العام بمذهب الراوي، لا يجوز. وهو مذهب الشافعي.

خلافاً لعيسى بن أبان[3].

مثاله: خبر «إن الإناء يغسل سبعاً من ولوغ الكلب»[4]، بخبر رواه أبو هريرة[5].

---

(١) في (ر) «هو».

(٢) لفظ «السبب» ساقط من (هـ)، وهو سهو من الناسخ إذ المعنى لا يستقيم بدونه.

(٣) قرر ابن السبكي هذه المسألة على وجه دقيق ولطيف. فراجع الإبهاج ٢/١٢٣.

(٤) الحديث رواه البزار بإسناد حسن عن أبي هريرة بلفظ «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب، ورواه أحمد والنسائي بلفظ «أولاهن بالتراب» ورواه مسلم وأبو داود بلفظ «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب» وعند الشافعي بلفظ: «أولاهن أواخراهن بالتراب وعند مسلم والنسائي بلفظ «إذا ولغ». «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم يغسله سبع مرات. ولم يذكر التراب. وعند النسائي وابن ماجه بلفظ «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات. وعند مسلم وأحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه عن عبد الله بن مغفل «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب». على ما في كشف الخفاء ١/١١٣ - ١١٤ و٢/٥٨ وانظر سنن ابن ماجه ١/٣٠ والبخاري بشرح القسطلاني ١/٢٥٥ وتيسير الوصول ٣/٦٠.

(٥) هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي الصحابي الشهير. واختلف في اسمه على أقوال قد تصل إلى الثلاثين أرجحها أنه «عبد الرحمن» وكني بأبي هريرة لأنه وجد هرة فحملها في كمه وقيل: إنه كان يرعى

مع أنه أوجب الغسل ثلاث مرات[1].

لنا: أن اللفظ يقتضي العموم، والمخالفة من الراوي تحتمل أن تكون[2] لشيء: ظنه دليلاً، مع أنه لا يكون كذلك: فلا يجوز الترك بالعموم[3] لأجله[4].

[5]إحتج الخصم: بأن الراوي إن خالفه[6] جزافاً: فسق، فلا يقبل ما رواه.

أو: عن دليل ظاهر، ولو كان كذلك لذكره: نفياً للتهمة عن نفسه، والشبهة عن غيره.

أو: عن دليل قاطع، وهو يوجب التخصيص.

جوابه: لعل الحاجة لم تمس إلى الذكر.

= غنم أهله وكانت له هرة صغيرة فكان يضعها بالليل في شجرة فإذا جاء النهار ذهب بها معه ولعب بها فكني بذلك. قدم على النبي ﷺ سنة ٧ هـ ولازمه وروى عنه الكثير من الأحاديث كما روى عن كبار الصحابة حتى أصبح من أوعية العلم وأئمة الفتوى توفي سنة ٥٨ هـ أو ٥٧ هـ. له ترجمة في الإصابة ٤٢٥/٧ وسير أعلام النبلاء ٤١٧/٢ والتذكرة ٣١/١ وطبقات القراء لابن الجزري ٣٧٠/١ وطبقات الشعراني ٢٥/١ ومعرفة القراء للذهبي ٤٠/١ وتاريخ الخميس ٤١/٢ - ٤٣ ومرآة الجنان ١٣٠/١ والفكر السامي ٣٠/٢ ومفتاح السعادة ١٤/٢ والكني والألقاب للقمي ١٧٩/١ والوفيات لابن قنفذ ٧١ وتاريخ التشريع الإسلامي ١٤٥ تأليف محمد بك خضري وكتاب الإسعاف المبطأ ٢٢٢ مطبوع بذيل شرح الموطأ للسيوطي وهامش التبصير في الدين ١٤ وهامش شفاء الغليل ٩١ وهامش الفرق بين الفرق ٩ وهامش المحصول ٨٢١/١ وكتاب مصطلح الحديث للشيخ الشهاوي ١٨٠.

(١) أورد على هذا المثال أنه غير مطابق لأن الكلام في التخصيص وهو فرع التعميم والحديث لا عموم فيه. لأن لفظ السبع كغيرها من أسماء الأعداد ـ نصوص في مدلولاتها لا عامة. ومن العلماء من قرر الحديث على وجه يجعله مطابقاً وصالحاً لأن يكون مثالاً للمسألة: فجعل العموم في الكلب حيث إنه يشمل كلب الزراعة وغيره. راجع نهاية السول ١٢٣/٢ ومعه الإبهاج ١٢٢ وهامش المحصول ٨٥٧/١ ومذكرة زهير ٣١٨/٢.

(٢) في الأصل «يكون» وكذا (ر) و (آ).

(٣) في (آ) «ترك العموم».

(٤) في (ر) و (هـ) «لأجلها». وكذا (آ).

(٥) في (هـ) زيادة «و» وكذا (آ).

(٦) فى (ر) «خالف» وكذا (آ) و (هـ).

[1]وإن مست حتى ذكر، لكنه لم يصل إلينا.

(٣) المسألة الثالثة:

لا يجوز تخصيص العام بذكر جزء منه، كقوله[2] «أيما إهاب دبغ: فقد طهر[3]»، مع حديث شاة[4] ميمونة[5] دباغها طهورها».

خلافاً لبعضهم[6].

لنا: إن المخصص منافٍ للعام، ولا شيء من جزء[7] الشيء بمناف له. فليس ذكر الجزء بمخصص.

واحتج الخصم[8]: بأن إفراد الشيء بالحكم، دليل انتفاء الحكم عن غيره.

جوابه: أنا لا نقول بدليل الخطاب

سلمناه: لكن العموم أقوى.

(٤) المسألة الرابعة:

اختلفوا في جواز التخصيص بالعادات.

---

(١) في (هـ) «أو» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «كقولنا» وهو تحريف من الناسخ.

(٣) أخرج الحديث أحمد في مسنده والترمذي والنسائي وابن ماجه - عن ابن عباس - رضي الله عنهما. على ما في الفتح الكبير ٤٩٥/١ وأخرجه مسلم وأبو داود عن ابن عباس. بلفظ «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» على ما في الفتح الكبير ١٠٦/١ ورواه عبد الرزاق عن عطاء مرسلاً بلفظ «إذا دبغ جلد الميتة النجسة قال فلينتفع به» على ما في كشف الخفاء ٩٢/١.

(٤) في (هـ) مع قوله «في شاة ميمونة» وكذا (ر) و (آ).

(٥) هي: ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية إحدى زوجات الرسول ﷺ. وهي آخر امرأة تزوجها عليه الصلاة والسلام. توفيت سنة ٦٦ هـ وكانت آخر من مات من أمهات المؤمنين. وهناك أقوال أخرى في تاريخ وفاتها أنظر الوفيات لابن قنفذ ٣٧ وسيرة ابن هشام ٢١٦/٤ والسمط الثمين للطبري ١٣١ والمحبر لأبي جعفر البغدادي ص ٩١ والفكر السامي ٣١/١.

(٦) معنى تخصيصه له عند هذا البعض: أنه يجعل المراد من العام خصوص هذا الجزء فقط.

(٧) في (هـ) «. . . من جزئه بمناف له».

(٨) لفظ «الخصم» ساقط من (ر).

الحق: أن «العادة» إن علمت في عهد الرسول[1]، مع تقريره إياها ـ: كانت مخصصة، بواسطة التقرير.

وإن علم عدم جريانها في عهد الرسول: لم تكن مخصصة. لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع، اللهم إلا إذا أجمعوا عليها.

وإن لم يعلم لا اعتيادها[2]، ولا عدم اعتيادها في عهد الرسول ـ لم تخصص، لقيام الاحتمال النافي[3].

(٥) المسألة الخامسة:

كونه مخاطباً في «الخبر»، لا يقتضي خروجه عن[4] العام. كقوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[5].

وفي «الأمر»[6] الذي جعله[7] جزاء ـ كقوله[8]: «من دخل داري[9] فأكرمه» ـ الظاهر[10] اقتضاؤه للخروج.

(٦) المسألة السادسة:

قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[11] يقتضي دخول الرسول فيه

---

(١) في (آ) «رسول الله».

(٢) في نسخة «لا اعتبارها» على ما في هامش الأصل.

(٣) في (هـ) «الثاني» وكذا (ر) و (آ).

(٤) في (هـ) «من» وكذا (ر).

(٥) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة والآية ١٧٦ من سورة النساء والآية ٣٥، ٦٤ من سورة النور والآية ١٦ من سورة الحجرات والآية ١١ من سورة التغابن.

(٦) في (ر) زيادة «أن».

(٧) في (آ) و (هـ) «جعل» وكذا (ر).

(٨) في (آ) «نحو قوله».

(٩) لفظ «داري» ساقط من (هـ).

(١٠) في (آ) «فالظاهر».

(١١) هذا الخطاب تكرر في أكثر من موضع في القرآن في سورة الحج الآية (١) وسورة البقرة الآية (٢١) وغيرها كثير.

خلافاً لبعضهم، فإنه قال: منصب النبوة يجل عن الإندراج في هذا السلك.
وهو باطل: لأن اللفظ عام.

وقال الصيرفي: كل خطاب لم يصدر بأمر الرسول بتبليغه - كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ - فالرسول داخل فيه.

وكل خطاب صدر بذلك، فهو خارج عنه. كقوله: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[1].

(٧) المسألة السابعة:

الخطاب العام في «الناس»، يتناول الأحرار والعبيد، والمسلمين والكفار.

لأن «الخطاب» عام، و«الكفر»[2] ليس بمانع، لما سبق في أن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام.

ولا «العبودية»[3]: لأن كونها مانعة[4] خلاف الأصل.

فإن قلت: إنها تقتضي استغراق الزمان بخدمة السيد، فكانت مانعة.

قلت: ليس إعمال الدلالة الدالة على وجوب خدمة السيد، أولى[5] من الحمل على هذا النص[6].

بل هذا النص[7] أولى: لأنه يجري مجرى الخاص، وتلك تجري مجرى العام.

(٨) المسألة الثامنة:

كون العموم مشتملاً على المدح أو الذم، غير قادح فيه.
خلافاً لبعض فقهائنا.

---

(١) الآية ١٥٨ من سورة الأعراف.
(٢) لم ترد زيادة «والكفر» في (ر).
(٣) في (ر) زيادة «بمانعة».
(٤) في (آ) «مانع».
(٥) في (هـ) «بأولى» وكذا (آ).
(٦) في (هـ) «من أعمال هذا النص» وكذا (ر) و (آ).
(٧) لم ترد زيادة «النص» في (هـ) ولا (ر) و (آ).

لنا: إن «المقتضى» للعموم هو: «اللفظ العام». ويجوز أن يجامعه كونه ذماً: فلا يكون مخصصاً.

(٩) المسألة التاسعة:

عطف الخاص على العام، لا يقتضي تخصيص العموم.
خلافاً لبعض الحنفية.

مثاله قوله عليه السلام: «لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده[١]».

قالت الحنفية: معناه[٢]: «ولا ذو عهد في عهده بكافر»، وذلك هو: «الحربي».

فالذي لا يقتل به المسلم هو: «الحربي» أيضاً، تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه.

جوابه: لا نسلم أن معناه: «ولا ذو عهد في عهده بكافر».

بل: «لا يقتل ذو العهد لا دائماً، بل: ما دام في العهد». دفعاً لوهم أنه لا يقتل دائماً، ونفياً[٣] للإضمار.

سلمناه: لكن: لم يلزم من ذلك تخصيص صدر الحديث. فإن العطف لا يقتضي إلا أصل الإشتراك، فأما جملة[٤] الأحكام: فلا.

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه عن ابن عباس، ورواه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه عن ابن عمرو بلفظ «لا يقتل مسلم بكافر». على ما في الفتح الكبير ٣/٣٦٧ وانظر سنن ابن ماجه ٨/١٩ - ٢٠ وفيه: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بعهده. وفي رواية «في عهده» وهو جزء حديث طويل مروي عن سيدنا علي كرم الله وجهه. وراجع المحرر في الحديث لابن قدامة ص ١٨٨ وفيه «وعن علي عن النبي ﷺ: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم - ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده» رواه أحمد وأبو داود والنسائي ورجاله رجال الصحيحين. وانظر البخاري بشرح القسطلاني ١٠/٧٤ - ٧٥ وتهذيب اللغة للأزهري ١/١٣٨ وتيسير الوصول ٤/٧٢.

(٢) لم ترد زيادة «معناه» في (هـ).

(٣) في (ر) «زيادة لا».

(٤) في (هـ) زيادة «في».

(١٠) المسألة العاشرة:

«العام»[١] متى تعقبه استثناء أو تقييد[٢] بصفة أو بحكم، اختلفوا فيه:

١ - فذهب القاضي عبد الجبار: إلى العموم[٣].

٢ - ومنهم: من قطع بالتخصيص.

٣ - والمختار: التوقف.

أ - مثال «الاستثناء» قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ: مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[٤]، ثم قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ - وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً -: فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾[٥].

استثنى العفو، وعلقه بكناية[٦] عائدة إلى النساء. ومعلوم: أن ذلك لا يصح إلا من المالكات، دون الصغائر[٧] والمجنونات[٨].

فهل يختص قوله[٩] «النساء»، بذلك، أم لا؟.

ب - ومثال «التقييد بالصفة» قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[١٠]، ثم قال: ﴿لَا تَدْرِي، لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾[١١] أي: الرغبة في مراجعتهن. ولا يصح ذلك في[١٢] البائنات.

---

(١) لفظ «العام» وارد في (آ).
(٢) في (آ) «تقيد».
(٣) ووافقه في هذا الآمدي كما في الأحكام ٣١٢/٢ وانظر المعتمد ٣٠٦/١.
(٤) الآية ٢٣٦ من سورة البقرة.
(٥) الآية ٢٣٧ من سورة البقرة.
(٦) المراد بالكناية «الضمير».
(٧) في (هـ) «الصغيرة».
(٨) في (هـ) «المجنونة».
(٩) في (ر) «لفظ» وكذا (آ).
(١٠) الآية (١) من سورة الطلاق.
(١١) الآية (١) من سورة الطلاق.
(١٢) في (ر) «من».

جـ ـ ومثال «التقييد بالحكم» قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1]، ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِهِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾[2].

لنا: إن اللفظ عام[3]، والكناية المخصصة عائدة إلى الْمَذْكُور، وهو: العام. وليس إعمال «العام» وإهمال[4] «الكناية»، بأولى من العكس. فوجب التوقف.

---

(١) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

(٣) في (ر) «علم» وهو تصحيف.

(٤) في (ر) «إهمال» وهو تحريف.

(٤)
القسم الرابع
من كتاب العموم
في حمل المطلق على المقيد

إنهما متى وردا: فإما أن يكونا مختلفين[١]، ولا نزاع في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر[٢].

أو: متماثلين. وحينئذٍ: فإما أن يكونا متحدي السبب، أو متخالفيه[٣].

وعلى التقديرين: فإما أن يكونا أمرين، أو نهيين[٤].

فهي أقسام أربعة:

١ - [القسم] **الأول**: أن يكونا متحدي السبب، أمرين.

فيحمل[٥] المطلق فيه على المقيد: لأن «المطلق» جزء من «المقيد» والآتي بالكل آت بالجزء لا محالة. فيجب حمل المطلق عليه: إعمالاً للدليلين.

---

(١) كأن يقول الشارع: آتوا الزكاة واعتقوا رقبة مؤمنة. المحصول ١/٨٧٢.

(٢) لأنه لا تعلق بينهما أصلاً. وسواء في هذا كانا أمرين أو نهيين أو كان أحدهما أمراً والآخر نهياً. وسواء اتحد سببهما أو اختلفا. واستثنى الآمدي صورة واحدة وهي ما إذا قال مثلاً في كفارة الظهار «اعتقوا رقبة» ثم قال: لا تعتقوا رقبة كافرة. فإن المطلق هنا يحمل على المقيد بلا خلاف. الأحكام ٣/٤-وانظر المحصول ١/٨٧٢.

(٣) في (هـ) «متخالفة».

(٤) في (ر) «نهيين».

(٥) في النسخ الأربع «ويحمل».

فإن قيل: لا نسلم أن «المطلق» جزء من «المقيد» بل يضادُّهُ.

سلمنا عدم المضادة، لكن: الإطلاق يقتضي الخروج عن العهدة بأي فرد كان، دون المقيد. فليس إبقاء المطلق على إطلاقه، وحمل المقيد على الندب، أولى من حمل المطلق على المقيد[1].

فجوابه[2]: أنا نعني بـ «المطلق»[3]: الماهية لا بشرط شيء، لا: الماهية بشرط لا شيء. والأول جزء، والثاني مناف.

و[الجواب] عن الثاني: أن الخروج عن العهدة بأي فرد كان، غير ملفوظ به[4]. وأما «المقيد»[5]: فملفوظ، فكان أولى بالرعاية.

٢ ـ **القسم الثاني**: أن يكونا نهيين، متحدي السبب.

مثاله: أن يقول: «لا تعتق رقبة»، ثم يقول[6]: «لا تعتق رقبة[7] كافرة».

وهو قريب من الأول.

٣ ـ **القسم الثالث**: أن يكونا مختلفي السبب.

مثاله: إيجاب «الرقبة المؤمنة»: في كفارة القتل، و«المطلقة». في كفارة الظهار.

أ ـ [فقال قوم: إن هذا يقتضي تقييد المطلق لفظاً.

---

(١) في هامش (آ) «الصواب ليس حمل المطلق على المقيد أولى من إبقاء المطلق على إطلاقه وحمل المقيد على الندب.

(٢) في النسخ الأربع «جوابه».

(٣) في (آ) «زيادة أن».

(٤) لم ترد زيادة «به» في (ر) ولا (هـ) و (آ).

(٥) في (هـ)، «الملفوظ».

(٦) في (آ) «قال».

(٧) لفظ «رقبة» ساقط من (ر) وكذا (آ).

ب ـ وقالت الحنفية: يمتنع تقييد هذا اللفظ[1] مطلقاً[2]].

جـ ـ وقال قوم: إن قيد «المطلق» القياس[3]: يقيد[4]، وإلا: فلا. وهو الحق.

ودليله: فساد الأولين[5].

أ ـ أما «الأول»، فدليل فساده[6]: أنه لو قال الشارع: «أوجبت الرقبة المؤمنة في كفارة القتل، ـ وأية رقبة كانت في كفارة الظهار» ـ: لم يكن القولان متناقضين.

ب ـ ودليل بطلان الثاني: أن القياس متى قيد المطلق وجب المصير إليه: لكون القياس حجة في الشرع.

واحتجت الحنفية: بأن «النص» يقتضي الخروج من[7] العهدة بأية رقبة كانت، فلو تقيدت بمخصوصة[8]: لكان ذلك نفياً للمكنة الثابتة بالنص. فيكون نسخاً للنص، بالقياس.

جوابه: أنه[9] متى انتظم القياس، تبين أن المطلق لم يكن مراداً من النص.
ولأنه ينتقض باشتراط السلامة عن[10] العيوب.
ولأنه لا يزيد على «العام» وتخصيص العام بالقياس جائز.

٤ ـ **القسم الرابع**: قريب منه.

---

(١) في (ر) «المطلق» وكذا (آ).
(٢) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).
(٣) في (آ) «بالقياس».
(٤) في (ر) «تقييد» وكذا (آ).
(٥) في (ر) «ودليل إفساد...» وفي (آ) «دليل إفساد...».
(٦) في (ر) «إفساده».
(٧) في (هـ) «عن» وكذا (ر) و (آ).
(٨) في (آ) «برقبة مخصوصة...».
(٩) لفظ «إنه» ساقط من (آ).
(١٠) في (آ) «على».

«تنبيه»[1]:

إذا أطلق الحكم في صورة، وقيد في صورتين أخريين[2] بقيدين[3] متضادين[4] ـ فحكمه: أن من قال: «إن ذلك يقتضي تقييد المطلق لفظاً» أبقى المطلق هنا[5] على إطلاقه: لعدم أولوية التقييد بأحدهما.

ومن حمل ذلك بالقياس، أعمل أولى القياسين.

---

(١) في هامش (ص) «نكتة» وعليها أثر تصحيح.

(٢) في (ص) «أخرتين» وكذا (هـ).

(٣) لفظ «بقيدين» ساقط من (ر).

(٤) في (ص) «متضادتين».

(٥) لفظ «هنا» ساقط من (ر) و (آ) وفي (هـ) «ها هنا».

(٤)

النوع الرابع

في المجمل والمبين[1]

وفيه مقدمة، وثلاثة أقسام:

أ - أما «المقدمة»: ففي شرح[2] ألفاظ اصطلاحية، منها: «البيان».

١ - وهو في اللغة: مصدر «بين»، يقال[3]: «بين بياناً وتبييناً[4]»، كما يقال: «كلم[5] كلاماً وتكليماً[6]».

[ولما كان «المبين» مفرقاً بين الشيء وما يشاكله، قيل: «البيان»: عبارة عن «الدلالة»[7]. يقال: «بين فلان كذا»، إذا ذكر الدلالة عليه. ويدخل فيه الدليل العقلي[8]].

٢ - وفي اصطلاح الفقهاء: «الخطاب الذي لا يستقل بحصول الدلالة على المراد[9]».

ومنها: «المبين».

---

(١) في (آ) «الكلام في المجمل» ولم يرد ذكر «النوع الرابع».

(٢) في (ر) «شرط» وهو تصحيف.

(٣) لم ترد زيادة «يقال» في (ر) ولا (هـ) و (آ).

(٤) في (آ) «أو».

(٥) في (ر) «وكلم».

(٦) في (آ) زيادة «وهو الدلالة» وكذا (ر) و (هـ).

(٧) يطلق البيان على فعل المبين، وهو التبيين واشتقاقه من بان إذا ظهر أو انفصل. وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل، وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول. وهذه الإطلاقات الثلاثة هي منشأ اختلاف العلماء في تفسيره. راجع المستصفى ١/٣٦٤ - ٣٦٥ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٦٢ وحاشية البناني على الجلال المحلى ٢/٦٦ والتلويح ٢/١٧.

(٨) ما بين القوسين غير موجود في (ر) ولا (هـ)، و (آ).

(٩) عبارة (هـ) «الخطاب المستقل بالدلالة على المراد» وكذا (ر) و (آ).

ويراد به تارةً: «ما[1] احتاج إلى البيان، مع وروده معه».
ومرة: «ما[2] كان بيناً بنفسه».

ومنها: «المفسر».

وهو - في مفهوميه - كالمبين.

وأما «النص» و«الظاهر» و«المجمل» و«المؤول» و«المحكم» و«المتشابه»، فقد مر تفسيرها[3].

ب - القسم الأول: في «المجمل»[4].

[وفيه مسألتان]:

(١) المسألة الأولى:

«الدليل»: إما أن يكون أصلاً، أو مستنبطاً[5].

أ - و«الأصل»: إما أن يكون قولاً، أو فعلاً.

١ - أما «القول»: فإما أن يكون مجملاً في موضوعاته اللغوية كلها أو بعضها، أو لا في شيء منها.

والأول: أن يكون اللفظ محتملاً لعدة معانٍ: لا يتعين مراد اللّافظ فيها[6].

---

(١) في (آ) «ما يحتاج».

(٢) لفظ «ما» ساقط من (ر).

(٣) أنظر ص ٩٢، ٩٣.

(٤) المجمل لغة: هو المجموع. وجملة الشيء مجموعه. ومنه أجمل الحساب إذا جمعه. ومنه المجمل في مقابلة المفصل. والإجمال في اللغة الإبهام. وأما المجمل اصطلاحاً: فقد عرف بعدة تعريفات منها: ما لم تتضح دلالته. ومنها: «اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء». ومنها: «ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره»... وعرفه أبو الحسين بأنه: «ما لا يمكن معرفة المراد منه. وعرفه فخر الإسلام بقوله: «هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة». راجع المتعتمد ١/٣١٧ واللمع ٢٧ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٥٨.

(٥) في (آ) «... ومستنبطاً».

(٦) لفظ «فيها» ساقط من (ر) وكذا (آ).

و«احتماله لها»: إن كان بحسب معنى واحد[1]، فاللفظ: «متواطىء» وإلا: فـ «مشترك».

وأما «الثاني»: فكالعام المخصوص بصفة مجملة[2]، أو استثناء مجمل[3]، أو بدليل منفصل مجهول[4].

وأما «الثالث»: فمثل أن يكون اللفظ ممتنع الحمل[5] على الحقيقة، والمجازات متكافئة.

٢ - وأما «الفعل»: فوقوعه لا يدل على وجه وقوعه، بل: قد يقترن به ما يدل على ذلك، فيكون مبيناً[6]. وقد لا يقترن به ذلك، فيكون مجملاً[7].

ب - وأما «المستنبط»، فهو: «القياس». والإجمال فيه محال.

(٢) المسألة الثانية:

يجوز وجود[8] «المجمل» في كتاب[9] الله تعالى.

---

(١) لم ترد زيادة «واحد» في (ر).

(٢) كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾ فإن التقييد الإحصان مع عدم معرفة ما هو الإحصان يؤدي إلى عدم معرفة ما أبيح لنا. المحصول ١/٨٨٧ والمعتمد ١/٣٢٣.

(٣) كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأنْعَامِ إلاَّ مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُم﴾ فإن الاستثناء لما كان مجهولاً كان المستثنى منه كذلك فاحتيج إلى البيان. راجع المعتمد ١/٣٢٣ والمحصول ١/٨٨٧.

(٤) كما لو قال الرسول ﷺ في قوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ - المراد منه بعضهم لا كلهم. راجع المعتمد ١/٣٢٤ والمحصول ١/٨٨٧.

(٥) في (ر) «المحمل».

(٦) كما إذا رأينا النبي عليه الصلاة والسلام مواظباً على الإتيان بالسجودين: علمنا أن ذلك من أفعال الصلاة. المحصول ١/٨٨٨.

(٧) كما إذا قام عليه الصلاة والسلام من الركعة الثانية ولم يجلس قدر التشهيد. فإنه يحتمل أن يكون فعل ذلك سهواً فلا يدل على جواز ترك هذه الجلسة، ويحتمل أن يكون فعله عمداً فيدل على جواز تركها. المرجع السابق ٨٨٩.

(٨) لفظ (آ) «ورود» وكذا (ر).

(٩) في (هـ) «في كلام» وكذا (آ).

خلافاً لقوم[1].

لنا: آية العدة[2]، وأمثالها.

واحتج الخصم: بأن ذلك إن لم يرد منه الإفهام، فهو: عبث غير جائز على الله.

وإن أريد به الإفهام، فإن لم يقترن به ما يوجب الإفهام، كان ذلك تكليفاً بالمحال.

وإن اقترن[3]: كان ذلك تطويلاً بلا فائدة.

جوابه - على أصلنا -: أنه يفعل الله ما يشاء[4]، [ويحكم ما يريد[5]].

و- على رأي المعتزلة - لا نسلم أنه لا فائدة في ذلك التطويل[6]، بل لعل فيه فائدة لا نطلع عليها[7].

القول في أمور: ظن أنها من المجملات، مع أنها ليست كذلك.

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

أ - قال الكرخي: التحريم والتحليل[8] - المضافان إلى الأعيان - مجملان.

---

(١) نسب الجلال المحلى القول بعدم وقوع المجمل في الكتاب والسنة إلى داود الظاهري. انظر الجلال على جمع الجوامع ٦٣/٢ ومعه حاشية البناني.

(٢) وهي قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾.

(٣) في (ر) «قرن» وكذا (آ).

(٤) عبارة (آ) «إن الله يفعل ما يشاء».

(٥) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٦) لفظ «التطويل» ساقط من (آ).

(٧) ذكر القرافي لذلك فوائد ثلاثاً:
١ - امتحان العبد حتى يظهر تثبته وفحصه عن البيان فيعظم أجره أو إعراضه فيظهر تخلفه وعصيانه.
٢ - إذا ورد المجمل وورد بعده البيان ازداد - شرف العبد بكثرة مخاطبة سيده له. ٣ - إن الحروف إذا كثرت كثر الأجر لقوله - عليه الصلاة والسلام - «من قرأ القرآن وأعربه كان له بكل حرف عشر حسنات». تنقح الفصول ص ٢٨٠.

(٨) في (ر) «التحليل والتحريم».

ب - وعندنا أنهما[1]: ينضافان إلى الفعل المطلوب فيهما[2].

لنا: إن المفهوم من قوله: ﴿حُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[3]، أكلها. و ﴿حُرِمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[4]، وطؤها.

والسبق إلى الفهم دليل الظهور، ولا إجمال مع الظهور.

واحتج الكرخي: أن[5] هذه الأحكام لا تنضاف[6] إلى هذه الذوات، وليس إضمار بعض الأفعال أولى من بعض.

فإما: أن يضمر كلها، وهو: زيادة إضمار من غير ضرورة.
أو: لا[7] ندري المراد منها، وهو: «الإجمال».

جوابه: لا نسلم عدم أولوية بعض الإضمارات.

(٢) المسألة الثانية:

أ - قال بعض الحنفية: قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ﴾[8] مجمل. لأنه يحتمل مسح الكل والبعض: فكان مجملاً.

ب - وقالت المالكية: إنه يقتضى مسح كل الرأس. لأن «الرأس» هو: تمام العضو. وإليه ذهب إبن جني.

جـ - وقال بعض الشافعية: إنه يقتضي مسح بعض الرأس و«الباء» فيه: للتبعيض.

---

(١) في (هـ) «مضافان» وكذا (آ).
(٢) في (هـ) «منها» وكذا (آ).
(٣) الآية ٣ من سورة المائدة. وانظر تفسير القرطبي ٤٨/٦.
(٤) الآية ٢٣ من سورة النساء. وراجع تفسير القرطبي ١٠٥/٥.
(٥) في (آ) «بأن».
(٦) في (آ) «لا ينضاف».
(٧) في (ر) «ولا».
(٨) الآية ٦ من سورة المائدة.

د ـ والحق: أنه لا إجمال فيه.

لأن لفظة «المسح» قد تطلق: عند مماسة كل[1] اليد، كل الممسوح. وقد تطلق: عند مماسة جزء اليد[2]، جزء الممسوح.

و«الإشتراك» و«المجاز» خلاف الدليل[3]، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك. فاندفع «الإجمال».

(٣) **المسألة الثالثة:**

أ ـ قال أبو عبد الله البصري: «النفي» المضاف إلى الأعيان ـ كقوله: «لا صلاة»[4] و«لا صيام»[5] ـ مجمل.

لأن «الذات» لا تنتفي، و«الأحكام» متساوية: لا يتعين واحد منها للإنتفاء.

فإما: أن يحمل على كلها، وهو محال: لأنه إضمار من غير حاجة. ولأنه متناقض: لأن الحمل على «نفي الفضيلة» يقتضي: بقاء «الصحة»، و«عليهما» يقتضى: «انتفاءهما»[6].

أو: لا[7] نعلم المراد، وهو: «الإجمال».

ب ـ ومنهم من قال: إن «الذات» إن كانت «شرعية» كالصوم والصلاة، انتفت. وحينئذٍ، فلا إجمال[8].

---

(١) لفظ «كل» ساقط من (ر).

(٢) لم ترد زيادة «جزء اليد» في (آ).

(٣) في (آ) «الأصل».

(٤) أخرج أحمد والشيخان وأصحاب السنن الأربعة عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب. على ما في الفتح الكبير ٣/٣٤٥ وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي عن عبادة أيضاً بلفظ «لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن فصاعداً» كما في الفتح الكبير ٣/٣٤٥ وانظر كشف الخفاء ٢/٥٠٨.

(٥) أخرج ابن ماجه عن حفصة ـ رضي الله عنهما ـ أن النبي ﷺ قال: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل» أنظر الفتح الكبير ٣/٣٤٦.

(٦) في (هـ) «انتفاءها» وهو الصواب.

(٧) في (ر) «ولا».

(٨) عبارة (هـ) «ومنهم من قال: إن الذات إن كانت شرعية انتفت لأنها تقبل الانتفاء كالصلاة والصوم وحينئذ فلا إجمال.

وإن كانت «حقيقية»[1]: لم تنتف.

فإن كان لها حكم واحد، وهو: «الجواز» فقط[2]، كقوله: «لا شهادة لمجلود في قذف»، فإن الشهادة قد يستحب سترها - إنصرف النفي إلى ذلك الحكم، فلا[3] إجمال.

وإن كان لها حكمان: كالجواز[4] والفضيلة، تحقق الإجمال.

جـ - وعندي: أن انصراف «النفي» إلى الجواز[5]، أولى من الفضيلة. لوجوه:

١ - **أحدها**: أن «اللفظ» يدل بالمطابقة: على انتفاء الذات، وبالإلتزام: على انتفاء[6] جملة الصفات.

وإذا تقررت الدلالتان، كان «اللفظ»: في الدلالة على عدم الذات والصفات، كالعام: ترك العمل[7] به في نفي الذات، فيبقى معمولاً به في نفي[8] جملة الصفات.

٢ - **وثانيها**: إن «المشابهة» بين «المعدوم بذاته وصفاته» [و«الموجود بذاته، المعدوم بصفاته»، فوق «المشابهة» بين «المعدوم بذاته وصفاته[9]] و«الموجود بذاته وبعض صفاته».

«والمشابهة» من طرائق المجاز، فكان الأول أولى.

٣ - **وثالثها**: أن «الفاسد» أكثر اختلالاً[10] من «غير الفاضل»[11] ولفظ «المعدوم» بالأكثر

---

(١) في (هـ) «حقيقة» وكذا (ر).
(٢) لفظ «فقط» ساقط من (ر) وكذا (آ).
(٣) لفظ في (ر) «ولا».
(٤) في (هـ) «حكما الجواز...».
(٥) في (آ) «إن الصرف النفي...» وعلى كلمة «النفي» أثر شطب.
(٦) لفظ «انتفاء» ساقط من (ر) وكذا (آ).
(٧) كلمة «العمل» ساقطة من (هـ) سهوا من الناسخ.
(٨) لفظ «نفي» ساقط من (ر).
(٩) ما بين القوسين ساقط من (ر).
(١٠) في (ر) «إخلالاً».
(١١) في (آ) «... الفاسد».

اختلالاً[1]، أولى.

٤ ـ **ورابعها**: أن قولنا: «كذا لفلان»، معناه: عود منافعه إليه.

(و): [2] «لا كذا لفلان»، سلب لتلك المنافع.

وذلك يقتضي عدم الجواز، وإلا: لعادت منافعه إليه.

(٤) المسألة الرابعة:

قال بعضهم: آية السرقة[3] مجملة: في «اليد» و«القطع».

١ ـ أما في «اليد» فلأن «اليد»[4] تقال[5] للعضو المخصوص: من المنكب، ومن المرفق، ومن الزند.

٢ ـ وأما في «القطع»: فإنه[6] قد يقال في «الشق[7]» و«الإبانة[8]».

١ ـ وجوابه: أن «اليد»: للعضو من المنكب[9]، فإنه لا يقال: «قطعت يده بالكلية»، إلا إذا كانت من المنكب. بل[10]: قد يقال على البعض، بطريق المجاز.

٢ ـ وأما «القطع»: فحقيقة في «الإبانة». و«الشق» يقال له: «القطع» لإبانة تلك الأجزاء.

---

(١) في (ر) «إخلالاً».
(٢) في (ر) و (هـ) زيادة «فقولنا» وكذا (آ).
(٣) وهي قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ الآية ٣٨ من سورة المائدة.
(٤) في (هـ) زيادة «قد».
(٥) في (ر) و (هـ) «يقال».
(٦) في (آ) «فلأنه».
(٧) في (ر) و (هـ) «الشق» وكذا (آ).
(٨) في (ر) و (هـ) «للإبانة».
(٩) فاليد ظاهرة في العضو إلى المنكب. وحينئذ فالآية من قبيل الظاهر والمؤول. وليست من قبيل المجمل والمبين. راجع الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٥٩ ومعه حاشية البناني.
(١٠) في (آ) «بلى».

(٥) المسألة الخامسة:

قال قوم: قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ»، مجمل: لعدم انتفاء الخطأ، وعدم إمكان إضمار كل الأحكام، وعدم أولوية بعضها.

وجوابه: لا نسلم عدم أولوية بعضها. فإن «المؤاخذة» أولى بالإضمار[١]: لأنها[٢] المفهومة[٣] في العرف، من قول السيد لعبده: «رفعت عنك الخطأ»[٤].

---

(١) في (هـ) «من».

(٢) في (هـ) «لأنه» وفي (ر) «فإنها».

(٣) في (هـ) «المفهوم».

(٤) راجع المستصفى ٣٤٧/١ والتي تليها.

(٢)

[1]القسم الثاني:
في أقسام «المبين»[2]

وفيه مسائل:

(١) المسألة الأولى:

«الخطاب التام الدلالة: إما أن يكون تمام دلالته بالوضع[3]، كقوله: ﴿وَاللهُ بِكُلِ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[4].

أو: لا بالوضع. وحينئذٍ: إما أن يتم من جهة التعليل، وهو:

---

(١) في (ر) «التقسيم الثاني».

(٢) المبين ـ بفتح الياء ـ اسم مفعول ـ من قولك: بينت الشيء تبييناً ـ أي وضحته توضيحاً.
وعرف بأنه ـ: ما اتضحت دلالته بالنسبة إلى معناه. وينقسم إلى قسمين:
١ ـ القسم الأول: المبين بنفسه. وهو: الكافي في إفادة معناه. أو هو: الخطاب المبتدأ المستغني عن بيان، وذلك: إما لأمر راجع إلى اللغة كقوله تعالى: ﴿واللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ فإن إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى ـ بوضع اللغة. وإما لأمر راجع إلى العقل. كقوله تعالى: ﴿وَاسْئَلِ القَرْيَةَ﴾ فإن حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران. ولكن العقل يحكم باستحالة هذا المعنى ويبين أن المراد به أهل القرية. ونظراً لاستفادة هذا المعنى من العقل دون حاجة إلى بيان اعتبر هذا القسم واضحاً بنفسه، وإن كان قد استفيد تعين معناه من العقل.
راجع المعتمد ٣١٩/١ والمحصول ٩٠٤/١ ونهاية السول ١٣٦/٢ ومعه الإبهاج.
٢ ـ القسم الثاني: المبين بغيره وهو: ما تيوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره إليه وذلك الغير يسمى مبيناً بكسر الياء وهو إما أن يكون قولاً أو فعلاً. على التفصيل الذي ذكره المصنف. راجع نهاية السول ١٣٦/٢ ومعه الإبهاج.

(٣) في (هـ) زيادة «وهو».

(٤) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، ١٧٦ من سورة النساء، ٣٥، ٦٤ النور.

أن يكون الحكم في المسكوت عنه أولى[1][2]، كقوله[3]: ﴿إنها من الطوافين عليكم....﴾[4].

أو: لا منه[5]، وهو: الدلالة على ضرورات[6] الشيء[7] كقوله ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[8]. فإن إضمار «الأهل»[9] وجوبه بين.

(٢) المسألة الثانية:

في أقسام «البيان».

أ - إنه قد يكون بالقول، وهو ظاهر.

ب - وقد يكون بالفعل، وهو: إما بالوضع، أو بما يستتبع الوضع، أو بما يتبع الوضع.

١ - و[10] **الأول**: كالكتابة، وعقد الأصابع.

والكتابة يصح بها البيان من الله: بأن يخلق الكتابة في اللوح المحفوظ، أو في جسم آخر. دون «عقد الأصابع»: لتقدسه عن الجسمية.

---

(١) عبارة الإمام أوضح في الدلالة على المراد ونصها: «أما التعليل فضربان: أحدهما: أن يكون الحكم بالمسكوت عنه أولى من الحكم بالمنطوق به كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾، وثانيهما: كما في قوله ﷺ «إنها من الطوافين عليكم والطوافات». المحصول ٩٠٥/١ - وانظر المعتمد ٣٢١/١ - ٣٢٢.

(٢) في (هـ) زيادة «أو» وكذا (ر).

(٣) عبارة (آ) «من جهة أن... ومن جهة التعليل كقوله...».

(٤) الحديث أخرجه مالك وأحمد وأصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم - عن أبي قتادة. بزيادة في أوله هي: «إنها ليست بنجس» وأخرجه بها أيضاً أبو داود والبيهقي في السنن عن عائشة. كما في الفتح الكبير ٤٤٨/١ - ٤٤٩ وانظر كشف الخفاء ١٩٧/١ وتيسير الوصول ٦١/٣.

(٥) يوجد في الأصل بين السطور زيادة «أي من جهة التعليل» وهي تعليقة من الناسخ أو أحد القراء يراد بها تفسير مرجع الضمير في قوله «لا منه».

(٦) في (ر) «الضرورات» وفي (آ) «ضروريات».

(٧) في (هـ) زيادة «أو» وكذا (آ).

(٨) الآية ٨٢ من سورة يوسف.

(٩) في (ر) زيادة «أولاً».

(١٠) في (آ) و (هـ) زيادة «و» وكذا (ر).

ويصح البيان بهما[1]، من[2] الرسول[3].

٢ - ومستتبع الوضع: كالإشارة. يصح بها البيان من[4] الرسول، دون الله[5].

٣ - وتابع الوضع: كالأفعال. يصح بها البيان من الرسول[6].

جـ - وقد يكون بالترك، وهو على وجوه:

١ - **أحدها**: أنه إذا ترك الرسول - مثلاً - التشهد الأخير في الصلاة، دل على عدم وجوبه.

٢ - **وثانيها**: أنه إذا[7] سئل عن حكم[8] واقعة، فلم يجب - دل على عدم الحكم فيها[9].

---

(١) في (هـ) «ويصح بهما البيان...» وكذا (آ).

(٢) في (آ) «عن».

(٣) مثال البيان بالكتابة كِتَابُهُ - عليه الصلاة والسلام - إلى معاذ وهو باليمن، وكتابه إلى خالد بن الوليد الذي رد فيه على كتاب لخالد أرسله إلى رسول ينبئه فيه بإسلام بني الحارث بن كعب سنة عشرين من الهجرة وكتاباته إلى ملوك العرب وأمرائهم وإلى الوفود التي وفدت عليه. ومثال بيانه بعقد الأصابع - قوله ﷺ «الشهر هكذا وهكذا» وحبس في الثالثة أصبعه. راجع المحصول ٦٠٩/١ - ٩٠٧ وانظر الهامش.

(٤) في (ص) «عن» وكذا (ر) و(آ).

(٥) مثال بيانه ﷺ بالإشارة ما روي من أنه أشار إلى الحرير بيده وقال: هذا حرام على ذكور أمتي حل لإناثها. راجع المحصول ٩٠٨/١ وانظر الهامش.

(٦) كما إذا قال رسول الله ﷺ «هذا الفعل بيان لهذه الآية. أو يقول: «صلوا كما رأيتموني أصلي» يقول الإمام الرازي في المحصول ٩٠٩/١ - ٩١٠: «واعلم أنه لا يعلم كون الفعل بياناً للمجمل إلا بأحد أمور ثلاثة: (١) أحدها: أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده. (٢) وثانيها: أن يعلم بالدليل اللفظي وهو أن يقول: هذا الفعل بيان لهذا المجمل، أو يقول أقوالاً يلزم من مجموعها ذلك. (٣) وثالثها: بالدليل العقلي وهو: أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون بياناً له ولا يفعل شيئاً آخر. فيعلم أن ذلك الفعل بيان للمجمل وإلا: فقد آخر البيان عن وقت الحاجة وأنه لا يجوز. وانظر المعتمد ٣٣٨/١.

(٧) في (هـ) «متى».

(٨) في (ر) زيادة «في».

(٩) لفظ «فيها» ساقط من (آ).

٣ ـ **وثالثها**: أن «الخطاب» متى تناوله والأمة، فلم يفعل ـ علم نسخه[1] في حقه، وفي حق الأمة: إن علم اتحادهم في الحكم[2]، وإلا: فلا.

(٣) المسألة الثالثة:

«الفعل» يجوز أن يكون بياناً.

خلافاً لقوم[3].

لنا: أنه لو امتنع كونه بياناً: فإما لعدم الدلالة. أو لافتقاره إلى قول يدل على كونه بياناً.

والأول[4] باطل: لأن أفعال الحج من الرسول، أدل على كيفية[5] الحج من أقواله. إذ «ليس الخبر كالعيان».

والثاني باطل: لأن المبين ـ في الحقيقة ـ هو: الفعل والقول لتعليق الفعل بالمجمل[6].

واحتج الخصم[7]: بأن «الفعل» قد يطول، فلو كان[8] بياناً: لتراخى البيان عن وقت الحاجة.

---

(١) عبارة (ر) «دل على نسخه».

(٢) في (ر) «في الكل».

(٣) محل الخلاف: إذا لم يعلق البيان بالفعل وإلا فلو قال: القصد بما كلفتم به من هذه الآية ما أفعله ثم فعله فلا خلاف في أنه بيان. حاشية البناني على الجلال المحلى ٢/٦٨.

(٤) في (آ) «الأول».

(٥) لا تنافي بين ما هنا وبين ما سيأتي في قوله «فالتقديم للقول لأنه الدال بالذات «المشعر بأن دلالة القول أقوى لكونها ذاتية. لأن الفعل أدل على الكيفية ـ كما قال: والقول أدل على الحكم فانفكت الجهة. راجع الإبهاج ٢/١٣٧.

(٦) عبارة (آ) «لتعلق الفعل الواقع بياناً بمجمل» قلت: هذا الدليل عقلي. أما الدليل النقلي فهو ما روي عنه ﷺ أنه عرف الصلاة والحج بفعله حيث قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وقال: «خذوا عني مناسككم».

(٧) لم ترد زيادة «الخصم» في (هـ).

(٨) في (ر) «فلا يكون...».

جوابه: إن «القول» قد يكون أطول[1].

(٤) المسألة الرابعة:

في أن «القول» هل يقدم على[2] «الفعل»: في كونه بياناً؟:

الحق: أنهما إن «توافقا»: فالسابق منهما هو: «البيان» والثاني تأكيد.

وإن «تنافيا»: فالتقديم للقول، لأنه الدال بالذات.

وأما «الفعل» فإنه[3] يدل بواسطة أخرى، قولية أو فعلية[4].

(٥) المسألة الخامسة:

في أن «البيان» هل يجب أن يكون كالمبين: في «القوة» و«الحكم»؟.

أ ـ أما في «القوة»، فقال الكرخي به[5].

---

(١) ولو تنزلنا مع الخصم وسلمنا له أن الفعل أطول من القول فلا نسلم لزوم تأخير البيان. إذ محله حيث لم يشرع فيه عقب الإمكان وهنا قد شرع فيه وإنما الفعل هو الذي يستدعي زماناً ومثله لا يعد تأخيراً ولو سلمنا لزوم تأخير البيان فلا نسلم امتناع تأخيره إذا كان لغرض ـ كسلوك أقوى الطريقين في البيان ـ كما هنا ـ فإن الفعل أقوى في البيان من القول لأنه أدل على المقصود.
ولو سلمنا امتناع التأخير حتى ولو كان لغرض. فإننا لا نسلمه مطلقاً بل إذا كان عن وقت الحاجة وما هنا ليس كذلك. فلا يمنع. راجع الأحكام للآمدي ٣/٢٤ ـ ٢٥ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٦٣ وحاشية البناني على الجلال المحلى ٢/٦٨.

(٢) في (هـ) «هل» وهو تصحيف.

(٣) في (هـ) «فإنما» وكذا (آ).

(٤) في (آ) و(هـ) «عقلية» وكذا (ر) لتقف على مزيد من التفصيل في هذه المسألة راجع: المعتمد ١/٣٣٩ ـ ٣٤٠ والمحصول ١/٩١٤، ومختصر ابن الحاجب ٢/١٦٣ وتنقيح الفصول ١٢٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٦٨ ونهاية السول ٢/١٣٨ ومعه الإبهاج ١٣٧.

(٥) حجة الكرخي: أن المظنون يقصر عن المقطوع فلا يعتمد عليه. ويجاب بأن المقطوع في سنده قد يكون مظنوناً في دلالته. كما في عمومات القرآن فإنها مقطوعة السَّنَدِ، مظنونة الدلالة. فقد اشتركا في الظن والبيان أخص. والأخص أقوى من الأعم. فما قدمنا إلا ما هو أقوى لا ما هو أضعف. تنقيح الفصول ص ٢٨٢.

وهو باطل: لجواز أن يكون «المبين» معلوماً، و«البيان» مظنوناً[1]. على ما بيّنا[2]: من جواز تخصيص الكتاب، بخبر الواحد والقياس.

ب - وأما في «الحكم»، فقد قال قوم إن «المبين» إن كان واجباً، فـ «البيـان» كذلك.

وهؤلاء إن أرادوا بذلك: أن[3] المبين متى دل على الوجوب، «فالبيان كـذلك»، فخطأ: لأن «البيان» يدل على صفة المبين». فأما أن يكون فيه لفظ يدل على الوجوب، فلا.

وإن أرادوا به: «إن مقتضى المبين إن وجب وجب بيانه، وإلا فلا» فهو - أيضاً - خطأ: لأن «البيان» واجب: كيف كان مقتضى المبين. وإلا: لزم التكليف بالمحال.

---

(١) كبيان قوله تعالى: «وآتوا حقه يوم حصاده» بقوله ﷺ «فيمـا سقت السماء العشـر» المرجـع السابق ص ٢٨١.

(٢) أنظر ص.

(٣) لفظ «أن» ساقط من (آ).

(٣)
القسم الثالث:
في وقت «البيان»

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

أ - المانعون من تكليف المحال، اتفقوا على أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[1]. لأن «التكليف» - مع عدم العلم بالطريق إليه -: «تكليف بالمحال».

ب - والمجوزون له، جوزوه.

(٢) المسألة[2] الثانية:

في تأخير «البيان»، عن وقت الخطاب.

«الخطاب» المحتاج إلى «البيان»، قسمان:

١ - **أحدهما**: ما له ظاهر أريد به خلافه. كالمنسوخ والمخصوص[3] والأسماء الشرعية، والنكرات: إذا أريد بها معين.

٢ - **والثاني**: المجمل الذي لا يعرف مراد اللافظ منه.

---

(١) أي وقت العمل بذلك المجمل. والتعبير بالحاجة: إنما يليق بمذهب المعتزلة للقائلين بأن المؤمنين في حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال، ولا يليق بأهل السنة لأنهم يقولون بعدم الحاجة إليه فإن الثواب - عندهم - بمحض فضل الله. كما أن العقاب بمحض عدله. اللهم إلا إذا أريد بالحاجة حاجة المكلف إلى بيان ما كلف به. راجع نهاية السول ١٤٢/٢ ومعه الإبهاج ١٤٠ وحاشية البناني على شرح الجلال المحلى ٦٩/٢.

(٢) لفظ «المسألة» ساقط من (آ).

(٣) في (ر) «المنصوص» وهو تصحيف.

أ - وأصحابنا: جوزوا تأخير بيان[1] كل هذه الأقسام[2]، عن وقت الخطاب بها [3].

ب - والمعتزلة: منعوا في كلها، إلا في النسخ.

جـ - وأبو الحسين البصري - رحمه الله - منع من[4] تأخير بيان الأقسام الأربعة الأول، واكتفى فيها بالبيان الإجمالي.

وجوز[5] تأخير بيان المجملات[6].

وإلى هذا التفصيل، ذهب - من أصحابنا - القفال، وأبو إسحاق المروزي [7]، وأبو بكر الدقاق.

لنا مقامان: أحدهما يستدل[8] فيه[9] على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقاً، بدليل عام. والثاني يخص كل واحدة من الصور[10]، بدليل خاص.

أ - أما الأول، فيدل عليه قوله سبحانه: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[11].

---

(١) في (ر) «البيان».

(٢) في (ر) زيادة «لنا».

(٣) لمعرفة منشأ الخلاف بين الفرق في هذه المسألة، وإدراك وجهة نظر كل فرقة. راجع تنقيح الفصول ٢٨٣.

(٤) لفظ «من» ساقط من (ر).

(٥) في (هـ) «جوزوا» وهو تصحيف.

(٦) أنظر المعتمد ٣٤٣/١.

(٧) هو إبراهيم بن أحمد المروزي الأصولي الفقيه الشافعي مات سنة ٣٤٠ هـ بمصر ودفن عند الشافعي له ترجمة في طبقات الشافعية الوسطى ١١٦/١أ - وفهرست ابن النديم ص ٢٩٩ وطبقات الشيرازي ٩٢ وتاريخ بغداد ١١/٦ ووفيات الأعيان ٤/١ وتذكرة الحفاظ ٦٨/٣ وطبقات الحسيني ١٩ وتهذيب الأسماء ١٧٥/٢ وطبقات الأسنوي ٣٧٥/٢ - ٣٧٦ وطبقات ابن هداية ٦٦ - ٦٨ والشذرات ٣٥٥/٢ والنجوم الزاهرة ٣٠٧/٣ ومرآة الجنان ٣٣١/٢ وحسن المحاضرة ٣١٢/١ وطبقات الأصوليين ١٩٩/١ ودائرة المعارف لبطرس ٧٨٦/١.

(٨) في (آ) «نستدل».

(٩) في (هـ) «به».

(١٠) في (آ) «... من هذه الصور».

(١١) الآيات ١٧، ١٨، ١٩ من سورة القيامة.

وكلمة «ثم»: للتراخي، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نسلم أن كلمة «ثم» للتراخي، بدليل قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾[1].

وليس علم الله بالفعل بمتأخر[2] عنه، بل: متقدم عليه.

سلمناه[3]، لكن المراد من قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾، أي إظهاره بالإنزال بعد جمعه في اللوح المحفوظ، لم قلتم: إنه ليس كذلك؟.

سلمنا أن المراد ليس ذلك[4]، لكن: لم لا يجوز أن يكون المراد هو: «البيان التفصيلي»، دون «الإجمالي»[5]؟ وتأخير ذلك - عندنا - جائز.

ثم نقول: ما ذكرتموه[6] يقتضى وجوب تأخير البيان[7]، وذلك لم يقل به أحد.

فالجواب[8]:

أما أن كلمة «ثم» للتراخي، فهو معلوم - بالضرورة - من مذاهب العربية.

و«التراخي في الآية» - التي ذكروها - ثابت: في حكم «العلم» لا في نفسه.

قوله: «المراد من بيانه[9]: إظهاره بالإنزال».

قلنا: ليس كذلك، لقوله[10]: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾. أمر الرسول باتباع قراءته، وذلك - قبل الإنزال - محال.

(١) الآية ٤٦ من سورة يونس.
(٢) في (هـ) «متأخر» وفي (آ) «متأخراً» وهو الصواب.
(٣) في (آ) سلمنا.
(٤) في (ر) «كذلك».
(٥) في (هـ) «الإجمال» وهو تصحيف.
(٦) في (هـ) «ذكرتم».
(٧) في (ر) زيادة «عن وقت الحاجة».
(٨) في النسخ الأربع «والجواب».
(٩) في (آ) «البيان».
(١٠) في (آ) «كقوله».

فالمراد من قوله: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾، أي: أنزلناه.

فلا يكون المراد من قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[1]، إنزاله. لأن إنزال المنزل محال.

قوله: «لم لا يجوز أن يكون المراد منه[2] البيان[3] التفصيلي؟».

قلنا: «البيان المتراخي» مطلق، فلا يجوز تخصيصه ببيان دون بيان.

قوله: «الآية تقتضي وجوب تأخير البيان[4]، وذلك لم يقل به أحد».

قلنا: لا نسلم، فإنا قائلون به.

لا يقال: «ذلك يقتضي افتقار كل القرآن إلى البيان».

لأنا نقول: إسم «القرآن» كما يطلق على «الكل» يطلق على «الجزء» إما حقيقة، أو مجازاً. وحينئذٍ: لا يلزم افتقار الكل إلى البيان.

ب ـ وأما الذي يدل على جواز تأخير بيان «النكرة» إذا أريد بها[5] معين فهو: أنه ـ سبحانه ـ أمر بني إسرائيل بذبح بقرة «معينة»، مع أنه لم يصفها: وقت الأمر.

والدليل على «تعينها»[6]، قوله: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ: يُبَيِّن لَنَا مَا هِيَ﴾[7]، و ﴿.... مَا لَوْنُهَا؟﴾.

وسؤالهم عن.. تعيينها... و«تعيين الله إياها» بقوله: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ: لَا فَارِضٌ، وَلَا بِكْرٌ﴾[8]، وقوله[9]: ﴿فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾[10] دليل كون تلك البقرة معينة: لأن

---

(١) في (هـ) زيادة «أي» وكذا (ر) و (آ).
(٢) في الأصل «... منه المراد» وكذا (ر).
(٣) في (ر) «البيان».
(٤) في (ر) زيادة «عن وقت الحاجة».
(٥) في (ر) «به».
(٦) في (آ) «تعيينها».
(٧) الآية ٦٨ من سورة البقرة.
(٨) الآية ٦٨ من سورة البقرة.
(٩) لم ترد زيادة «وقوله» في (هـ) وكذا (آ).
(١٠) الآية ٦٩ من سورة البقرة.

«الكنايات»[1] في هذه الصفات، كلها تعود إليها.

وأما أنه لم يصفها وقت الأمر، بل بعد ذلك - فهو ظاهر.

فإن قيل: الآية تقتضي جواز تأخير البيان، عن وقت الحاجة. لأن بني إسرائيل - عند الخطاب ؛ كانوا محتاجين إلى البيان. وهو باطل بالإجماع.

سلمنا عدم الحاجة لكن: لا نسلم أن البقرة كانت معينة. والكنايات في الصفات[2]، غير عائدة إلى البقرة، بل: إلى القصة والشأن. وهو مشهور في العربية.

سلمنا أن ما ذكرتم دل على تعيينها[3]، لكن: هنا ما يدل على تنكيرها[4] من وجوه:

١ - **أولها** قوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[5]. ذكرها منكرة: فتكون[6] هي الواجهة.

ثم إنهم لما ألحوا في السؤال: تغيرت المصلحة، وتعينت:

٢ - **وثانيها**: أنها لو كانت «معينة»: لما عنفهم الله عن[7] السؤال عنها. لكن: عنفهم بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾[8].

---

(١) في (ر) «الكتاب» وهو تصحيف.
(٢) في (ر) «بالصفات».
(٣) في (هـ) «تعينها» وكذا (آ).
(٤) في (هـ) «تنكرها» وكذا (آ).
(٥) الآية ٦٧ من سورة البقرة.
(٦) في (هـ) «فيكون». وكذا (آ).
(٧) في (آ) «على».
(٨) الآية ٧١ من سورة البقرة.

٣ ـ وثالثها: ما نقل عن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «لو ذبحوا أية بقرة كانت: لكفتهم، ولكنهم شددوا على أنفسهم: فشدد الله عليهم»[١].

سلمنا أنها كانت معينة، لكن: لم لا يجوز أن يقال: «كانت مبينة[٢] لهم ـ عند الخطاب ـ بالبيان الإجمالي، فطلبوا البيان التفصيلي بعد ذلك؟».

فالجواب[٣]:

قوله: «الآية تقتضي جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لاحتياج بني إسرائيل إلى البيان: عند الخطاب».

قلنا: لا نسلم، بل ذلك إنما يصح[٤]: أن[٥] لو كان «الأمر» للفور. ونحن قد أبطلنا ذلك.

قوله: «إن الكنايات تعود إلى القصة والشأن».

قلنا: لا نسلم، فإنه لا شك أن «الضمير» في قوله: ﴿مَا هِيَ؟﴾ و﴿مَا لَوْنُهَا؟﴾، عائد إلى «البقرة».

فوجب كون «الكنايات» رواجع[٦] إليها: تطبيقاً بين الجواب والسؤال قوله: «إنه ـ سبحانه ـ ذكر البقرة مطلقة، فتجب مطلقة».

قلنا: قد بيّنا أن المراد بها خلاف الظاهر.

---

(١) قال ابن كثير في تفسيره ١/١٠٩ «قال ابن عباس: فلو اعترضوا بقرة فذبحوها لأجزأت عنهم ولكن شددوا وتعنتوا على موسى فشدد الله عليهم. وفي تفسير الكشاف للزمخشري ١/٢١٩: «وعن النبي ﷺ لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم. والاستقصاء شؤم. وأورد الفخر الرازي في تفسيره ٣/١١٦: «أنه... روى عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم. وأورده بلفظ آخر مطولاً في ٣/١١٤ وقال: روي عن ابن عباس وسائر المفسرين...» وانظر هامش المحصول ١/٩٢٧ ـ ٩٢٨.

(٢) في (ر) «معينة».

(٣) في النسخ الأربع «الجواب».

(٤) عبارة (آ) «... لا نعلم إنما يصح ذلك...».

(٥) لفظ «أن» ساقط من (ر).

(٦) في (ر) «راجع» وعليها أثر تصليح.

قوله: «لو كانت معينة[1]: لما صح تعنيفهم على السؤال عنها».

قلنا: بلى، ولكن: لا نسلم أنه عنفهم على السؤال، بل: على التواني بعد البيان».

وأما: «حديث ابن عباس»، فمن باب الآحاد: فلا يصح التعويل عليه.

سلمنا صحته، لكنه لا يعارض الكتاب.

قوله: «لعلهم طلبوا البيان التفصيلي».

قلنا: المذكور: طلب «مطلق البيان»، فلا يجوز تقييده بالتفصيلي.

حـ - وأما الذي يدل على جواز تأخير المخصص[2]، فهو: أنه - سبحانه لما أنزل[3] قوله تعالى: **﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَنْ دُونِ اللهِ، حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾**[4]. قال ابن الزبعري[5]: «إن المسيح والملائكة عبدوا، فهم - إذن - حصب[6] جهنم».

---

(١) في (ر) «متعينة».

(٢) في (ر) زيادة «معناه إلى وقت الحاجة».

(٣) في (هـ) «نزل».

(٤) الآية ٩٨ من سورة «الأنبياء» روي أن النبي ﷺ دخل المسجد وصناديد قريش في الحطيم وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً. فجلس إليهم فعرض له النضر بن الحارث فكلمه رسول الله ﷺ حتى أفحمه ثم تلا عليهم **﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنَ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَمَ﴾** الآية: فأقبل عبد الله بن الزبعري فرآهم يتهامسون فقال فيم خوضكم؟ فأخبره الوليد بن المغيرة بقول رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال عبد الله أما والله لو وجدته لخصمته فدعوه فقال ابن الزبعري: أأنت قلت ذلك: قال نعم. قال: قد خصمتك ورب الكعبة أليس اليهود عبدوا عزيزاً؟ والنصارى عبدوا المسيح؟ وبنوا مليح عبدوا الملائكة؟ فقال ﷺ: «بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك - فأنزل الله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى...﴾** الآية. وقد ذكر الإمام الرازي وجوهاً خمسة تقتضي بطلان سؤال ابن الزبعري وسقوطه من أساسه. انظر التفسير الكبير ٢٢/٢٢٣ - ٢٢٤ والكشاف ٢/٢٧١ وأسباب النزول للواحدي ص ٢٠٦.

(٥) هو: عبد الله بن الزبعري بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم القرشي السهمي كان من أبرع شعراء مكة وكان خبيثاً مؤذياً لرسول الله ﷺ بلسانه ثم أسلم واعتذر إليه ونال شرف الصحبة ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد. له ترجمة في سيرة ابن هشام ١/٥٠ وطبقات فحول الشعراء للجمحي ١/٢٣٣ والمؤتلف والمختلف لابن بشر الآمدي ١٣٢ وتاريخ الخميس ٢/٩٤ وديوان حسان بن ثابت ١٩٧ - ١٩٨ وإعجام الأعلام ١٤٧.

(٦) عبارة (هـ) «فهؤلاء حصب جهنم».

فنزل[1] - بعد ذلك - قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾[2].

فإن قيل: لا نسلم أن «ما» تتناول[3] المسيح والملائكة لوجهين:

١ - **أحدهما**: أنها لا تتناول[4] العلماء.

٢ - **وثانيهما**: أن هذا خطاب[5] مع العرب، وهم[6] كانوا يعبدون الأصنام، لا: المسيح والملائكة.

سلمناه، لكنهما خارجان عن ذلك[7] بدليل عقلي، وهو: أنهما لم يجرما، فلم[8] يؤاخذهما الله[9] بجرائم الغير.

وهذا «المخصص» كان متقرراً في عقول الناس: عند[10] نزول الآية، فلم[11] يتأخر.

فالجواب[12] عن الأول: أن «ما» يتناول «العلماء» أيضاً «لقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ﴾[13]، ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾[14]، ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾[15].

---

(١) في (هـ) «ثم نزل».
(٢) الآية ١٠١ من سورة الأنبياء.
(٣) في (آ) «يتناول».
(٤) في (آ) «لا يتناول».
(٥) في (ر) «الخطاب».
(٦) لفظ «هم» ساقط من (هـ).
(٧) في (ر) «عنهما» وكذا (آ).
(٨) في (هـ) «ولا» وكذا (آ).
(٩) في (ر) «ولم يؤاخذهم الله».
(١٠) في (ر) «قبل» وفي (آ) «وقت».
(١١) في (ر) «ولم».
(١٢) في النسخ الأربع «والجواب».
(١٣) الآية ٣ من سورة الليل.
(١٤) الآية ٥ من السورة الشمس.
(١٥) الآيات ٢، ٣، ٥ من سورة الكافرون.

قوله: إن العرب لم يعبدوا[1] الملائكة، ولا[2] المسيح».

قلنا: من العرب من كان يعبد الملائكة والمسيح. هكذا ذكره الواحدي[3] في سبب نزول هذه الآية[4].

قوله: «المخصص لهم عقلي».

قلنا: لا نسلم.

قوله: «إنهم عبدوا، ولا جريمة لهم في ذلك».

قلنا: يحتمل أن يقال: «إنهم رضوا بذلك، فكان ذلك جريمة. ولا يمكن أن يعلم عدم رضاهم، إلا بالنقل.

فـ «المخصص» هو: ما تأخر، من قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ....﴾

واحتج أبو الحسين - على «أن الخطاب الذي له ظاهر: أريد[5] خلافه، فلا[6] يجوز تأخير بيانه» - بأن قال:

إن ذلك «الخطاب»: إما أن قصد به الإفهام، أو لا.

أ - والثاني باطل، وإلا: لما كان خطاباً. لأن «الخطاب» إرسال شيء نحو المخاطب، ولا إرسال إلا عند قصد الإفهام.

وأيضاً: فلأن «الخطاب» بغير «قصد الإفهام» عبث.

وأيضاً: فلأنه لو صح الخطاب لا: لقصد الإفهام، لجاز[7] خطاب [النائم،

---

(١) في (ر) «يعبد» وهو خطأ.
(٢) «لا» ساقطة من (هـ). وكذا (آ).
(٣) هو: علي بن أحمد بن محمد بن متويه الواحدي المتوي أو النيسابوري وكنيته أبو الحسن. توفي سنة ٤٦٨ هـ. له ترجمة في طبقات ابن السبكي ٣/٢٨٩ والوفيات ١/٤٧٣ ومرآة الجنان ٣/٩٦ وبغية الوعاة ٢/١٤٥ وطبقات المفسرين للداوي ١/٣٨٧ وطبقات ابن هداية ٥٨ وانظر هامش المحصول ١/٩٣٤ - ٩٣٥ وطبقات الأسنوي ٢/٥٣٨ - ٥٣٩.
(٤) راجع كتابه «أسباب النزول» ص ١٧٥.
(٥) في (هـ) زيادة «به» وكذا (آ).
(٦) «ف» ساقطة من (هـ) وكذا (آ).
(٧) «لـ» ساقطة من (ر) و (هـ) وكذا (آ).

وخطاب[1]] الزنجي بالعربية، وبالعكس. وفي ذلك جواز تكليف ما لا يطاق[2].
وكل ذلك محال بين.

ب - وإن[3] قصد الإفهام، فإما: أن يقصد إفهام «الظاهر» وذلك إغواء وإضلال: غير جائز.

أو: «غير الظاهر»[4]، وهو: «وجوب تقرير البيان[5] بما له ظاهر: أريد به خلافه».

والجواب: ما تعنى بقولك: «إنه إما أن قصد الإفهام، أو لا»، تعنى به: أنه قصد إفادة القطع، أو الاعتقاد الراجح؟.

الأول ممنوع، وإلا[6]: يلزم المحذور[7] الذي ذكرت.
والثاني مسلم، ولكنه لا ينافي البيان اللاحق بعد ذلك.

وهذا كالعمومات الواردة، فإنا نعتقد ابتداء: «أنها مستغرقة» اعتقاداً راجحاً، ثم إذا ظهر مخصص بعد ذلك: زال ذلك الاعتقاد.

وبه يظهر الفرق بين «خطاب النائم» و«خطاب الزنجي بالعربية» وبين «الخطاب بما له ظاهر: أريد [به[8]] خلافه».
لأن الأولين لا يفهمان شيئاً، دون الثالث.

(٣) المسألة الثالثة:

«الخطاب» باللفظ: الغير الظاهر في بعض مفهوماته، مع عدم البيان، جائز.
خلافاً لقدماء المعتزلة.

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (ر) ولا (هـ) وكذا (آ).
(٢) في (هـ) «. . . تكليف النائم» وكذا (ر) و (آ).
(٣) في (هـ) وإذا.
(٤) في (ر) «أو غير ظاهر».
(٥) عبارة (آ) «وهو يوجب تقرين البيان. . .».
(٦) في (آ) و (هـ) «ولا» وكذا (ر).
(٧) في الأصل «المحاذير الذي. . .» وكذا (ر)، وفي (هـ) «المحاذير التي. . .» وكذا (آ).
(٨) لفظ «به» وارد في (آ).

لنا: أن إفهام الغرض، لا على التعيين، قد يكون مقصوداً. واللفظ المشترك - العاري عن القرائن - يفضي إليه. فجاز وجوده.

١ - **أما الأول**: فلأن الرجل قد يقول لغيره: «لي حاجة[1] مهمة إليك، ينبغي أن تقضيها، ولا أعلمها في الحال»[2]. وقد يقول الملك لبعض خدمه: «وليتك البلدة[3] الفلانية، وسأقول لك: كيف تتصرف فيها؟».

٢ - وأما إفضاء اللفظ المشترك إلى هذا[4] المطلوب، فبين.

٣ - وأما جواز وجوده، فهو تبع[5] جواز القصود[6] والأغراض.

واحتجوا: بأنه لو جازت[7] المخاطبة باللفظ المجمل: لجازت بلغة لا يفهمها المخاطب، لأن عدم الفهم - فيهما - سواء.

جوابه: ليس عدم الفهم فيهما، سواء.

فإن «الخطاب بالمجمل» أفاد الغرض: إجمالاً.

وأما «الخطاب بلغة لا يفهمها»: فلم يفد شيئاً.

(٤) المسألة الرابعة:

تأخير تبليغ الوحي[8] إلى وقت الحاجة، جائز.

---

(١) في (هـ) «لي إليك حاجة».
(٢) في (ر) «ولا أعلم باقي الحال».
(٣) في (ر) «البلد».
(٤) في (آ) «هذه».
(٥) في (ر) «يتبع» وكذا (آ).
(٦) في (آ) «المقصود».
(٧) في (هـ) «كانت».
(٨) في (ص) «تأخير التبليغ» وكذا (ر) و (آ) وما أثبته هو كذلك في (هـ) وهامش (ص).

خلافاً لقوم[1].

لنا: أن تقدم[2] «الإعلام» في الشاهد: قد يكون حسناً واجباً[3]. وقد يكون قبيحاً حراماً، وقد يستوي فيه الأمران.

فلا يمتنع[4] أن يكون الأمر في الغائب[5] كذلك، فيكون «التأخير» حسنا: لسر[6] استأثر الله بعلمه.

احتجوا بقوله سبحانه: ﴿... بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[7]، و«الأمر» يقتضي الفور: فلا يجوز التأخير.

جوابه: لا نسلم اقتضاء «الأمر» للفور.

---

(١) الخلاف في جواز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة مبني على القول بمنع تأخير البيان عن وقت الخطاب. ولذلك لا خلاف بين القائلين بجوازه في أنه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة. راجع الأحكام للآمدي ٣/٤٣ والإبهاج ٢/١٤٢ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٦٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٧٢.

(٢) في (آ) «تقديم».

(٣) لفظ «واجباً» ساقط من (ر).

(٤) في (ر) «يمنع».

(٥) في (ر) «في الغالب».

(٦) لم ترد زيادة «لسر» في (هـ).

(٧) الآية ٦٧ من سورة المائدة. وانظر تفسير القرطبي ٦/٢٤٢.

(٤)
القسم الرابع:
في «المبين له»:

[وفيه مسألتان]:

(١) المسألة الأولى:

«الخطاب» - المحتاج إلى البيان -: يجب بيانه[1] لمن أريد[2] أن يفهمه، ولا يجب بيانه لمن لا يراد منه فهمه.

أ - **أما الأول**: فلأنه لولا البيان له، لكان التكليف به تكليفاً بالمحال.

ب - **وأما الثاني**: فلأنه لا حاجة إليه.

أ - ثم الذين أريد منهم فَهْمُ الخطاب، قسمان:

١ - قسم: أريد منهم العمل بمقتضى الخطاب، إن كان مقتضاه عملاً.

٢ - وقسم: لم يرد منهم ذلك.

والأول: كالعلماء، بالنسبة إلى آداء[3] الصلاة.

والثاني: كالعلماء، بالنسبة إلى أحكام الحيض.

---

(١) انتقد البناني في حاشيته على شرح الجلال المحلى ٢/٦٧ - هذه العبارة بأنها توهم الوجوب على الله تعالى، وهذا إنما يقوله المعتزلة، وأما أهل السنة فإنهم يقولون: لا يجب على الله شيء. وانظر الإبهاج ٢/١٤٤.

(٢) في هامش الأصل «لمن أراد...».

(٣) في (آ) و (هـ) «آية» وكذا (ر).

ب - والذين لم يرد منهم[1] فَهْـمُ الخطاب، هم - أيضاً - قسمان:

١ - قسم: لم يرد منهم العمل بمقتضى ذلك الخطاب.

٢ - وقسم: أريد منهم ذلك.

والأول: كأمتنا، بالنسبة إلى الكتب السابقة.

والثاني: كالنساء[2]، بالنسبة إلى أحكام الحيض، بعد استفتائهم عن المفتين، لاستخراجهم لتلك الأحكام من أنفسهم[3].

(٢) المسألة الثانية:

يجوز الخطاب بالعام المخصص[4]، مع عدم إسماع المخصص أصلاً[5]. وهو

---

(١) لم ترد زيادة «منهم» في (هـ) وعبارة (آ) «والذين لم يرد منهم ذلك فهم الخطاب».

(٢) لفظ «كالنساء» ساقط من (هـ).

(٣) عبارة (آ) «. . . استفتائهن عن المفتين لاستحالة إخراجهن لتلك الأحكام من أنفسهن».

(٤) المختلفون في هذه المسألة هم القائلون بامتناع تأخير البيان إلى وقت الحاجة أما المجوزون فلم يختلفوا في أنه يجوز أنه يسمع الله المكلف العام دون أن يسمعه دليله المخصص له. راجع الأحكام للآمدي ٣/٤٤ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٦٧ والجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٧٣.

(٥) أي سواء كان المخصص سمعياً أو عقلياً. قال الآمدي: وهو الحق لوجهين:

١ - الأول: أنا قد بينا جواز تأخير المخصص عن الخطاب إذا كان سمعياً وكونه موجوداً ولم يسمعه المكلف أخف مما لو كان غير موجود أصلاً.

٢ - الثاني: أنه وقع والوقوع يدل على الجواز ودليل الوقوع أن فاطمة الزهراء رضي الله عنها - سمعت قول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمْ اللهُ فِي أولادِكُمْ لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِ الأنْثَيْنِ﴾ ولم تسمع قول الرسول ﷺ «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة. . . إلا بعد حين. وكذلك أسمعت الصحابة قوله تعالى ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ولم يسمع أكثرهم الدليل المخصص للمجوس وهو قوله ﷺ «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» إلا بعد حين. إلى غير ذلك من الوقائع. الأحكام ٣/٤٥ بتصرف. وانظر المعتمد ١/٣٦٠ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٦٧ وشرح الجلال على جمع الجوامع ٢/٧٤ وموطأ الإمام مالك بشرح الزرقاني ٤/٤١٤.

قول النظام[1]، وأبي هاشم.

ومنعه[2] أبو الهذيل[3]، والجبائي[4].

لنا: أنه جاز[5] إسماع المخصص بدليل عقلي، مع عدم إخطرار[6] ذلك المخصص بالبال.

---

(١) هو: أبو إسحاق. إبراهيم بن سيار بن هاني البصري بن أخت أبي الهذيل العلاف شيخ المعتزلة كان النظام من مشاهير علماء الكلام وأحد رؤساء المعتزلة وإليه تنسب الفرقة النظامية. إحدى فرق المعتزلة. وكان من أذكياء المعتزلة إلا أنه ظنين منهم كثير الوقعة في أهل الحديث وهو أول من نفى القياس والإجماع وأطال لسانه في الصحابة متخذاً ذلك وسيلة إلى إنكار حجية إجماعهم ورد تمسكهم بالقياس في النوازل. وله مطاعن كثيرة في الشريعة المطهرة. وإنما أظهر الاعتزال خوفاً من سيف الشرع ولقب بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ويبيعه، وقيل لحسن كلامه نثراً ونظماً.
من مؤلفاته: كتاب «نصر التثليث على التوحيد» مات سنة ٢٣١ هـ.
أنظر ترجمته في اللباب ٢٣٠/٣ والملل والنحل للشهرستاني ٥٣/١ وهامشها والفرق بين الفرق ص ٧٩ وهامشها. وتفسير الحور العين ١٥٢ والتبصير في الدين ٤٣ وهامشها والفرق الإسلامية للبشبيشي ١٨ وروضات الجنات ١٥١/١ ـ ١٥٤ والإبهاج ٢٣٣/٢ والكنى والألقاب للقمي ٢٥٣/٣ وضحى الإسلام ١٠٦/٣ وفيه مات سنة ٢٢١ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ١٣٧/٣، وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣٥٢/٣ وهامش البداية في أصول الفقه ٢٥ وطبقات المعتزلة ص ٤٩.

(٢) في (هـ) ومنع منه.

(٣) هو: محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول العبدي من شيوخ المعتزلة بل يعتبر المؤسس الحقيقي للاعتزال. كان بارعاً في الجدال قاطعاً للخصوم. ولد سنة ١٣٥ هـ ومات سنة ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٧ هـ بسامراء. له ترجمة في الحور العين ٢٠٩ والفرق الإسلامية للبشبيشي ١٩ وضحى الإسلام ٩٨/٣ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣٥١/٣ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ١٣٦/٣، والتبصير في الدين ٤٢ وهامشها وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٥١٧/٢ وهامش متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار القسم الأول ٣٢١.

(٤) محل المنع عند أبي الهذيل وأبي علي الجبائي: إذا كان المخصص سمعياً. أما إذا كان المخصص دليلاً عقلياً فإنهما يقولان بالجواز. انظر المعتمد ٣٦٠/١ والمحصول ٩٥٦/١.

(٥) في (هـ) «جائز».

(٦) في (ر) «أخطار» وكذا (آ). وفي (هـ) «خطران» والخاطر: ما ـ يخطر في القلب من تدبير أو أمر ابن سيده: الخاطر الهاجس والجمع الخواطر وقد خطر بباله وعليه. يخطر ويخطر. بالضم ـ الأخيرة عن ابن جني خطوراً إذا ذكره بعد نسيان. . . ويقال خطر ببالي وعلى بالي كذا وكذا ـ يخطر خطوراً إذا وقع ذلك في بالك ووهمك. وأما الخطران: فهو مصدر خطر الفحل بذنبه رفعه مرة بعد مرة وضرب به حاذيه وهما: ما ظهر من فخدية حيث يقع شعر الذنب وقيل: ضرب به يميناً وشمالاً. وبذلك تعلم أن كلا من اخطرار «وخطران» غير معروفين لـ «خطر» بمعنى تذكر بعد نسيان. وانظر لسان العرب ٣٣٣/٥.

فجاز إسماع المخصص بدليل سمعي، من غير إسماع ذلك المخصص.

و«الجامع»: تمكين المكلف من الإتيان بالمراد، في الصورتين.

واحتجا: بأن إسماع[1] هذا العام إغراء بالجهل، فيكون قبيحاً.

جوابه: قد بيّنا[2]: أنه ليس من شرط الخطاب أن يكون مفيداً للمراد على سبيل القطع، بل: ظاهراً.

وذلك حاصل هنا: فلا يكون إغراء بالجهل.

ثم: هو منقوض بالمخصص بدليل عقلي: لم يعلمه المكلف. والله أعلم بالصواب.

---

(١) في (هـ) زيادة «مثل».

(٢) انظر ص ١٩١.

كتاب

الحاصل من المحصول

في أصول الفقه

تأليف

تاج الدين أبي عبد الله محمد بن الحسين الأرموي

الإمام الأصولي والفقيه الشافعي

المتوفى سنة ٦٥٣

تحقيق

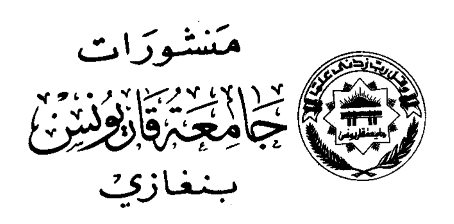
الدكتور عبد السلام محمود أبو ناجي

المجلد الثاني

منشورات

جامعة قاريونس

بنغازي


منشورات
جامعة قاريونس
بنغازي

كتاب
الحاصل من المحصول
في أصول الفقه

(أ)
الكلام في الأفعال

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

اختلف الناس في «عصمة الأنبياء» عليهم السلام[١]:

١ ـ فمنهم: من لم يجوز عليهم ذنباً: لا عمداً، ولا سهواً، [ولا على سبيل التأويل[٢]].

٢ ـ ومنهم: من جوز، ثم اختلفوا فيما يجوز عليهم[٣].

أ ـ فاتفقوا[٤] على منع الكفر، إلا «الفضيلية»[٥] من الخوارج[٦]: فإنهم جوزوا

---

(١) الخلاف جار في العصمة قبل النبوة وبعدها وإن اختلف الترجيح. راجع الأحكام للآمدي ١/١٥٦ ـ ١٥٧ ونهاية السول ٢/١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) ما بين القوسين غير موجود في (ر) وكذا (آ).

(٣) في (هـ) «. . . عليه فيه».

(٤) في (ر) «واتفقوا».

(٥) الفضيلية: نسبة إلى شخص يقال له فضل: وهم طائفة من الخوارج يقولون: إن كل معصية صغرت أو كبرت فهي شرك وإن صغائر المعاصي مثل كبائرها ويقولون أيضاً: إن الحجة في الخبر عن رسول الله ﷺ لا تعقل إلا بتقليد أهل الثقة من العلماء الصالحين ويقولون بكفر كل من خالفهم ومن أهم تناقضاتهم: قولهم: بأن من أظهر الإيمان فهو مؤمن حتى ولو أسر الكفر. راجع الحور العين ١٧٧، ٢٧٣، ٢٧٤ وانظر هامش المحصول ١/٩٦٠.

(٦) الخوارج: هم تلك الفئة التي خرجت عن طاعة سيدنا علي ومعاوية ـ رضي الله عنهما ـ معاً. وانفردت برأي على غير رأي الجماعة. وهو: أنه لا حكم إلا لله ورسوله رأساً بدون خلافة: فسماهم الناس من أجل ذلك خوارج ويقال لهم أيضاً الشراة. لقولهم: إننا شرينا أنفسنا في طاعة الله. أي بعناها بالجنة حين خرجنا على الأئمة الجائرة. وعمود مذهبهم إنكار الخلافة، وأن الحكم يستمد من القرآن رأساً فلا حاجة إلى خليفة. ولهم آراء متطرفة وخطيرة وهم فرق متعددة وكثيرة. =

عليهم الكفر. لأنهم جوزوا عليهم[1] الذنوب، وكل ذنب كفر. عندهم.

و«الشيعة»: جوزوا إظهار الكفر: تقية.

ب - وكذلك اتفقوا على عصمته[2] في تبليغ الوحي، إلا طائفة: جوزوا الخطأ فيه سهواً.

جـ - وكذلك اتفقوا على عصمته[3] في الفتوى، إلا طائفة: جوزت الخطأ فيه سهواً.

د - وأما «الأفعال»؛

١ - فقال[4] قوم: تجوز عليه[5] الكبائر: عمداً.
٢ - و «الحشوية»: قالوا: بوقوعها منهم.
٣ - والقاضي: جوز عقلاً، ومنع الوقوع.
٤ - والجبائي: منع الكبيرة مطلقاً، وجوز الصغائر: على سبيل التأويل.
٥ - [وآخرون: منعوا الكبائر، وجوزوا الصغائر: سهواً[6]].
٦ - وآخرون: منعوا الكبائر، وجوزوا الصغائر: عمداً، وسهواً، وبالتأويل. وهم أكثر

= راجع الملل والنحل للشهرستاني ١/١١٤ والفرق بين الفرق ١٩، ٤٥ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ٤٦ والتي بعدها والحور العين ١٧٠ وما بعدها ص ٢٠٠، ٢١ واللباب ٢/١٦٤ والتبصير في الدين ٢٦ والمواقف ٦٢٩ والفرق الإسلامية للبشبشي ٣٠ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ٤، ٨١ وما بعدها وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ١/٦٩ وحاضر العالم الإسلامي تأليف لوثروب سنودارد الأمريكي ترجمة شكيب أرسلان ٤/٣٢٦ وما بعدها - ط: دار الفكر وضحى الإسلام ٣/٣٣٠ وما بعدها.

(١) لم ترد زيادة «عليهم» في (ر) ولا (هـ) وكذا (آ).
(٢) في (ر) «عصمتهم» وكذا (آ).
(٣) في (آ) «عصمتهم» وكذا (ر).
(٤) في (آ) «فقد قال».
(٥) في (ر) «عليهم» وكذا (آ).
(٦) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) وفي (ر) «وآخرون منعوا الكبائر والصغائر عمداً وبالتأويل وجوز الصغائر سهواً» وفي (آ) «وآخرون منعوا الكبائر وجوزوا الصغائر عمداً وسهواً وبالتأويل وجوزوا الصغائر سهواً» وهو غير مستقيم.

المعتزلة[1].

هـ ـ وعندنا: أنه لا يجوز أن يصدر عنهم ذنب البتة. إلا الصغائر: سهواً. والاستقصاء: في كتاب «عصمة الأنبياء»[2].

(٢) المسألة الثانية:

في أن «الفعل»[3] يدل على ماذا؟[4]:

---

(١) عبارة (هـ) «وآخرون منعوا الكبائر والصغائر عمداً وبالتأويل وجوزوا الصغائر عمداً وسهواً وبالتأويل» والعبارة لا تخلوا من تصحيف لأن المعنى معها لا يستقيم فإنها تفيد منع الصغائر عمداً وجوازها عمداً وهو تناقض ولعل إصلاحها يكون بحذف «الصغائر» الأولى. وانظر أقوال العلماء في عصمة الأنبياء في مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار ليحيى العلوي ص ١٣٦ ـ ١٣٧ والشفاء للقاضي عياض ١٠١ و ١٣٦ وما بعدها والمواقف ٥٦٧ ـ ٥٧٦.

(٢) كتاب عصمة الأنبياء «من مؤلفات الإمام الفخر الرازي» وهو قطعة من كتابه: «الأربعين في أصول الدين» وهو كتاب مطبوع.

(٣) في (هـ) «فعله» وكذا (ر) و (آ) وهامش (ص).

(٤) فعل النبي ﷺ (١) قد يكون جبلياً. كالقيام والقعود والأكل والشرب. (٢) وقد يكون خاصاً به كزيادته في النكاح على أربعة نسوة وفي هاتين الحالتين لسنا متعبدين به. (٣) وقد يكون بياناً كقطعه يد السارق من الكوع بياناً لقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وهذا البيان دليل في حقنا فنقطع يد السارق على الكيفية التي قطع عليها رسول الله ﷺ ومن نفس الموضع. (٤) وقد يكون متردداً بين الجبلي والشرعي كالحج راكباً. وقد تردد العلماء في هذا القسم هل يحمل على الجبلي لأن الأصل عدم التشريع فلا يستحب لنا؟ أو يلحق بالشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات. فيستحب لنا؟.
(٥) وقد يكون فعله عليه الصلاة والسلام ـ ليس واحداً مما ذكر. وله حالتان: (١) الحالة الأولى: أن تعلم صفته من وجوب أو ندب أو إباحة وقد اختلف العلماء فيه على مذاهب ثلاثة:

١ ـ المذهب الأول: أن أمته مثله في ذلك. سواء كان عبادة كالصلاة أو معاملة كالبيع والشراء.
٢ ـ المذهب الثاني: أنها ليست مثله مطلقاً. بل يكون كمجهول الصفة.
٣ ـ المذهب الثالث: إنها مثله في العبادة دون المعاملة.
(٢) ـ الحالة الثانية: أن يكون مجهول الصفة. وفيه مذاهب:
١ ـ يدل على الوجوب ٢ ـ يدل على الندب ٣ ـ يدل على الإباحة ٤ ـ الوقف بين الوجوب والندب والإباحة ٥ ـ الوقف بين الوجوب والندب مطلقاً ٦ ـ الوقف فيهما إن ظهر قصد القربة.
راجع الأحكام للآمدي ١/١٥٩ ـ ١٧٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٩٧ ـ ٩٩ ونهاية السول ٢/١٧١ ـ ١٧٢ ومعه الإبهاج.

١ ـ يزعم[1] إبن سريج، وأبو سعيد[2] الإصطخري[3]، وابن خيران[4]: أنه يدل على الوجوب.

٢ ـ وقال الشافعي: إنه يدل على الندب.

٣ ـ وقال مالك: إنه يدل على الإباحة.

٤ ـ وتوقف أبو بكر الصيرفي، وهو المختار.

أ ـ لنا: أن «فعله» قد يكون ذنباً: إن جوزناه عليه، وقد يكون مباحاً ومندوباً وواجباً.

وهو قد يكون من خصائصه، وقد لا يكون.

وعند قيام هذه الاحتمالات، يجب التوقف.

ب ـ إحتج[5] القائلون بالوجوب: بالنص، والإجماع.

---

(١) في (ر) و (هـ) «فزعم» وكذا (آ).

(٢) في الأصل «سعد».

(٣) هو الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الإصطخري ـ والإصطخري بكسر الهمزة وسكون الصاد المهملة وفتح الطاء المهملة وسكون الخاء المعجمة وبعدها راء ـ منسوب إلى إصطخر من بلاد فارس. ولد سنة ٢٤٤ هـ وكان من كبار فقهاء الشافعية وأصولييهم وله من المؤلفات «كتاب الأقضية» وقد تولي القضاء بقسم كما تولي حسبة بغداد. مات سنة ٣٢٨ هـ ببغداد ودفن بباب حرب. راجع ترجمته في وفيات الأعيان ٢/٧٤ ـ ٧٥ وطبقات الشيرازي ١١١، وطبقات ابن السبكي ٣/٢٣٠ وطبقات ابن هداية ٦٢ وطبقات العبادي ٦٦، ومرآة الجنان ٢/٢٩٠ والفهرست ٣٠٠ واللباب ١/٥٦ وطبقات الأسنوي ١/٤٦ وتاريخ بغداد ٧/٢٦٨ وطبقات الشافعية الوسطى ١/١٤٠ ـ ب وتاريخ ابن كثير ١١/١٩٣ والنجوم الزاهرة ٣/٢٦٧ وتذكرة الحفاظ ٣/٥٩ وشذرات الذهب ٢/٣١٢ والمنتظم ٦/٣٠٢ وحسن المحاضرة ١/١٧١ وافلاكة ١١٤ ـ ١١٥ وطبقات الحسيني ١٧ وتهذيب الأسماء ٢/٢٣٧ وطبقات الأصوليين ١/١٨٩ ـ ١٩٠ والفكر السامي ٣/١٤٣ والكنى والألقاب للقمي ٢/٣٦ وكشف الظنون ٥/٢٦٩.

(٤) هو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي. من كبار فقهاء الشافعية مات سنة ٣٢٠ أو ٣١٦ هـ له ترجمة في طبقات ابن هداية ٥٥ ـ ٥٧ وطبقات ابن السبكي ٢/٢١٣ وتذكرة الحفاظ ٣/١٩ وتاريخ بغداد ٨/٥٣ وتاريخ ابن الأثير ٨/٨٤ والشذرات ٢/٢٨٧ وتهذيب الأسماء ٢/٢٦١ وتاريخ ابن خلكان ١/٢٠٤ والمنتظم ٦/٢٤٤ وتاريخ ابن كثير ١١/١٧١ والنجوم الزاهرة ٣/٢٣٥ وطبقات الأسنوي ١/٤٦٣ ـ ٤٦٤ وطبقات الشافعية الوسطى ١/١٥٤ ـ أ ومرآة الجنان ٢/٢٨٠.

(٥) في (آ) «واحتج».

١ ـ أما «النص» فقولـه سبحانـه: ﴿.... إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَـاتَّبِعُونِي[١]..﴾ دل النص على أن محبة الله تعالى، مستلزمة لمتابعة الرسول.

والمحبة واجبة، ولازم الواجب واجب: فـ «المتابعة» واجبة.

و«المتابعة» هي: الإتيان بمثل فعل الرسول.

وكذلك قوله: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٢]، وظاهر «الأمر» للوجوب[٣].

وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[٤]، وما فعله الرسول: فقـد آتانا، فوجب علينا[٥] الأخذ به.

٢ ـ وأما «الإجماع»، فهـو: أن الصحابـة لما اختلفـوا في وجوب الغسـل عند التقـاء الختـانين، قـالت عـائشـة[٦] ـ رضي الله عنهـا ـ: «فعلتـه أنـا ورسـول الله ﷺ فاغتسلنا»[٧]، فرجعوا إلى قولها، وأجمعوا على الغسل. وهو استدلال بفعله على الوجوب.

١ ـ والجواب عن الأول: إن «محبة الله» مستلزمة لمتابعة الرسول: في «الواجبات»، لا مطلقاً. وإلا: لكانت النوافل واجبات.

---

(١) الآية ٣١ من سورة آل عمران.

(٢) الآية ١٥٨ من سورة الأعراف.

(٣) في (آ) «للأمر الوجوب».

(٤) الآية ٧ من سورة الحشر.

(٥) لفظ «علينا» ساقط من (ر).

(٦) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنهما ـ وزوجة رسول الله ﷺ ماتت سنة ٥٧ هـ. لها ترجمة في الفرق بين الفرق ٤٧ وهامشها ومرآة الجنان ١/١٢٩ والسمط الثمين ٦ و ٣٣ وما بعدها وهامش التبصير في الدين ٢٨ وعائشة بنت الصديق لعبد الكريم الخطيب ٦٢، ومصطلح الحديث للشيخ الشهاوي ١٩٣.

(٧) أخرج ابن ماجه في سننه عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا. أنظر سنن ابن ماجه ١/١٩٩ وانـظر البخاري ١/٣٣٨ والمـوطأ ١/٦٦ ـ ٦٧ مع شرحه تنوير الحوالك «للسيوطي» وتيسير الوصول ٣/١٠٠ والفتح الكبير ١/١٤٣، ٨٧ وكشف الخفاء ١/٨٦.

وإذا كان كذلك: فلعل ما فعله[1] لم يكن واجباً، فلا تجب المتابعة.

سلمنا وجوب «المتابعة» مطلقاً، لكن: لا نسلم أن «المتابعة» هي: الإتيان بمثل فعل الغير، بل: هي[2] على ذلك الوجه.

وحينئذٍ: جاز أن لا[3] يكون الرسول آتياً به على جهة الوجوب، فلو أتينا به على جهة الوجوب: لم تتحقق «المتابعة».

٢ - **والجواب عن الثاني**: أن المراد من قوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ ما أمركم به[4]. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ وهذا يدل على أن المراد من الأول: «الأمر».

٣ - **والجواب عن الإجماع**، هو: أن الصحابة إنما رجعوا إلى قولها، لا لمجرد الفعل، بل: لأنه فعل في[5] باب «المناسك». وقد كانوا مأمورين بأخذ «المناسك» عنه، بقوله: «خذوا عني مناسككم»[6] والخلاف حيث لا توجد قرينة تدل على الوجوب.

جـ - واحتج القائلون بالندب: بالنص، والمعقول.

١ - أما «النص»، فقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[7].

---

(١) في (هـ) زيادة «لهم».

(٢) في (هـ) «بل وعلى ذلك الوجه» وكذا (آ) وفي (ر) «الغير وهي على ذلك وحينئذ...».

(٣) لفظ «لا» ساقط من (ر).

(٤) لم ترد زيادة «به» في (هـ).

(٥) لفظ (آ) «من».

(٦) رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن جابر بلفظ: «رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: لتأخذوا مناسككم. فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه. وفي كتاب الله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ على ما في كشف الخفاء ٤٥٦/١ وأخرجه النسائي عن جابر بلفظ: «يأيها الناس خذوا عني مناسككم، فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد عامي هذا كما في الفتح الكبير ٣٨٧/٣ وأخرجه مسلم عن جابر أيضاً بلفظ: «لتأخذوا عني مناسككم» فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه على ما في الفتح الكبير ٨/٣.

(٧) الآية ٢١ من سورة الأحزاب.

فكونها حسنة يدل[1] على رجحان الفعل، و«كونها لنا لا علينا» يدل على عدم الوجوب. و«الراجح» - الغير الواجب - هو: المندوب[2].

٢ - وأما «المعقول»، فهو[3]: أن «فعله»[4] إما راجح الوجود، أو العدم[5]، أو مستويهما.

والثاني محال: لامتناع الذنب عليه.

والثالث عبث: ممتنع[6] عليه.

و**«الأول»** لحوق العقاب على تركه، منفى[7] بالأصل: فيبقى «الندب».

١ - **جواب[8] الأول**: أن «التأسي» هو: «الإتيان بمثل فعل الغير، على ذلك الوجه».

ولعله - عليه السلام - آتي بفعله: «مباحاً»، فلو ندبناه: لم يكن ذلك تأسياً.

٢ - **وجواب الثاني**: لا نسلم أن مستوى الطرفين عبث.

جـ - واحتج القائلون بالإباحة: بأن[9] «فعله» لا يكون مكروهاً ولا محرماً لعصمته. والأصل: عدم وجوبه وندبيته. فلم يبق إلا الإباحة.

جوابه: أن الغالب على أفعاله - عليه السلام - الوجوب والندبية.

(٣) المسألة الثالثة:

أ - أكثر العلماء: على أن «التأسي» به - عليه السلام - واجب مطلقاً[10].

---

(١) في الأصل «تدل».
(٢) في (هـ) «الندب» وكذا (ر) و (آ).
(٣) في (ص) «هو» وكذا (هـ) و (ر) ووجود الفاء متعين.
(٤) في (آ) (الفعل).
(٥) في (آ) «أو راجح العدم».
(٦) في (هـ) «فيمتنع» وكذا (آ) وفي (ر) «يمتنع».
(٧) في (آ) «مسفى».
(٨) في (هـ) «وجواب . . .».
(٩) في (ر) «أن».
(١٠) قال الإمام الرازي في المحصول ٩٨٢/١: «ومعناه: أنا إذا علمنا أن الرسول ﷺ فعل فعلاً على وجه الوجوب فقد تعبدنا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن علمنا أن تنفل به كنا متعبدين بالتنفل به وإن علمنا أن فعله على وجه الإباحة كنا متعبدين باعتقاد إباحته لنا وجاز لنا أن نفعله.

ب ـ وقال ابن خلاد[1] ـ من المعتزلة[2]: لا يجب «التأسي» به، إلا[3] في العبادات.

جـ ـ وأنكر قوم ذلك: مطلقاً.

واحتج أبو الحسين البصري ـ رحمه الله ـ على وجوب التأسي[4]، بقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ إِسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[5]، وبقوله: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾[6].[7]

والأول ضعيف: لأنه يوجب[8] التأسي به في شيء واحد: لتنكيره، لا: مطلقاً[9].

لا[10] يقال: «الأسوة» هو: المقتدى في كل شيء.

لأنا نمنع ذلك، بدليل أنه يصح أن يقال: «فلان[11] أسوة فلان في كذا» مطلقاً[12].

والثاني ـ أيضاً[13] ـ ضعيف: لأنه مطلق في الإتباع، فيوجب إتباعاً ما[14]، وهو: في العبادات.

---

(١) ابن خلاد: هو أبو علي محمد بن خلاد البصري. صاحب كتاب «الأصول» و «الشرع» وغيرهما. تتلمذ على أبي علي وأبي هاشم الجبائيين. ومات ـ رحمه الله ـ ولم يبلغ حد الشيخوخة.
راجع طبقات المعتزلة: ٣٢٤ والفهرست لابن النديم ٢٤٧ على ما في هامش الطبقات والمحصول ٩٨٣/١.

(٢) في (ر) زيادة «إنه».

(٣) لفظ «إلا» ساقط من (ر).

(٤) في (ر) زيادة «به».

(٥) الآية ٢١ من سورة الأحزاب.

(٦) الآية ١٥٨ من سورة الأعراف.

(٧) راجع المعتمد ٣٨٤/١ وانظر جوابه عن الاعتراض الوارد على الدليلين المذكورين.

(٨) في (ر) «لا يوجب».

(٩) لم ترد زيادة «لا مطلقاً» في (ر) ولا (آ).

(١٠) في (آ) «ولا».

(١١) في (آ) «إن فلاناً» وكذا (ر) و (هـ).

(١٢) لم ترد زيادة «لا مطلقاً» في (آ).

(١٣) لفظ «أيضاً» ساقط من (ر) و (آ).

(١٤) لفظ «ما» ساقط من (آ).

(٤) المسألة الرابعة:

إن أوجبنا «التأسي» - وهو: «الإتيان بمثل ما فعله الرسول، على ذلك الوجه» -: فلا بد من دراية ذلك الوجه، وهو: إما «الإباحة» أو «الندب»، أو «الوجوب».

١ - أما «الإباحة»، فتعلم بطرق أربعة:

أ - بتنصيصه - عليه السلام - عليها[١].

ب - كونه امتثالاً لآية دالة على «الإباحة».

جـ - كونه بياناً لآية دالة على «الإباحة».

د - دلت عصمته على عدم الكراهة والحرمة، ويدل «الاستصحاب» على عدم «الندبية» و«الوجوب».

٢ - وأما «الندبية»، فتعلم من الثلاثة الأول[٢]، مع أربعة أخر[٣]:

أ - يعلم[٤] أنه قصد به القربة، وينتفي الوجوب بالأصل.

ب - بتنصيصه[٥] على التخيير[٦] بينه، وبين ما علمت ندبيته.

جـ - كونه قضاء لعبادة مندوبة.

د - مواظبته عليه مع الإخلال به في بعض الأوقات من غير نسخ[٧].

٣ - وأما «الوجوب»، فيعلم بتلك الثلاثة الأول، مع[٨] خمسة أخر[٩]:

أ - التخيير بينه، وبين ما علم وجوبه.

---

(١) في (هـ) «على الإباحة».

(٢) الأول - بضم الهمزة وتخفيف الواو المفتوحة - وقول العامة العشر الأول - بفتح الهمزة وتشديد الواو - خطأ. انظر المصباح ١/ ٥٠.

(٣) في (آ) و (هـ) «أخرى».

(٤) في (ر) «تعلم».

(٥) في (ر) «تنصيصه» وكذا (آ).

(٦) في (آ) «بالتخيير».

(٧) فالمداومة دليل على كونه طاعة والإخلال به من غير نسخ - دليل على عدم الوجوب. المحصول ١/ ٩٨٩.

(٨) لفظ (ر) «من».

(٩) في (هـ) «أخرى» وكذا (آ).

ب ـ كونه قضاء لعبادة[1] واجبة.
جـ ـ وقوعه مع أمارة تدل[2] على «الوجوب» كالصلاة مع آذان وإقامة.
د ـ كونه[3] جزاء لشرط موجب: كنذر أو غيره[4].
هـ ـ كونه غير جائز لولا «الوجوب»: كالركوعين في صلاة الكسوف[5].

(٥) المسألة الخامسة:

إذا عارض[6] فعله معارض، فهو: إما قوله[7]، أو فعله.

أ ـ أما «القول» فإما: أن يعلم تقدمه على «الفعل» أو تأخره عنه[8]، أو يجهل التاريخ.

١ ـ **القسم الأول**: أن يعلم تقدمه على الفعل.
فـ «الفعل»: إما أن يتعقبه، أو يتراخى عنه.

١ ـ فإن تعقبه: فـ «القول» لا يجوز أن يختص به، إلا على قول من جوز نسخ «الفعل» قبل وقته[9].

فإن اختص بالأمة: وجب الأخذ به، لئلا يلغو.
وإن عمه والأمة: تخصص عنه بـ «الفعل»، دون الأمة.

٢ ـ وإن تراخى «الفعل» عن «القول»:
فـ «القول» إن تناوله وإيانا: كان «الفعل» ناسخاً له[10] عنه وعنا، لوجوب[11] التأسي به.

---

(١) في (آ) «زيارة أخرى».
(٢) في (آ) «يدل».
(٣) لم ترد زيادة «كونه» في (هـ).
(٤) في (هـ) «وغيره» وكذا (ر).
(٥) في نسخة «الخسوف» على ما في هامش (آ).
(٦) في (آ) «عرض».
(٧) عبارة (ر) «إذا عارض فعله فهو إما معارض فإما قوله...».
(٨) لفظ «عنه» ساقط من (ر) وكذا (آ).
(٩) في (هـ) «وقوعه».
(١٠) لفظ «له» ساقط من (آ).
(١١) في (ر) «الوجوب».

وإن تناولنا: كان «الفعل» ناسخاً[1] له عنا، لوجوب التأسي به.

[2]وإن تناوله: كان «الفعل» ناسخاً[3] لحكمه عنه، دوننا. ثم: يجب علينا التأسي به.

٢ ـ **القسم الثاني**: أن يعلم[4] تأخر «القول».

فأما: أن يتعقب «الفعل»، أو يتراخى عنه.

١ ـ [فإن تعقبه[5]]: فـ [القول] إن اختص به ـ و«الفعل» السابق: قد كان يجب الإتيان بمثله، في المستقبل، على كل مكلف ـ: يكون هذا القول مخصصاً له.

وإن اختص بأمته: اختص ـ عليه السلام ـ بذلك «الفعل».

وإن عمنا وإياه: سقط حكم ذلك «الفعل».

٢ ـ وإن تراخى عنه: فـ «القول» إن عمنا وإياه: انتسخ حكم «الفعل».

وإن خصه: انتسخ حكم «الفعل» عنه، دوننا.

أو[6] خصنا: انتسخ عنا حكم «الفعل»، دونه.

٣ ـ **القسم الثالث**: أن يجهل التاريخ.

فيجب الأخذ بـ «القول»: لأنه يدل من غير حاجة إلى «الفعل»[7] ولا عكس. فكان أقوى: فكان الأخذ به أولى.

---

(١) في (هـ) «نسخاً» وكذا (آ).

(٢) في (آ) زيادة «إما».

(٣) في (هـ) «زيادة له».

(٤) في (آ) «نعلم».

(٥) هذه الزيادة وردت في (آ) و (هـ).

(٦) في (آ) «وإن».

(٧) في (ر) «القول».

ب ـ أما إذا عارض فعله، فعل آخر[1] ـ فهو على وجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن يفعل «فعلاً»: يعلم وجوبه على غيره، ثم يقر غيره على ضده. فذلك «الإقرار»: إخراج لذلك الغير.

٢ ـ **الثاني**: أن يعلم وجوب «فعل» عليه، لولا نسخه. فيأتي بضده: فيعلم أنه قد نسخ الأول.

(٦) المسألة السادسة:

في أنه ـ عليه السلام ـ هل كان متعبداً بشريعة أحد من الأنبياء الماضين[2]:

أ ـ أما «قبل النبوة»: فنفاه قوم، وأثبته قوم، وتوقف فيه قوم.

حجة «النافين»[3]: أنه لو كان كذلك، لراجع أئمة تلك الشريعة: مستفتياً[4] عنهم. ولو كان كذلك: لاشتهر.

---

(١) يرى الإمام الغزالي أن التعارض بين الأفعال غير متصور ألبتة. يقول في المستصفى ٢/٢٢٦: «وإذا عرفت أن التعارض هو التناقض فلا يتصور التعارض في الفعل. لأنه لا بد من فرض الفعلين في زمانين أو في شخصين فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما وتحريم الآخر فلا تعارض. ووافقه في هذا أبو الحسين البصري حيث قال في المعتمد ١/٣٨٨: «أعلم أن الأفعال المتعارضة يستحيل وجودها». ثم ذكر في ص ٣٨٩: «أن الفعلين قد يكونان متعارضين بغيرهما. وانظر الأحكام للآمدي ١/١٧٤ ومختصر ابن الحاجب ٢/٢٦ وتنقيح الفصول ١٢٩ ونهاية السول ٢/١٧٧ ومعه الإبهاج وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٢٠٢.

(٢) الخلاف في المسألة ـ مبني على أن شرائع الرسل السابقين هل كانت عامة لجميع المكلفين الكائنين في زمانهم وبعده؟ أو كانت شريعة كل رسول خاصة بقومه؟ أو يحتمل ويحتمل؟ وينبغي أن يكون الخلاف جارياً في الفروع دون الأصول فإن قواعد العقائد كان الناس في الجاهلية مكلفين بها إجماعاً. ولذلك انعقد الإجماع على أن موتاهم في النار يعذبون على كفرهم. ثم ما هي الثمرة العملية لهذا الخلاف؟ يقول المازري والأبياري في شرح البرهان والإمام وإمام الحرمين: هذه المسألة لا تظهر لها ثمرة في الأصول ولا في الفروع ألبتة. بل تجري مجرى التواريخ المنقولة ولا ينبني عليهم حكم في الشريعة ألبتة. وكذلك قاله التبريزي ـ على ما في تنقيح الفصول ٢٩٧ وانظر تقرير الشربيني على حاشية البناني على الجلال المحلى ٢/٣٥٢.

(٣) في (آ) و (هـ) «النفاة» وكذا (ر).

(٤) في (هـ) «منهم».

حجة «المثبتين»: أن دعوة الماضين كانت عامة، فوجب اندراجه فيها.
جوابها: لا نسلم عمومها.
سلمناه، لكنه[1] لعلها لم تبلغه بطريق: يفيد العلم، أو الظن، وهو المراد من «زمان الفترة».

ب - وأما «بعد النبوة»، فأكثر الأئمة: على أنه - عليه السلام - لم يكن متعبداً بشريعة من قبله.

وقال قوم - من الفقهاء -: إنه كان مأموراً باقتباس الأحكام من الشرائع السابقة.

ويدل على بطلانه، وجهان:

١ - **أحدهما**: أنه لو كان كذلك: لراجع كتبهم في الأحكام ولاستفتى[2] علماءهم. ولم يفعل ذلك، بل: انتظر الوحي.

فدل على أنه غير مأمور بذلك.
فإن قيل: لعله لم يكن متعبداً باقتفاء أثر[3] الأولين، في تلك[4] الأحكام فقط.

/أو: كان[5] عالماً بخلو كتبهم عن تلك الأحكام.
أو: أن[6] تلك الأحكام، إن كانت متواترة: فلا حاجة إلى مطالعة تلك الكتب.

وإن لم تكن: فلا فائدة، لكون تلك الكتب مروية برواية الآحاد من الكفار.

---

(١) في (هـ) «لكنها» وكذا (آ).
(٢) رسم (ر) «ولا استفتى».
(٣) في (هـ) «والأثر» وهو خطأ.
(٤) في (آ) «في ذلك».
(٥) في (آ) «وكان» وكذا (ر).
(٦) في (آ) «وأن».

سلمناه[1]، لكنه راجع «التوراة»: في «آية الرجم»[2].

فجواب[3] الأول: أنه لم يراجع في شيء من الأحكام، فلا يكون مأموراً بشيء منها.

و [الجواب] عن الثاني: أن العلم بخلو تلك الكتب عن هذه الأحكام: بعد التفتيش الكثير. ولم يفعل ذلك.

و [الجواب] عن الثالث: أنها متواترة المتن، فيحتاج[4] إلى المطالعة لاستخراج وجوه الدلالة، كالقرآن[5].

قوله: «إنه ـ عليه السلام ـ راجع التوراة في الرجم»[6].

قلنا: إنما راجع: احتجاجاً بها على اليهود، لا: لتبيين أنها شرعه[7].

وكيف يراجعها لإثبات شرعه بها: وهي منسوخة ومحرفة[8] على رأيه؟.

٢ ـ **والثاني**[9]: أنه لو كان ـ عليه السلام[10] ـ متعبداً بشرع من سبقه: لوجب على

---

(١) في (هـ) «سلمنا».

(٢) عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: إن اليهود جاؤا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلاً منهم ـ لم يسم ـ وامرأة ـ تسمى بره، بضم الموحدة وسكون المهملة ـ زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون. قال عبد الله بن سلام ـ بتخفيف اللام ـ كذبتم إن فيها الرجم. فأتوا بالتوراة فنشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام ارفع يدك فرفع يده فإذا فيها آية الرجم. قالوا: صدق يا محمد. فيها: آية الرجم. فأمر بهما رسول الله ﷺ فرجما. فرأيت الرجل يحني على المرأة يقيها الحجارة». راجع صحيح البخاري بشرح القسطلاني ١٠/٣٠ ـ ٣١ وسنن ابن ماجه ٢/٨٥٤ وتيسير الوصول ٢/٢ ـ ٣ والمحرر لابن قدامة ١٩٧، وهامش المعتمد ٢/٩٠٦ والإبهاج ٢/١٨٢.

(٣) في النسخ الأربع «جواب».

(٤) الفاء والياء مطموسان في (آ).

(٥) في (ر) «كالقرائن».

(٦) في (آ) «في آية الرجم».

(٧) في (هـ) «لا ليثبت بها شرعه» وفي (ر) «لا ليتبين بها شرعه» وكذا أ.

(٨) في (ر) «ومحرمة».

(٩) في (آ) «الثاني».

(١٠) عبارة (آ) «إنه اليه السلام لو كان. . .».

علماء الشريعة[1] مراجعة كتب الأولين، في الوقائع التي لا يجدون أحكامها في شرعنا. تأسياً به عليه السلام.

وحيث لم يفعلوا ذلك ـ في عصر من العصور[2] ـ: علمنا عدم تعبده ـ عليه السلام ـ بها.

احتجوا بآيات:

١ ـ **أولها**[3] قوله سبحانه: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ: فِيهَا هُدًى وَنُورٌ، يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾**[4].

٢ ـ **وثانيها** قوله سبحانه: **﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾**[5].

٣ ـ **وثالثها**[6] قوله: **﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾**[7].

٤ ـ **ورابعها**[8] قوله سبحانه: **﴿وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾**[9].

٥ ـ **وخامسها**[10] قوله سبحانه: **﴿شَرَعَ لَكُم ـ مِنَ الدِينِ ـ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾**[11].

١ ـ **جواب الأولى**[12]: أنا إن عممنا لفظ[13] «النبيين»: فقد حكم كل[14] الأنبياء ببعض ما في «التوراة»، وهو: «الأحكام الأصولية».

وإن خصصناها: فقد حكم بكلها أنبياء بني إسرائيل.

---

(١) في (ر) «الشرع».
(٢) في (هـ) «الإعصار» وكذا (ر) و (آ).
(٣) في (ر) «أوليتها» وفي (آ) «أولها».
(٤) الآية ٤٤ من سورة المائدة.
(٥) الآية ٩٠ من سورة الأنعام.
(٦) في (ر) «وثالثها».
(٧) الآية ١٦٣ من سورة النساء.
(٨) في (ر) «ورابعتها».
(٩) الآية ١٢٥ من سورة النساء.
(١٠) في (ر) «وخامستها».
(١١) الآية ١١ من سورة الشورى.
(١٢) في (ر) «الأول» وكذا (آ).
(١٣) في (هـ) «لفظة».
(١٤) لم ترد زيادة «كل» في (آ).

٢ ـ **وجواب الثانية**: أنه مأمور بهدى[1]: مضاف إلى الكل، وهو: «الأحكام الأصولية»: التي لا تقبل النسخ، دون «الفرعية»[2]: القابلة له[3].

٣ ـ **وجواب الثالثة**: أن التشبيه في «الوحي»، لا في «الموحي به».

٤ ـ **وجواب الرابعة**: أن المراد من «الملة»: «. . . . الأصولية»[4]، لاندراس شريعة إبراهيم بالكلية.

٥ ـ **وجواب الخامسة**: أنه سبحانه، وصى محمداً ـ عليه السلام ـ وآله: أن يقيموا الدين، ولا يتفرقوا فيه»، كما وصى نوحاً بذلك.

وذلك لا يدل على اتفاق دينهما[5].

الكلام: في الناسخ والمنسوخ

وهو مرتب على أقسام:

١ ـ **القسم الأول**: في حقيقة «النسخ».

---

(١) في (ر) «بهاذا».

(٢) في (آ) «الفروعية» وكذا (ر) و (هـ).

(٣) لم ترد زيادة «له» في (هـ) وفي (آ) «به».

(٤) في (آ) «الأصول» وكذا (ر) و (هـ).

(٥) قال القرافي: قاعدة: الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام:
١ ـ قسم لم نعلمه إلا من كتبهم، ونقل من أخبارهم وهذا لا خلاف في أن التكليف لا يقع به علينا ولا عليه ﷺ لعدم الصحة في النقل.
٢ ـ وقسم انعقد الإجماع على التكليف به وهو ما علمنا شرعنا أنه كان شرعاً لهم وأمرنا في شرعنا بمثله كقوله تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾.
٣ ـ وقسم ثبت أنه من شرعهم بنقل شريعتنا ولم نؤمر به فهذا هو موضوع الخلاف كقوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام أنه قال لموسى عليه السلام «إنّي أريدُ أنْ أنكِحك إحْدى إبْنَتَيَ هَاتَيْنِ» الآية تصريح بالإجازة. فهل نستند نحن في شرعنا إليه؟ فإن جوازها مختلف فيه بين العلماء. وكذلك قوله تعالى حكاية عن المنادي في قصة يوسف ﴿**وأنَا بِهِ زَعِيمٌ**﴾. هل نستدل به على جواز الكفالة؟ هذا القسم هو موطن الخلاف والقسمان الأولان مجمع عليهما. فلموطن الخلاف شرطان: ثبوته في شرعنا، وعدم ورود شرعنا باقتضائه منا فمتى انخرم أحد الشرطين انتفى الخلاف إجماعاً على النفي أو على الثبوت. راجع النفائس ٢/٢٥٦ ـ أ ـ ب على ما في هامش المحصول ١/١٠١٠ وانظر تنقيح الفصول ٢٩٨ والإبهاج ٢/١٨٣ وتقرير الشربيني على حاشية البناني على الجلال المحلى ٢/٣٥٢.

وفيه مسائل:

(١) **المسألة الأولى**: في معنى «النسخ» لغة.

فعندنا: /أنه لـ «الإزالة»[1].

وعند القفال: [أنه[2]] لـ «النقل»[3].

لنا: أنه[4] يقال: «نسخت الريح آثار[5] القوم» أي: «أزالتها[6]» و «الأصل» في الكلام: الحقيقة.

فلا يكون حقيقة في غيره: دفعاً للاشتراك.

وليس لقائل أن يقول: تسمية الريح: «ناسخة» مجاز. فلا يصح الاحتجاج بها، على كون «النسخ» حقيقة: في «الإزالة».

لأنا نقول: «المجاز» في الإسناد، وذلك لا يمنع من كون لفظ «النسخ» حقيقة: في «الإزالة».

كما في قولنا: «تحركت الريح»، فإن المجاز في الإسناد، ولفظ[7] «الحركة» حقيقة: في «النقلة».

احتج: بأنه يستعمل في «النقل»، في مثل ما يقال: «نسخت[8] الكتاب»، و «الأصل»: الحقيقة.

---

(١) في (ر) و (هـ) «الإزالة» وكذا (آ).
(٢) ثابتة في (آ).
(٣) في (آ) «النقل» وكذا (هـ) و (ر).
(٤) في الأصل «أن».
(٥) في (آ) «أثر» وكذا (هـ).
(٦) في النسخ الأربع «أزالته».
(٧) في (آ) «لفظة» وكذا (هـ).
(٨) قال أبو الحسين البصري: «وأما في النقل فقولهم: نسخت الكتاب. أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر. والأشبه أن يكون مجازاً في ذلك. لأن ما في الكتاب لم ينتقل على الحقيقة. وإذا كان مجازاً فيه كان حقيقة في الإزالة لأنه غير مستعمل في سواهما فإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما كان حقيقة في الآخر وإلا بطل أن يكون الاسم حقيقة في اللغة. المعتمد ١/٣٩٤.

فلا يكون حقيقة في غيره: دفعاً للاشتراك.

جوابه: أن «الإزالة»[1] أعم من النقل، فكانت أولى بأن تكون[2] مسمى اللفظ.

(٢) المسألة الثانية: في حد «النسخ» اصطلاحاً.

أ - أجود حدود المتقدمين، قولهم: هو[3] «رفع حكم خطاب سابق، بخطاب لاحق، متراخ [عنه] بحيث لولاه: لدام حكم الأول».

وهو باطل، لوجوه:

١ - **أحدها**: أنه لا يجب أن يكون «الناسخ» خطاباً، بل: جاز أن يكون فعلاً من أفعال الرسول[4].

٢ - **وثانيها**: أنه لا يجب أن يكون الحكم «المنسوخ» ثابتاً بخطاب، بل: جاز أن يكون ثابتاً بفعل الرسول.

٣ - **وثالثها**: أن «النسخ» ليس بـ «رفع» في الحقيقة، كما سيأتي بيانه. بل هو: «بيان انتهاء مدة الحكم».

ب - فالأولى[5] تحديد «النسخ»[6] بأنه «طريق شرعي يبين انتهاء حكم شرعي: ثبت بطريق شرعي، مع تراخيه عنه.

١ - فقلونا[7]: «طريق شرعي»، يشمل قول الله والرسول، وفعله.

---

(١) إنما كانت الإزالة أعم لأنها عبارة عن مطلق الإعدام. سواء كان في الذوات أو في الصفات، وسواء عقب هذا الإعدام شيء آخر أم لم يعقبه. أما النقل فإنه خاص بالصفة المستبدلة بصفة أخرى كما في قولهم: نسخت الكتاب. راجع المحصول ١٠١٤/١ وشرح العبادي على الورقات وشرحه للجلال المحلى بهامش تنقيح الفصول للقرافي ص ١٢٠.

(٢) في (آ) «يكون» بالياء التحتية».

(٣) لفظ «هو» ساقط من (ر) وكذا (آ).

(٤) في (آ) و (هـ) « . . . ثابتاً بفصل الرسول».

(٥) في (آ) «و».

(٦) في (ر) «الناسخ».

(٧) الفاء: ساقطة من (آ).

٢ ـ وقولنا[1]: «يبين انتهاء حكم شرعي[2]»: ثبت بطريق شرعي أخرجنا بـه الأحكام: الثابتة[3] بالاستصحابات[4].

٣ ـ وقولنا: «مع تراخيه»، أخرجنا به: التقييد بالغاية والشرط الاستثناء.

(٣) المسألة الثالثة:

قال القاضي أبو بكر: «النسخ»: «رفع».

وقال الأستاذ أبو إسحاق: هو: «بيان انتهاء مدة الحكم الأول»، وهو المختار.

وصورت[5] المسألة بمثال، وهو[6] نفس[7] المسألة.

وهـو: أن «الأعراض» إن بقيت: لم ينعـدم الباقي إلا بـطريـان الضـد، وإن لم تبق[8]: انعدمت بذواتها، ويستعقبها[9] أضـدادها. فـلا مدخـل لها في زوال الأعـراض الأول.

فـ «الناسخ» و «المنسوخ[10]» متضادان: انتهى[11] المنسوخ، وطرأ[12] الناسخ بعده.

لنا وجهان:

١ ـ **أحدهما**: أنه ليس زوال الباقي بالطارىء، أولى[13] من اندفاع الطـارىء بالباقي.

فإما: أن يوجدا، وهو محال.

---

(١) «الواو» ساقطة من (آ).
(٢) لم ترد زيادة «شرعي» في (هـ) وكذا (ر).
(٣) لم ترد زيادة «الثابتة» في (آ) وكذا (ر).
(٤) في (هـ) «الاستصحاب» وكذا (آ).
(٥) في النسخ الأربع «وصوره».
(٦) «و» ساقطة من (آ).
(٧) في (هـ) «هو صورة...».
(٨) في الأصل «يبق».
(٩) في (آ) «وتستعقبها» وكذا (ر).
(١٠) في (هـ) «فالمنسوخ والناسخ» وكذا (آ) و (ر).
(١١) في نسخة «ينتهي المنسوخ ويقوم الناسخ بدوره» على ما في هامش الأصل.
(١٢) مرسومة في النسخ الأربع «وطرى».
(١٣) في (هـ) «بأولى» وكذا (ر).

أو: يندفعا، وهو ـ أيضاً ـ محال: لأن كل واحد منهما علة عدم الآخر.

/ فلو عد ما معا، أو وجدا[1] معاً ـ وهو محال: فليس انتفاء الأول بطريان الثاني، [أولى من العكس[2]]. وهو: المطلوب.

لا يقال: «الحادث» ـ لحدوثه ـ أقوى من «الباقي».

لأنا نقول: «الباقي» إما: أن يستفيد ـ حال بقائه ـ كيفية: لم تكن عند حدوثه. أو: لم يستفد[3].

فإن حصلت له كيفية: فهي حادثة مقاومة للطارىء، فلا ينعدم «الباقي».

وإن لم تحصل[4] كيفية زائدة: كان في حال البقاء، كما في حال الحدوث فقاوم[5] «الطارىء» وعاد الكلام الأول.

٢ ـ **والثاني هو**: أن طريان الطارىء، مشروط بعدم الباقي.

فلو علل «عدم الباقي» بطريانه: لزم الدور، وهو محال.

فلا ينعدم «الباقي» بطريانه، وهو: المطلوب.

واحتج القاضي: بأن «الخطاب» الأول كان: متعلقاً بالفعل[6]، مقتضياً للحكم[7].

وذلك «التعلق» لا ينعدم بذاته ـ وإلا: لما وجد. ـ بل: بمعدم[8] آخر، وهو: «الرفع».

وجوابه: أنه[9] إن[10]كان متعلقاً به، مقتضياً للحكم[11]، إلى ذلك الزمان فقط ـ:

---

(١) في (آ) «لوجدا» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) ما بين القوسين غير موجود في (ر) ولا (هـ) وعبارة (آ) «فليس انتفاء الأول بطريان الثاني أولى من نتفاء الثاني ببقاء الأول».

(٣) في الأصل «تستفد».

(٤) في (ر) زيادة «له».

(٥) في (ر) «فقام».

(٦) في (ر) زيادة «الأول».

(٧) في (هـ) «له الحكم».

(٨) في (هـ) «بعدم» وفي نسخة «لمعدم» على ما في هامش (ص) وفي (ر) «بمعدوم».

(٩) لفظ «أنه» ساقط من (ر).

(١٠) لم ترد زيادة «أن» في (هـ) وفي (ر) «لو».

(١١) في (هـ) «له الحكم».

فعند انتهاء «الزمان»، انقطع الحكم: لانتفاء شرطه، لا: لقاطع آخر.

(٤) المسألة الرابعة:

أ - «النسـخ» - عندنا -: جائز عقلاً، وواقع سمعاً.

ب - وأنكر إمكانه[١] بعض اليهود[٢].

جـ - وأنكر بعضهم الوقوع.

د - ويروي عن بعض[٣] المسلمين: إنكار النسخ.

احتج[٤] قدماؤنا - على جوازه -: بأن الدلالة «القـطعية»[٥] دلت على نبـوة محمد عليه السلام، ولا تتقرر[٦] «نبوته» إلا بنسخ شرائع المتقدمين.

---

(١) بين سطور (ر) «جواز» ولعله لفظ نسخة أخرى.

(٢) انقسم اليهود بالنسبة إلى القول بالنسخ - إلى ثلاث فرق:

١ - الفرقة الأولى: الشمعونية. وهؤلاء منعوه عقلاً وسمعاً.

٢ - الفرقة الثانية: العنانية. وهؤلاء منعوه سمعاً وأجازوه عقلاً.

٣ - الفرقة الثالثة: العيسوية. وهؤلاء أجازوه عقلاً وسمعاً بل قالوا بـوقوعـه، واعترفـوا بنبوة سيـدنا محمـد - عليه الصـلاة والسلام. لكن إلى العـرب خاصـة لا إلى الأمم كافـة. ولذلـك يقـولـون: إن محمـداً لم ينسخ شريعة موسى لأنه لم يبعث إلى بني إسرائيل.

راجع المعتمد ٤٠١/١ والأحكام للآمدي ١٠٦/٣ ومختصر ابن الحاجب ١٨٨/٢ وشرح الجلال على جمع الجوامع ١٨٨/٢ ونهاية السول ١٤٦/٢، ومعه الإبهاج ١٤٧ والمواقف ٥٦٦.

(٣) هو أبو مسلم الأصفهاني. من المعتزلة. وهو في الواقع لم ينكر النسخ ولم يخالف في وقوعه وإنما خالف في التسمية فقط. فسماه تخصيصاً لأنه قصر للحكم على بعض الأزمـان. فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص ومثار النزاع بينه وبين الجمهور: هو: هل المغيا في علم الله كالمغيا في اللفظ؟ أو أن هناك فرق بينهما؟

فأبو مسلم يرى أنه لا فرق بينهما، وأن الكل يسمى تخصيصاً - فهو يسوي بين قوله تعالى **﴿وأتِمُّوا الصِيَامَ إلى الليل﴾** وبين **﴿صوموا مطلقاً﴾** مـع علمه تعـالى بأنـه سينزل **﴿لا تصـوموا ليـلاً﴾** مثلاً. والجمهور يفرقون بين الأمرين فيسمون المغيا في علم الله تعالى «نسخاً» كالافتراض المذكور والمغيا في اللفظ «تخصيصاً» كما في الآية الكريمة.

راجع الأحكام للآمدي ١٠٦/٣ والمحصول ١٠٢٧/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٨٨/٢ - ٨٩ ومعه حاشية البناني ومختصر ابن الحاجب ١٨٨/٢.

(٤) في (أ) «واحتج».

(٥) في (ر) «القاطعة».

(٦) في (ر) «يتقرر».

[فيلزم تحقق «النسخ»: ضرورة.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن نبوته لا تتقرر[1] إلا بنسخ شرائع المتقدمين[2]]، لجواز أن ينصوا على «انتهاء شريعتهم: عند بعثته[3] عليه السلام».

وعلى هذا التقدير، لا تكون[4] «نبوته» موقوفة على نسخ شرائع الأولين.

وهذا «الحرف» هو: الذي يعتمده[5]، منكرو[6] «النسخ» من المسلمين.

فالمعتمد[7] قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنَ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا: نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾[8].

ووجه الاستدلال: أن «نبوة محمد» ـ عليه السلام ـ إن توقفت على «النسخ» ـ وقد ثبتت ـ: فيثبت «النسخ».

وإن لم[9] تتوقف: صح إثبات «النسخ»، بهذه الآية.

واحتج منكرو «النسخ» عقلاً: بأن الفعل الواحد إما أن يكون حسناً، أو قبيحاً.

فإن كان «حسناً»: مأموراً به في شرائع المتقدمين، امتنع «النهي» عنه مطلقاً.

وإن كان «قبيحاً»: محرماً في شرائع المتقدمين، امتنع «الأمر» به مطلقاً.

---

(١) في (ص) «لا يتقرر».

(٢) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٣) في (ر) «مبعثه».

(٤) في (آ) «لا يكون».

(٥) في (آ) «يعتمد» وكذا (ر).

(٦) في (ر) «منكر».

(٧) في (آ) «و».

(٨) الآية ١٠٦ من سورة البقرة. والاستدلال بنص هذه الآية على وقوع النسخ ضعيف. لأن «ما» ها هنا تفيد الشرط والجزاء. وكما أن قولك: مثلاً «من جاءك فأكرمه» لا يدل على حصول المجيء. بل على أنه متى جاء وجب الإكرام. فكذا هذه الآية. لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب الإتيان بما هو خير منه. فالأقوى أن يعول في الإثبات على قوله تعالى ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ وقوله ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾. راجع التفسير الكبير للإمام الرازي ٢٢٦/٣ ـ ٢٢٩ وتفسير الطبري ٣٧٨/١ وبهامشه تفسير النيسابوري ص ٣٥٨ وإعراب القرآن للعكبري ٢٢١/١، مطبوع بهامش حاشية الجمل على تفسر الجلالين.

(٩) في (آ) «يتوقف».

فامتنع «النسخ».

اللهم، إلا أن يقال: «إنه كان قبيحاً لكن: لم يعلم قبحه، وقد علم الآن. وبالعكس». لكن: ذلك على الله محال.

واحتج المنكرون لوقوعه[1] شرعاً: بأن «شريعة/موسى» - عليه السلام» إما أن يكون فيها ما يدل على دوامها، أو لا يكون.

و «النسخ» - على التقديرين - ممتنع:
أ - أما «إن كان فيها ما يدل على دوامها»، فإن كان معه أنها ستنسخ[2]: تناقضاً.

وإن لم يكن معه ذلك: كان ذلك[3] إلباساً، وهو على الله محال. فيجب دوامها: فلا[4] نسخ.

ب - وأما «إن لم يكن فيها ما يدل على دوامها»: فلم[5] يجب العمل بها إلا مرة واحدة، على ما بينا: «أن الأمر المطلق لا يقتضي إلا المرة»[6].

وعدم وجوب العمل بها[7] بعد ذلك، لا يكون نسخاً.
وجواب الأول: لم لا يجوز أن يقال: «كان الفعل حسناً حينئذ: فكان واجباً، وهو قبيح الآن: فصار محرماً. كشرب دواء مثلاً - : فإنه يكون مصلحة في وقت، مفسدة في وقت آخر».

و: على أن «قاعدة الحسن والقبح»، قد أبطلناها[8].

---

(١) في (آ) «بـ» «وقوعه».
(٢) في (آ) زيادة «كان».
(٣) لم ترد زيادة «ذلك» في (آ).
(٤) في (آ) «و» وكذا (ر) و (هـ).
(٥) في النسخ الأربع «لم».
(٦) في (آ) «مرة».
(٧) لم ترد زيادة «بها» في (آ).
(٨) انظر ص ٣٤.

وجواب الثاني: أن في «شريعة موسى»، ما يدل على دوامها.
قوله: «[1] إما أن يكون فيها ما يدل على أنها ستنسخ، أو لا يكون».
قلنا: أما أبو الحسين البصري، فقد أوجب ذلك. وإلا: كان[2] تلبيساً.

فالجواب ـ على أصله ـ: أن فيها ذلك.
قوله: «يكون ذلك تناقضاً».
قلنا: لا نسلم، بل: يدوم[3] إلى طريان الناسخ.
لا يقال: لو كان ذلك في «التوراة»، لتواتر.
لأنا نمنع ذلك: لأنه لم يبق من اليهود ـ في عهد «بخت نصر»[4] عدد التواتر.

وأما الجواب ـ على أصلنا ـ فهو: أنه لم ينص على أنها ستنسخ.
قوله: «ذلك تلبيس».
قلنا: قد[5] مر الجواب عنه: في مسألة «تأخير البيان عن وقت الخطاب»[6].

(٥) المسألة الخامسة:

يجوز نسخ القرآن.
وأنكره أبو مسلم الأصبهاني[7].
لنا: أن «الوقوع» دليل «الجواز»، ودليل «الوقوع» آيتان:
١ ـ إحداهما[8] هما قوله سبحانه: **﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّون مِنْكُمْ، وَيَذَرُونَ أزواجاً ـ وَصِيـة**

---

(١) في (آ) «فأما» وكذا (هـ).
(٢) في (ر) «لكان».
(٣) رسمت في (ر) «يدم».
(٤) بختنصر ـ واسمه في المراجع الأوروبية «نبوخاد رزار» هو ملك بابل من سنة ٦٠٤ إلى ٥٦١ ق.م وقد خربت جيوشه بيت المقدس مرتين سنتي ٥٩٧ و ٥٨٦ ق.م.
راجع السلوك ١٢/١ هامش وتاريخ الخميس ٤٤/١ وإعجام الأعلام ٧٢.
(٥) لم ترد زيادة «قد» في (آ) ولا في (هـ).
(٦) أنظر ص ٤٥٩.
(٧) هو محمد بن علي بن مهر يزد بن بحر المعتزلي. من مصنفاته: جامع التأويل لمحكم التنـزيل في التفسير. و «ناسخ الحديث ومنسوخه» وجامع الرسائل توفي سنة ٤٥٧ راجع كشف الظنون ٧١/٦.
(٨) في (آ) «أحدهما».

لأزْوَاجِهِمْ: مَتَاعاً إلى الْحَوْلِ﴾[1].

أوجبت «الآية»: الاعتداد حولاً.

ثم نسخت[2] بقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُتوفون مِنْكُمْ، وَيَذرُونَ أَزْوَاجاً - يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَة أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾[3].

فإنها توجب: الاعتداد بأربعة أشهر، وعشرة أيام.

اعترض أبو مسلم: بأنها لم تنسخ، لأن «المرأة» لو كانت «حاملاً: تضع الحمل لسنة»: تعتد بسنة.

جوابه: أن «الاعتداد»: بوضع[4] الحمل فقط، وخصوص «السنة» لاغ. فكان نسخاً.

٢ - وثانيتهما[5] قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ: فَقَدِّمُوا - بَيْنَ

---

(١) الآية ٢٤٠ من سورة البقرة.

(٢) القول بأن هذه الآية منسوخة بما ذكر. ذهب إليه جمهور المفسرين. كما ادعاه الأصوليون. وهو الذي رواه البخاري في الصحيح عن ابن عباس - رضي الله عنهما - وذهب مجاهد - كما رواه البخاري بسنده - إلى أنها غير منسوخة وأنها إن لم تختر السكنى اعتدت بأربعة أشهر و عشر وإن اختارتها اعتدت بحول. فحمل الآيتين على حالتين. وذهب أبو مسلم الأصفهاني إلى أن الأزواج الذين يتوفون عن زوجاتهم إن كانوا قد وصوا لهن وصية بنفقة الحول وسكنى الحول فالعدة بالحول إلا أن الوصية لا تلزمهن البقاء سنة كاملة. بحيث لو خرجن بعد أن قضين أربع أشهر وعشراً وتزوجن فلا جناح عليهن في ذلك قال أبو مسلم: والسبب في ذلك: أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولاً كاملاً وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب.
قال ابن السبكي: وقد وافق والدي - أحسن الله إليه - مجاهداً وأبا مسلم - على أن الآية غير منسوخة. وذهب إلى رأي رابع ارتضاه وهو: أن الله تعالى أنزل في المتوفى عنها زوجها آيتين. إحداهما آية العدة بأربعة أشهر وعشر والثانية آية الوصية. الإبهاج ١٤٩/٢ وانظر غرائب القرآن للنيسابوري ٣٨٧/٢ - ٣٨٩.

(٣) الآية ٢٣٤ من سورة البقرة.

(٤) في (ر) «لوضع».

(٥) في النسخ الأربع «وثانيها».

﴿يَدَيْ نَجْوَاكُمْ - صَدَقَةً﴾[1].

وجب[2] تقديم الصدقة، على نجوى الرسول. ثم نسخت بعد ذلك:

قال أبو مسلم: /إنما زال[3] ذلك الوجوب، لزوال سببه.

لأنه كان «الغرض» من ذلك[4]: تمييز المنافقين - الذين لا يتصدقون عن المؤمنين، ولما[5] حصل «الغرض»: زال الوجوب.

جوابه: «أن «ذلك»[6] «الوجوب» زال: كيف كان، ولا يعني[7] بـ «النسخ» إلا ذلك.

---

(١) الآية ١٢ من سورة المجادلة - قال مقاتل بن حيان: نزلت الآية في الأغنياء. وذلك أنهم كانوا يأتون النبي ﷺ فيكثرون مناجاته ويغلبون الفقراء على المجالس حتى كره رسول الله ﷺ ذلك من طول جلوسهم ومناجاتهم فأنزل الله هذه الآية وأمر بالصدقة عند المناجاة، فأما أهل العسرة فلم يجدوا شيئاً، وأما أهل الميسرة فبخلوا واشتد ذلك على أصحاب النبي ﷺ فنزلت الرخصة. وقال علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - إن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي ولا يعمل بها أحد بعدي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ...﴾ كان لي دينار فبعته وكنت إذا ناجيت الرسول تصدقت بدرهم حتى نفد فنسخت بالآية الأخرى ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ وأنكر أبو مسلم وقوع النسخ وقال: إن المنافقين كانوا يمتنعون من بذل الصدقات وإن قوماً من المنافقين تركوا النفاق وآمنوا ظاهراً وباطناً إيماناً حقيقياً فأراد الله تعالى أن يميزهم عن المنافقين فأمر بتقديم الصدقة على النجوى ليتميز هؤلاء الذين آمنوا إيماناً حقيقياً عمن بقي على نفاقه الأصلي وإذا كان هذا التكليف لأجل هذه المصلحة المقدرة لذلك الوقت. لا جرم بقدر هذا التكليف بذلك الوقت.
وحاصل قول أبي مسلم أن ذلك التكليف كان مقدراً بغاية مخصوصة فوجب انتهاؤه عند الانتهاء إلى الغاية المخصوصة فلا يكون هذا نسخاً. قال الإمام الرازي: وهذا الكلام حسن ما به بأس. والمشهور عند الجمهور أنه منسوخ بقوله (أَأَشْفَقْتُمْ) ومنهم من قال: إنه منسوخ بوجوب الزكاة. التفسير الكبير ٢٩/٢٧٢ وانظر أسباب النزول للواحدي ص ٢٧٦ والكشاف ٣/٢٧١.

(٢) لفظ «وجب» ساقط من (ر).

(٣) لفظ «زال» ساقط من (آ).

(٤) في (آ) «منه».

(٥) في (ر) «لما».

(٦) أنظر نهاية السول ٢/١٥٠ ومعه الإبهاج لتعرف ما ورد على هذا الجواب من نقد.

(٧) في (آ) «نعني» وفي (ر) «تعني».

احتج[1] أبو مسلم، بقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[2].

وجوابه[3]: أنه يحيل «النسخ» على «كلية الكتاب[4]» وهو متفق عليه ولا يحيله[5] على «بعض الآيات»[6].

(٦) المسألة السادسة:

يجوز نسخ «الواجب»: قبل مجيء وقته[7].

خلافاً للمعتزلة[8].

لنا: أن إبراهيم - عليه السلام - كان مأموراً[9] بذبح ولده، ثم نسخ: قبل ذبحه.

أ - ويدل على أنه كان مأموراً بالذبح، وجوه:

١ - **أولها:** قول إسماعيل - عليه السلام -: ﴿... افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[10] وينصرف - لا

---

(١) في (آ) زيادة «و». وفي (ر) «فاحتج».

(٢) الآيتين ٤١، ٤٢ من سورة فصلت.

(٣) في (آ) زيادة «و».

(٤) في (هـ) «القرآن» وكذا (ر).

(٥) في النسخ الأربع «يحيل».

(٦) ويجاب أيضاً - بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله، وأيضاً فالمنفي في الآية هو الباطل الذي هو ضد الحق. وليس هو المدعي. وإنما المدعي هو النسخ والنسخ ليس باطلاً بل إبطالاً فقد نصب أبو مسلم الدليل في غير موضع الدعوى فما يدعيه لا تثبته الآية، وما تثبته الآية لم ننازعه فيه. راجع المحصول ١٠٤٥/١، وتنقيح الفصول ١٣٤ ونهاية السول ١٥١/٢ ومعه الإبهاج.

(٧) اختلف العلماء في موضع النزاع في هذه المسألة وتبع ذلك اختلاف عباراتهم في العنونة لها. ولعل مثار النزاع فيها هو: هل الشرط في النسخ التمكن من الفعل، أو يكفي التمكن من الاعتقاد؟ راجع المعتمد ٤٠٦/١ والمنخول ٢٩٧ والمستصفى ١١٢/١ والأحكام للآمدي ١١٥/٣ والمحصول ١٠٤٥/١، ومختصر ابن الحاجب ١٩٠/٢ والمنهاج ١٥١/٢ وتنقيح الفصول ١٣٤ ومرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ١٧٧/٢ - ١٧٨ ومعه حاشية الأزميري.

(٨) منع نسخ الشيء قبل مجيء وقته ليس خاصاً بالمعتزلة بل قال به بعض الشافعية وبعض الحنفية. أنظر المعتمد ٤٠٧/١ وتنقيح الفصول ١٣٤ ونهاية السول ١٥٢/٢.

(٩) في (آ) «أمر» بدون ذكر «كان».

(١٠) الآية ١٠٢ من سورة الصافات.

محالة - إلى المذكور[1]، وهو: قول إبراهيم - عليه السلام: ﴿**إني أرى في المنام: أني أذبحك**﴾[2].

٢ - **وثانيها**: أنه إما أن يكون مأموراً بمقدمات الذبح، أو بنفس الذبح.

والأول: باطل: لأنها ليست.. بلاءً مبيناً.. و «المأمور به[3]» بلاء مبين، لقوله تعالى ﴿**إنَّ هَذَا لَهُوَ البَلَاءُ المُبِينُ**﴾[4].

والثاني[5]: متعين.

٣ - **وثالثها**: لو كان مأموراً بالمقدمات - وقد أتي بها - : لما احتاج إلى «الفداء».

والاحتياج ظاهر، لقوله: ﴿**وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ**﴾[6].

فعلم: أنه كان مأموراً بالذبح.

ب - وأما «أنه نسخ قبل الفعل» فظاهر[7].

/ فإن قيل: لا نسلم أن إبراهيم عليه السلام كان[8] مأموراً بالذبح، بل: بمقدماته. وقول إسماعيل له: ﴿**إفْعَلْ مَا تُؤْمَرَ**﴾، أي في المستقبل قوله إن المقدمات ليست[9] بلاءً مبيناً قلنا إذا غلب على ظنه معها الأمر بالذبح كانت بلاءً مبيناً.

قوله: «الآتي بالمقدمات، لو كانت مأمورة[10]: لا يحتاج إلى الفداء».

قلنا: يحتاج إذا[11] غلب على ظنه الأمر بالذبح.

(١) «المذكور» ساقط من (هـ).
(٢) الآية ١٠٢ من سورة الصافات.
(٣) لم ترد زيادة «به» في (هـ).
(٤) الآية ١٠٦ من سورة الصافات.
(٥) في (ر) «فالثاني».
(٦) الآية ١٠٧ من سورة الصافات.
(٧) في (آ) زيادة «هو».
(٨) في (آ) «أنه كان إبراهيم...» وكذا (ر) و (هـ).
(٩) في (هـ) «لا يكون».
(١٠) في (آ) «مأموراً».
(١١) في (هـ) «إلى» وهو تصحيف.

سلمنا: أنه كان مأموراً بالذبح، لكن: لا نسلم نسخه قبل فعله. فإنه نقل: «أنه[1] كلما قطع إبراهيم جزءاً من الحلق: أوصل الله ما كان يفصله».

سلمنا دليلكم، لكنه معارض بما يمنع.

وهو: أنه لو جاز ذلك: لزم كون الفعل الواحد، لشخص واحد، في وقت واحد ـ: مأموراً به، ومنهياً عنه. وهو محال.

أ ـ بيان «اللزوم»، وجهان:

١ ـ **أحدهما**: أنه[2] إذا قال صبيحة يومنا: «صلوا عند المغرب ركعتين» ثم قال عند الظهر: «لا تصلوا عند المغرب شيئاً». كانت «الركعتان» ـ في ذلك الوقت ـ: مأمورتين ومنهيتين، لشخص واحد.

٢ ـ **والثاني**: أن «النهي» إن لم ينصرف إلى المأمور به[3] أو لازمه: لم تكن[4] المسألة، إذ لا خلاف في جوازه.

وإن انصرف إليه أو لازمه: اجتمع: «الأمر» و «النهي».

ب ـ بيان/ «الاستحالة»: أن ذلك «الفعل» إن كان «حسناً» امتنع «النهي» [عنه]، أو «قبيحاً»: امتنع «الأمر به[5]».

فالجواب[6]: [7]بينا أنه ـ عليه السلام ـ كان مأموراً بذبح ولده، باحتياجه إلى الفداء. لأن «الفداء»: بدل عن[8] «المأمور به».

فلو كان آتياً به[9]: لما احتاج إلى «الفداء». إذ لا حاجة إلى «البدل»، مع الإتيان بـ «المبدل».

---

(١) في (آ) زيادة «كان».
(٢) لفظ «أنه» ساقط من (ر).
(٣) لم ترد زيادة «به» في (هـ) وكذا (ر).
(٤) في (آ) «يكن».
(٥) لم ترد زيادة «به» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٦) في النسخ الأربع «و» الجواب.
(٧) في (آ) زيادة «أنا».
(٨) لفظ (ر) «علي».
(٩) في الأصل «إتيانه».

قوله: «إذا ظن [الأمر بـ] الذبح: يحتاج إلى البدل».

قلنا: «الذبح» إذا لم يكن مأموراً به: لم يكن للظن مدخل في إيجاب «البدل».

و: على أن «الظن» الباطل، على الأنبياء محال.

قوله: «إنه أتي بالذبح، إلا أنه ـ سبحانه ـ كان يوصل ما يفصله إبراهيم».

قلنا: لو كان كذلك: لكان آتياً بالمأمور به[1]، وغير محتاج إلى الفداء.

قوله ـ في المعارضة ـ: «لو صح ذلك: للزم[2] الجمع بين الأمر والنهي، في وقت واحد[3]».

قلنا: لم لا يجوز ذلك؟.

قوله: «الفعل» إما حسن، وإما[4] قبيح. فإن كان حسناً: امتنع النهي، أو قبيحاً: امتنع الأمر».

قلنا: قد أبطلنا «قاعدة الحسن والقبح»[5].

سلمناها[6]، لكن «الأمر» كما يكون لمصلحة في «المأمور به»[7] فكذلك[8]: قد يكون لمصلحة في نفس «الأمر»، تتأدى[9]: قبل[10] فعل «المأمور»[11]. فلا تقع[12] الحاجة إلى فعل «المأمور به».

---

(١) «و» ساقطة من (آ).

(٢) في (آ) «لزم».

(٣) لفظ «واحد» ساقط من (ر).

(٤) في (آ) «أو» وكذا (هـ).

(٥) في (هـ) «... قاعدة الحسن والقبح قي أبطلناها».

(٦) في (آ) «سلمناه».

(٧) لفظ «به» ساقط من (ر).

(٨) لم ترد زيادة «فكذلك» في (هـ).

(٩) في الأصل «يتأدى» وكذا (آ) و (ر).

(١٠) في (ر) «قول».

(١١) في (آ) زيادة «به».

(١٢) في (آ) «يقع».

كقول السيد لعبده: «أمرتك أن تذهب غداً[1] إلى القرية: «ماشياً» اختباراً[2] في كيفية امتثال العبد لأمره. وإن علم السيد: أنه لا حاجة له في الضيعة[3]، وأنه لا يبعثه.

وإذا كان كذلك: جاز نسخ مثل هذا الأمر، قبل فعل المأمور به.

(٧) المسألة السابعة:

يجوز نسخ الشيء، لا: إلى «بدل».
خلافاً لقوم[4].

لنا: أنه نسخ «إيجاب الصدقة: بين يدي نجوى الرسول»، لا إلى «بدل»[5].

---

(١) لفظ «غداً» ساقط من (ر).

(٢) في (آ) «اختياراً» وهو تصحيف.

(٣) هي كذلك في (آ) وفي (هـ) «الصبعة» وفي (ر) «الضيعة» ولم ترد في المحصول. والضيعة: هي الحرفة والصناعة والمعاش والكسب. يقال: ما ضيعتك، أي ما حرفتك. قال الأزهري: الضيعة والضياع عند الحاضرة مال الرجل من النخل والكرم والأرض والعرب: لا تعرف الضبعة إلا الحرفة والصناعة. أنظر لسان العرب ١٠/٩٩.

(٤) هم جماعة من أهل الظاهر، والمعتزلة. وهو ما يقتضيه ظاهر كلام الإمام الشافعي في الرسالة حيث قال: «وليس ينسخ فرض أبداً إلا إذا أثبت مكانه فرض....».
وتمسكاً بهذا الظاهر ـ عزا بعضهم للشافعي القول بمنع النسخ لا إلى بدل وبعضهم يذهب إلى أن ظاهر هذا النص ـ غير مراد للإمام وأن الإمام موافق للجمهور في أن النسخ قد يقع بلا بدل. وإنما أراد بقوله «فرض مكان فرض» أنه ينقل من حظر إلى إباحة أو إباحة إلى حظر وتخيير على حسب أحوال الفروض. وذلك مثل المناجاة كان النبي ﷺ ـ يناجي ـ بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم إلى ما كانوا عليه فإن شاءوا تقربوا بالصدقة إلى الله وإن شاءوا ناجوه من غير صدقة. وهكذا ليس محل خلاف بين الأصوليين فإنهم يقولون إذا نسخ الأمر بقوله: رفعت ـ الوجوب أو التحريم. مثلاً عاد الأمر إلى ما كان عليه وهو حكم أيضاً. هذا: ومثار الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في جواز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة وعدم ارتفاعه. فمن جوز ارتفاعه فقد جوز النسخ بلا بدل لأن ارتفاع عبادة بعينها لا إلى بدل أولى من ارتفاع التكليف جملة واحدة، ومن منع ارتفاع التكليف منع جواز النسخ بدون بدل. راجع نهاية السول ٢/١٥٧ ومعه الإبهاج ١٥٤ وجمع الجوامع ٢/٨٧.

(٥) قال الجلال المحلى: «لا نسلم أنه لا يدل للوجوب، بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب. قلت: كلام الجلال المحلى هذا مسلم. إذا أردنا من البدل مطلق البدل سواء كان ثابتاً بمقتضى الدليل العام أو كان مستفاداً من النسخ. نصاً أو اقتضاء. أما إذا أردنا منه بدلاً مستفاداً من النسخ نصاً فلا. ولعل القائل بعدم وقوع النسخ بلا بدل لاحظ الاعتبار الأول، ومن قال بوقوعه. راعى الثاني. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٨٨ ومعه حاشية البناني.

احتجوا بقوله سبحانه: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا: نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1].

جوابه[2]/ أنها توجب «الإبدال» في اللفظ، دون الحكم.

وأيضاً: فيجوز أن يكون نفي الحكم، خيراً من وجوده.

(٨) المسألة الثامنة:

يجوز نسخ «الفعل»، إلى «بدل»: أثقل منه[3].

خلافاً لبعض الظاهريين[4].

لنا: أن الصحابة كانوا مأمورين بترك القتال، مع الكفار[5]، ثم نسخ ذلك إلى «وجوب القتال»، مع التشديد فيه[6]: كثبات الواحد للعشرة.

و: نسخ «صوم[7] عاشوراء»، بـ «صوم رمضان».

واحتجوا بقوله سبحانه: ﴿.... نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾[8]، و «الأثقل» لا يكون خيراً.

جوابه[9]: لا نسلم أن «الأثقل» لا يكون خيراً، لجواز أن يكون أكثر ثواباً.

(٩) المسألة التاسعة:

يجوز نسخ «التلاوة» دون الحكم، و «الحكم» دون التلاوة[10].

---

(١) الآية ١٠٦ من سورة البقرة.

(٢) في (آ) «الجواب».

(٣) النسخ: (١) قد يكون بالمساوي. كنسخ التوجه لبيت المقدس بالتوجه للكعبة. (٢) وقد يكون بالأخف. كنسخ العدة بالحول في الوفاة ـ بالعودة بأربع: أشهر وعشر. وهذان القسمان لا خلاف فيهما. (٣) وقد يكون ببدل أثقل وهو محل الخلاف. راجع اللمع للشيرازي ٣٢ والأحكام للآمدي ١٢٦/٣ وحاشية البناني على الجلال المحلى على جمع الجوامع ٨٧/٢.

(٤) وكذلك بعض المعتزلة. الجلال المحلى ٨٧/٢.

(٥) في (هـ) «قتال الكفار».

(٦) لم ترد زيادة «فيه» في (آ).

(٧) في (ر) «زيادة» «يوم».

(٨) الآية ١٠٦ من سورة البقرة.

(٩) في (آ) «الجواب».

(١٠) وخالف في ذلك بعض الشاذين من المعتزلة. راجع الأحكام للآمدي ١٢٩/٣ والإبهاج ١٥٢/٢.

ودليله: أن «التلاوة» و «الحكم»: عبادتان متفاصلتان[1]، فجاز نسخ إحداهما مع بقاء الأخرى: كسائر العبادات.

وقد نسخ «الحكم» مع بقاء «التلاوة»[2]: كآية الاعتداد بالحول[3].

وقد نسخت «التلاوة» مع بقاء «الحكم»: كآية الزنا[4]، المحذوفة عن المصاحف[5].

(١٠) المسألة العاشرة:

يجوز نسخ «الخبر»: إذا كان «المخبر عنه» قابلاً للتغيير[6].

خلافاً لأبي هاشم، والأقدمين[7].

---

(١) في (آ) «متفاصلان».

(٢) والفائدة من بقاء التلاوة حينئذ ـ حصول العلم بأن الله تعالى أزال مثل هذا الحكم رحمة منه على عباده. راجع المحصول ١/١٠٥٥ وتنقيح الفصول ١٣٥.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ متاعاً إلى الْحَوْلِ﴾ ٢٤٠ البقرة.

(٤) وهي: ما يروى من قوله ﷺ «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالاً من الله». راجع المحصول ١/١٠٥٥ والأحكام للآمدي ٣/١٣٠ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٩٤ وتنقيح الفصول ١٣٥ وسنن ابن ماجه ٢/٨٥٤ وصحيح الإمام المسلم بشرح الإمام النووي بهامش صحيح البخاري بشرح القسطلاني ٧/٢١٢.

(٥) وقد ينسخ الحكم والتلاوة معاً. وذلك كما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان فيما أنزل الله تعالى عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس. راجع الأحكام للآمدي ٣/١٢٩ والمحصول ١/١٠٥٧ وتنقيح الفصول ١٣٥ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٩٤.

(٦) في (ر) «للتغير».

(٧) ينحصر البحث في هذه المسألة في نقاط ثلاث:

١ ـ الأولى: في نسخ تلاوة الخبر. وهو لا خلاف فيه بين القائلين بجواز النسخ.

٢ ـ الثانية: في نسخ تكليفنا بالإخبار به وتحتها صورتان:

(١) الأولى: أن يكلف الشارع أحداً بأن يخبر بشيء عقلي ـ كوعود الباري، أو عادي ـ كإحراق النار، أو شرعي كإيمان زيد ثم ينسخه ولم يأمر بالإخبار بنقيضه. وهذا جائز باتفاق.

(٢) الثانية: أن يكلفه بما ذكر ثم يأمره بالإخبار بنقيضه. وهنا ينظر في المخبر به. فإن كان مما يقبل التغير. كقيام زيد وقعوده. جاز نسخه باتفاق. وإن كان مما لا يقبل التغير كحدوث العالم فكذلك عند الجمهور ومنعته المعتزلة،

٣ ـ النقطة الثالثة: في نسخ مدلول الخبر. وهو لا يخلو من أمرين:

(١) الأول: أن يكون مما لا يقبل التغير. وهذا لا يجوز نسخه باتفاق.

لنا: أنه يجوز أن يقول[1]: «لأعاقبن الزاني أبداً»، ثم يقول[2] «أردت به[3] ألف سنة»[4].

احتجوا: بأن نسخ «الخبر» يوهم الكذب، فيمتنع.

جوابه: أن نسخ «الأمر» يوهم[5] «البداء»[6] فيمتنع[7]. [وليس كذلك[8]].

[والجواب مشترك[9]].

= (٢) الثاني: أن يكون قابلاً للتغير وفيه مذاهب ثلاثة:

١ ـ الأول: عدم الجواز مطلقاً وهو: المختار.

٢ ـ الثاني: الجواز مطلقاً.

٣ ـ الثالث: التفصيل بين ما إذا كان خبراً عن مستقبل فيجوز، وما إذا كان عن ماضٍ فلا يجوز.

راجع المعتمد ١/٤١٩ ـ ٤٢٢ والأحكام للآمدي ٣/١٣١ ـ ١٣٣ والمحصول ١/١٠٥٨ وما بعدها وهامش ١٠٦٠ وتنقيح الفصول ١٣٥ ونهاية السول ٢/١٥٨ ومعه الإبهاج ١٥٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٨٥ ـ ٨٧ ومعه حاشية البناني ومختصر ابن الحاجب ٢/١٩٥.

(١) في (ر) «يقال».

(٢) عبارة (ر) «يقال».

(٣) في (ر) «بذلك».

(٤) وهذا باتفاق بيننا وبينهم لكنه تخصيص لا نسخ. وعليه فالخلاف لفظي. راجع تنقيح الفصول ١٣٥ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٩٥.

(٥) في (آ) «يوجب».

(٦) البدا: هو أن يظهر له ما كان خفياً عليه من قولهم: بدا لي الفجر إذا ظهر له ـ وقد مر تفسيره في ص ٢٣٩.

والبداء لا يجوز على الله تعالى، وجوزه بعض الرافضة وقال منهم زرارة بن أعين في شعره:

ولولا البدا سميته غير هائب ... وذكر البدا نعت لمن يتقلب

ولولا البدا ما كان فيه تصرف ... وكان كنار دهرها تتلهلب

وكان كضوء مشرق بطبيعة ... وبالله عن ذكر الطبائع يسرغب

وزعم بعضهم أنه يجوز عليه البدا فيما لم يطلع عليه عباده. قلت: ولعل من جوز البدا على الله تعالى من الرافضة أراد منه معنى آخر غير ما ذكر إذ هو بالمعنى المذكور مستحيل على الله تعالى ونسبته إليه كفر صريح فكيف يقول به موحد؟ راجع اللمع للشيرازي ص ٣٠ وهامشها.

(٧) في (هـ) «فيجب امتناعه».

(٨) ما بين القوسين غير موجود في (آ) ولا (ر).

(٩) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(١) المسألة الحادية عشرة:

يجوز نسخ «ما أوجب: دائماً».

خلافاً لقوم[١].

لنا: أن نسبة لفظة «الدوام» إلى «الأزمان»، كنسبة «العام» إلى «الأعيان».

فكما جاز تخصيص أحدهما، جاز تخصيص الآخر: بالمصلحة المشتركة.

وأيضاً: فلأن «الدوام» شرط «النسخ» فلا ينافيه.

احتجوا: بأن لفظة[٢] «الدوام»، كالتنصيص على كل واحد من الأزمان. وعند «التنصيص» يمتنع النسخ، فكذلك: عند الدوام.

والجواب: «النقض»، بجواز تخصيص العام.

القسم الثاني: في «الناسخ» و «المنسوخ».

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

أ - نسخ «السنة المتواترة» بمثلها، جائز.

ب - ونسخ «خبر الواحد» بمثله، وبالمتواتر[٣] - جائز أيضاً.

جـ - ونسخ «المتواتر» بالآحاد: [غير] جائز، وغير واقع.

خلافاً لبعض الظاهريين[٤].

لنا: أن الصحابة ردوا «خبر الواحد»: عند رفعه للكتاب.

---

(١) ابن الحاجب يفصل بين ما إذا كان التأييد قيداً في الفعل. مثل أن يقول: صوموا أبداً، وبين ما إذا كان قيداً في الحكم مثل أن يقول: «الصوم واجب مستمر أبداً» فيقول: يجوز النسخ حيث كان قيداً في الفعل. أما إذا كان قيداً في الحكم. فإن كان نصاً - كالمثال المذكور - لم يجز النسخ وإلا جاز وحمل ذلك على مجازه.

راجع مختصر ابن الحاجب ١٩٢/٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٨٥/٢ ومعه حاشية البناني.

(٢) في (ر) «لفظ».

(٣) لم ترد زيادة «وبالمتواترة» في (ر).

(٤) قال الآمدي: «وأما نسخ المتواتر منها بالآحاد فقد اتفقوا على جوازه عقلاً، واختلفوا في وقوعه سمعاً فأثبته داود وأهل الظاهر ونفاه الباقون. الأحكام ١٣٤/٣.

قال عمر - رضي الله عنه[1] - «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا - بقول امرأة لا ندري: أصدقت - أم كذبت[2]؟.

/ وهذا[3] الاستدلال ضعيف: لأنه لا يلزم من ردهم لذلك الخبر وحده[4]، ردهم لسائر الأخبار.

احتجوا بوجهين:

١ - **أحدهما**: أن تخصيص «المتواتر بخبر الواحد جائز، فكذا نسخه: بجامع «دفع الضرر المظنون».

٢ - **الثاني**[5]: أنه واقع، و «الوقوع» دليل «الجواز.

ودليل «الوقوع»، قوله سبحانه: ﴿**قُلْ: لَا أَجِدُ - فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ - مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً**﴾[6].

---

(١) هو أمير المؤمنين أبو حفص عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ثاني الخلفاء الأربعة. جاء عنه أنه ولد بعد الفجار الأعظم بأربع سنين وذلك قبل البعثة بثلاثين سنة وقيل أنه ولد بعد الفيل بثلاثة عشرة سنة. ومات سنة ٢٣ هـ وهو ابن ٥٥ سنة وقيل ٦٣. له ترجمة في طبقات الشيرازي ٣٨ والإصابة ٤/٥٥٨ وطبقات ابن سعد ٣/١٩٠ والسلوك ١/١٣ وتاريخ الخميس ١/٢٥٩ و ٢٩٥ و ٢/٢٣٩ والتذكرة ١/٦ ومرآة الجنان ١/٧٨ - ٨٢، وطبقات الشعراني ١/١٨ والفكر السامي ١/١٢٨ وحسن المحاضرة ١/٢٢٢، والوفيات لابن قنفذ ٢٦ والعقد الفريد ٤/٢٦٩ وحماة الإسلام ٧٨ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ١٠٨ ومفتاح السعادة ٢/٨ وعنوان المعارف وذكر الخلائف لابن عباد ٤١ وطبقات الأصوليين ١/٥٤ - ٥٧ وجواهر الأدب ٢/ ١١٥ والأعلام للزركلي ٥/٢٠٣ والوسيط في الأدب ١١١ وتاريخ الأدب للزيات ١٧٧ وهامش المنتخب ٢/١٥٦ وهامش التبصير في الدين ١٣.

(٢) أخرج الترمذي في صحيحه ٥/١٤٠ بشرح ابن العربي. عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس: طلقني زوجي ثلاثاً على عهد النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ : لا سكنى لك ولا نفقة. قال مغيرة: فذكرته لإبراهيم فقال: قال عمر: لا ندع كتاب الله وسنة نبينا ﷺ . بقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت. وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة «وانظر» الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر ٢/٨٣.

(٣) في (آ) زيادة «في».

(٤) لم ترد زيادة «وحده» في (هـ).

(٥) في (آ) زيادة «و» وكذا في (ر) و (هـ).

(٦) الآية ١٤٥ من سورة الأنعام.

الآية منسوخة بنهيه - عليه السلام - عن أكل كل ذي ناب من السباع[1].

وإذا انتسخ «الكتاب» بخبر الواحد: فكذا «الخبر المتواتر» لعدم القائل بالفصل.

١ - **وجواب الأول**: أن «التخصيص» أهون من «النسخ».

٢ - و [**الجواب**] **عن الثاني**: أن «الآية» كانت تدل على «عدم التحريم» إلى تلك الغاية، دون ما بعدها.

فـ «النهي» المحرم بعدها، لا يكون «نسخاً».

(٣) المسألة الثانية:

أ - نسخ «الكتاب» بمثله: / جائز، لما ذكرنا في الرد على أبي مسلم[2].

ب - ونسخ «السنة» بـ «الكتاب» - أيضاً - : جائز عند الأكثرين، وواقع[3].

ومنع من جوازه، الشافعي رضي الله عنه[4].

---

(١) أخرج أصحاب الكتب الستة عن أبي ثعلبة أن النبي ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع. على ما في الفتح الكبير ٢٧٢/٣ وأخرج أحمد في مسنده ومسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس - رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع، وعن أكل كل ذي مخلب من الطير. كما في الفتح الكبير ٢٧٢/٣ - ٢٧٣ وروى الإمام الشافعي في الرسالة ص ٢٠٨ عن سفيان عن ابن شهاب عن ابن إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة أن النبي ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع. ورواه عن مالك عن إسماعيل بن أبي حكيم عن عبيدة بن أبي سفيان الحضري عن أبي هريرة بلفظ «أكل كل ذي ناب من السباع حرام. على ما في الرسالة ص ٢٠٨ وانظر الهامش. وراجع البخاري بشرح القسطلاني ٢٨٩/٨ وبهامشه شرح الإمام النووي على متن صحيح الإمام مسلم ص ١٤٢ - وتيسير الوصول ٢٦/١ وسنن ابن ماجه رقم ٣٢٣٣.

(٢) أنظر ص ٥٠٨.

(٣) في (آ) «وواقع».

(٤) نسب إلى الإمام الشافعي - رضي الله عنه - القول بمنع نسخ السنة بالكتاب وبالعكس، وأخذ هذا القول من كلامه في الرسالة «لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه وهكذا سنة رسول الله ﷺ. لا ينسخها إلا سنته» ثم اختلفوا في نوع هذا المنع، هل هو عقلي - بمعنى عدم الجواز؟ أو سمعي - بمعنى عدم الوقوع؟ قال بكل منهما بعض. وبعضهم استعظم صدور هذا القول من الإمام لوقوع نسخ كل منهما بالآخر. حتى قال الكياهراسي: هفوات الكبار على أقدارهم. ومن عد خطؤه عظم قدره. وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع. فلما وصل إلى هذا الموضع قال: هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه. قال: والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره. كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه، وأول من أخرجه؟ قالوا لا بد وأن يكون لهذا القول من =

واحتج[1] المثبتون: بأن التوجه إلى بيت المقدس، كان ثابتاً بالسنة إذ ليس في القرآن ما يدل عليه بخصوصه[2].

وقد انتسخ بقوله سبحانه: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[3].

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: «كان ذلك التوجه ثابتاً بآية[4] انتسخت

= هذا العظيم محمل. فتعمقوا في محامل ذكروها. وأورد الكبار بعضها. قال ابن السبكي: واعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم. وهذا إن صح عن الشافعي فهو غير منكر. وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه. ولقد صنف الشيخ أبو الطيب سهل... ابن أبي سهل الصعلوكي كتاباً في نصرة هذا القول وكذلك الأستاذان الكبيران: أبو إسحاق الاسفراييني، وتلميذه أبو منصور البغدادي. وهما من أئمة الأصول والفقه. وكان من الناصرين لهذا الرأي. ولابن السبكي توجيه لطيف الكلام الإمام الشافعي - رحمه الله - مفاده: أن الشافعي لا يقول بعدم نسخ الكتاب بالسنة ولا العكس وإنما يشترط وجود معضد للناسخ يكون من جنس المنسوخ. فمثلاً: إذا نسخت السنة بالكتاب فلا بد أن تكون هناك سنة متأخرة عن الآية الناسخة تدل على أن هذه الآية ناسخة لهذا الحديث. فالناسخ في الواقع - هو الكتاب والسنة معضدة ومؤكدة فقط. وهكذا العكس. وقد نقل محقق المحصول عن الماوردي أنه ذكر في أدب القاضي ٣٤٨/١ ثلاثة أوجه تصلح لإيضاح قول الإمام - رضي الله عنه - وهي:

١ - أنه لا توجد سنة إلا ولها في كتاب الله تعالى أصل كانت السنة فيه بياناً لمجمله فإذا ورد الكتاب بنسخها. كان نسخاً لما في الكتاب من أصلها فصار ذلك نسخ الكتاب بالكتاب.

٢ - أن الله تعالى يوحي إلى رسوله بما يخصه عن أمته فإذا أراد نسخ ما سنه الرسول ﷺ . أعلمه به حتى يظهر نسخه، ثم يرد الكتاب بنسخه تأكيداً لنسخ رسوله. فصار ذلك نسخ السنة بالسنة.

إن نسخ السنة بالكتاب يكون أمراً من الله تعالى لرسوله بالنسخ فيكون الله تعالى هو الآمر به والرسول هو الناسخ له فصار ذلك نسخ السنة بالكتاب والسنة.

راجع الرسالة للإمام الشافعي ص ١٠٦ - ١٠٨ والمعتمد ٤٢٣/١ والمنخول ٢٩٥ وهامش ٢٩٢ والمستصفى ١٢٤/١ - ١٢٥ والأحكام للآمدي ١٣٦/٣، والمحصول ١٠٧٢/١ وانظر هامش ١٠٧٥ - ١٠٧٩ واللمع للشيرازي ٣٣، والأحكام لابن حزم ٤٨٠/٤ و ٤٨٣ ومختصر ابن الحاجب ١٩٧/٢. وتنقيح الفصول ١٣٦ ونهاية السول ١٥٩/٢ ومعه الإبهاج والتلويح مع التوضيح ٣٤/٢ - ٣٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٧٨/٢ - ٨٠ ومعه حاشية البناني وشرح المنار ٧١٨ وتيسير التحرير ٢٠٢/٣ والمسودة ٢٠٥ ومرآة - الأصول ١٧٩/٢ ومعه حاشية الأزميري ١٨٠ - ١٨١ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٧٨/٢.

(١) «و» ساقط من (آ).

(٢) في الأصل لـ «خصوصه».

(٣) الآيتين ١٤٤ أو ١٤٩ من سورة البقرة.

(٤) في (هـ) زيادة «أخرى».

تلاوتها[1]، ثم انتسخ حكمها بقوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ...﴾.

سلمنا أنه كان ثابتاً بالسنة[2]، لكن: لم لا يجوز أن يقال: «نسخ - أيضاً - بالسنة، ثم وجب - بعد ذلك - التوجه إلى الكعبة، بالكتاب».

فإن نسخ «التوجه الأول»، أعم من إثبات «التوجه الثاني»، والأعم لا يستلزم الأخص.

واحتج الشافعي - رحمه الله - : بأن «السنة» بيان[3] للقرآن، لقوله تعالى: ﴿.... لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِلَ إِلَيْهِمْ﴾[4].

فلو[5] كان «الكتاب»[6] ناسخاً لها: [7]لكان مبيناً لمبينه، وهو محال.

جوابه: أن قوله: ﴿.... لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ﴾، لا يقتضي كون «كل السنة»[8] بياناً. كما أن قول القائل: «دخلت السوق: لأشتري ثوباً»، لا يقتضي انحصار الأغراض: في شرى[9] الثوب»[10].

(٣) المسألة الثالثة:

نسخ «الكتاب» بالسنة المتواترة: جائز، واقع[11].

---

(١) قال الأسنوي «ولك أن تقول: القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه وإلا لم يكن بياناً لمدلوله فيكون توجه النبي ﷺ إلى بيت المقدس مراداً من قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ لكوه بياناً له فيكون ثابتاً بالكتاب نهاية السول ٢/١٥٩ وانظر تنقيح الفصول ١٣٦.

(٢) في (آ) زيادة «و».

(٣) في (آ) «القرآن» وكذا (ر).

(٤) الآية ٤٤ من سورة النحل.

(٥) في (ر) «ولو».

(٦) في (ر) «الكتب».

(٧) لم ترد زيادة (لـ «في» (آ)).

(٨) في (هـ) «الناس» وهو تصحيف.

(٩) في (هـ) «شراً» وكذا (ر).

(١٠) في (ر) «ثوب».

(١١) في (هـ) زيادة «و».

وأنكر الشافعي وقوعه[1].

واحتج المثبتون: بأنه كان الواجب على الزانية: «الحبس في البيوت» بقوله سبحانه: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتوفاهُنَّ الْمَوْتُ﴾[2].

ثم نسخ ذلك: بآية الجلد[3].

/ ثم نسخ «الجلد»: بـ «الرجم» في قصة ماعز[4].

فإن قلت: بل نسخ[5] ذلك بما كان قرآناً، وهو قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا: فارجموهما ألبتة»[6].

قلت: إن ذلك لم يكن قرآناً، بدليل قول عمر - رضي الله عنه -: «لولا أن يقول الناس: إن عمر زاد في كتاب الله شيئاً، لألحقت ذلك بالمصحف»[7].

---

(١) يقول في الرسالة ص ١٠٦: «وأبان الله لهم أنه أينما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هي تبع الكتاب بمثل ما نزل نصاً ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً.

(٢) الآية ١٥ من سورة النساء. الحكمة في حبسهن في البيوت أن المرأة إنما تقع في الزنا عند الخروج والبروز فإذا حبست في البيت لم تقدر على الزنا، وإذا استمرت على هذه الحالة تعودت العفاف والفرار عن الزنا.
تفسير الفخر الرازي ٢٢٣/٩ وانظر تفسير الطبري ١٩٧/٤ وغرائب القرآن للنيسابوري ٢١٦/٤ - ٢١٧ مطبوع بهامش تفسير الطبري وأحكام القرآن لابن العربي ٣٥٧/١.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿الزانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُمَا مائَةَ جَلْدَةٍ﴾ الآية ٢ من سورة النور.

(٤) هو ماعز بن مالك الأسلمي ويقال: إن اسمه: غريب وما عز لقبه. وهو صحابي جليل وقد رجم في عهد النبي ﷺ وقصته مشهورة أنظر الإصابة ٧٠٥/٥ وهامش شفاء الغليل ٢٩ وانظر حديث رجم ماعز في سنن ابن ماجه ٨٥٤/٢ وصحيح الإمام مسلم مطبوع بهامش صحيح البخاري ٢١٤/٧ - ٢١٦ والبخاري ٩/١٠ بشرح القسطلاني والدراية في تخريج أحاديث الهداية ٩٤/٢ - ٩٧.

(٥) لفظ «نسخ» ساقط من (ر).

(٦) أنظر ص ٥١٩

(٧) أخرج الخطيب البغدادي في كتابه - الفقيه والمتفقه ٨١/٣ - عن أبي رجاء العطاردي أنه قال: قال عمر - رضي الله عنه: إياكم أن تخدعوا عن آية الرجم فإن نبيكم ﷺ قد رجم. ورجم أبو بكر ورجمت ولولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في كتاب الله لكتبتها. إني قرأتها في كتاب الله «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما».

ولقائل أن يقول: لما نسخ الله تلاوته، أمر[1] بإخراجه عن المصحف[2] [و[3]] كفى ذلك في صحة قول عمر.

واحتج الشافعي - رحمة الله عليه - بوجهين:

١ - **أحدهما** قوله سبحانه: **﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا: نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾**[4].

والتمسك من وجهين:

أ - **أحدهما**: أنها تدل على أن الآتي بذلك الخير، هو: «الله» و «السنة» لا يأتي بها الله.

ب - **وثانيهما**: أن «المأتي به» خير[5] من «المنسوخ» والسنة لا[6] تكون خيراً من «الكتاب»[7].

٢ - / **والثاني**: أن «السنة» بيان «القرآن»[8]، لقوله سبحانه: ﴿.... **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾[9].

فلو[10] كانت السنة ناسخة للكتاب: لكان «المبين» ناسخاً، وهو محال: لكون الناسخ مضاداً للمنسوخ.

١ - **والجواب عن الأول**[11]: قوله: **﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾**، لا يقتضي أن يكون ذلك الخير هو: «الناسخ»، بل عساه يأتي بعد الناسخ.

---

(١) في (آ) «و» أمر. وفي المحصول ١/١٠٨٠ «وحكم».
(٢) في (ر) «المصاحف».
(٣) الواو غير موجودة في النسخ الأربع وزيادتها ضرورية إما هنا، وإما قبل «أمر».
(٤) الآية ١٠٦ من سورة البقرة.
(٥) في (ر) «خيراً».
(٦) في (آ) «لا يكون».
(٧) في (آ) «الكتب».
(٨) لم ترد زيادة «القرآن» في (هـ).
(٩) الآية ٤٤ من سورة النحل.
(١٠) في (ر) «ولو».
(١١) في (آ) زيادة «أن».

ويدل على هذا الاحتمال: أنه رتب «الإتيان بالخير» على نسخ الآية الأولى، فلو ترتب «نسخ الآية الأولى» على الإتيان بالخير: لزم الدور.

٢ - **والجواب عن الثاني**: أن «كون السنة بياناً للكتاب»، لا ينافي «كونها ناسخة»[١]: لأن «النسخ» تخصيص في الأزمان.

(٤) المسألة الرابعة:

«الإجماع»: لا ينسخ، ولا ينسخ به[٢].

أ - أما «الأول»: فلأن «الإجماع» لا يكون دليلاً في عهد الرسول ﷺ[٣]. [لأنه إن لم يكن معهم: فلا إجماع، وإن كان[٤]: فالعبرة بقوله ﷺ[٥]].

وإذا ثبت ذلك، فلو انتسخ بعد وفاته - عليه السلام - فإما أن ينسخ[٦] بكتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس.

١، ٢ - **والأول والثاني محالان**: لأن «النصين»[٧] إن كانا موجودين عند عقد الإجماع، كان ذلك إجماعاً على خلاف النص: فكان خطأ.

وإن لم يكونا موجودين: امتنع وجودهما بعد ذلك.

٣ - **والثالث**: أيضاً - باطل: لأن «الإجماع الثاني» إن لم يكن عن دليل: كان خطأ. [و[٨]] هذا محال.

---

(١) في (ر) «ناسخاً».

(٢) جوز عيسى بن أبان وبعض المعتزلة أن يكون الإجماع ناسخاً، وذهب فريق من العلماء إلى أنه يجوز نسخه. راجع الأحكام للآمدي ٣/١٤٥ - ١٤٦، والمحصول ١/١٠٨٩ ومختصر ابن الحاجب ٢/١٩٨ - ١٩٩ ونهاية السول ٢/١٦٣ ومعه الإبهاج.

(٣) راجع خلاف العلماء في أن الإجماع هل ينعقد في زمن النبي ﷺ أولا؟ في المعتمد ١/٤٣٢ والإبهاج ٢/١٦٣ وتنقيح الفصول ١٣٧.

(٤) في (آ) زيادة «معهم».

(٥) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) ولا (ر).

(٦) في (ر) «ينتسخ».

(٧) في (ر) «النظيرين».

(٨) لم ترد زيادة «و» في النسخ الأربع. وزيادتها أولى.

وإن كان عن دليل، فـ «دليله» إن كان موجوداً عند عقد «الإجماع الأول»/ كان ذلك خطأ، وإن لم يكن كان الثاني خطأ. وهو محال.

٤ ـ **والرابع** ـ أيضاً ـ باطل: لأن «القياس» لا ينعقد على خلاف «الإجماع».

لا يقال: ينتقض ذلك، بما لو أجمعت الأمة على قولين. فإنه يجوز الأخذ بأحدهما، بالإجماع[1].

ثم إذا أجمعت على أحدهما بعينه: فإنه تزول الخيرة الثابتة بالإجماع[2]. فكان ذلك نسخاً.

لأنا نقول: شرط العمل بالإجماع الأول: عدم الإجماع الثاني.

فإذا وجد: زال الشرط، فزال الإجماع الأول: لزوال[3] شرطه. فلا يكون ذلك[4] نسخاً.

ب ـ وأما «أنه لا ينسخ به»: فلأن «المنسوخ به»/ إما: نص، أو إجماع، أو قياس[5].

١ ـ **والأول** محال، وإلا: لا[6] نعقد الإجماع على خلاف النص، فكان خطأ.

٢ ـ **والثاني** محال: لأن «الإجماع الثاني» إن بين كون «الأول» خطأ كان[7] الإجماع خطأ، وهو محال.

وإن بين كونه صواباً إلى تلك الغاية، فـ «الإجماع الأول»[8] إن كان مطلقاً: كانت إفادته للحكم مطلقة، فامتنع نسخه.

---

(١) في (ر) «. . . بالإجماع الأول فكان ذلك نسخاً لأنا نقول. . .».
(٢) في (آ) زيادة «الأول».
(٣) في (آ) «لزول» وهو تصحيف.
(٤) لم ترد زيادة «ذلك» في (آ).
(٥) في (ر) «إما نصاً أو إجماعاً أو قياساً».
(٦) لم ترد زيادة «لا» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٧) في الأصل «لكان».
(٨) لم ترد زيادة «الأول» في (هـ).

وإن كان مؤقتاً إلى تلك الغاية: كان انتهاء[1] حكمه[2] عندها، ليس نسخاً[3].

٣ ـ **وأما الثالث**: فلأن شرط صحة القياس: عدم إجماع على خلافه. فمتى وجد إجماع: زال شرط القياس، فيزول: فلا يكون نسخاً[4].

(٥) المسألة الخامسة:

«القياس»: ينسخ، وينسخ به.

أ ـ أما «الأول»، ففي عهد الرسول عليه السلام: فإنه يجوز نسخه بالنص، والإجماع: وفيه إشكال[5]. وبقياس آخر تكون أمارة العلة فيه أجلى.

وأما بعده، فيجوز: متى[6] جعلنا كل مجتهد مصيباً، وإلا: فلا.

ب ـ وأما «كونه ناسخاً»: فظاهر بما[7] تقدم[8].

(٦) المسألة السادسة:

أ ـ اتفقوا على جواز نسخ «الأصل» و «الفحوى»، وجواز نسخ «الأصل» وإن استلزم نسخ «الفحوى».

ب ـ وأما «الفحوى» وحدها[9]، فمنع أبو الحسين من نسخها وحدها[10]. لأنَّها

---

(١) رسم (ر) «انتهى».
(٢) في (هـ) «حكمها» وكذا (ر).
(٣) في (آ) «بنسخ» وكذا (ر) و (هـ).
(٤) في (ر) «ناسخاً».
(٥) من جهة: أن الإجماع في عهد الرسول ﷺ ليس بحجة. وكلام الأرموي ـ هنا ـ يناقض قوله فيما تقدم في ص ٥٣١ «... الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به».
(٦) في (هـ) «بمعنى» وعبارة (ر) «بمعنى أن...».
(٧) في (هـ) «لما».
(٨) أي: في أول المسألة.
(٩) في (ر) «وحده».
(١٠) قال في المعتمد ١/٤٣٧: «فأما نسخ الفحوى مع ثبات الأصل فقد أجازه قاضي القضاة. يعني القاضي عبد الجبار ـ في كتاب «العمد» وقال في شرحه: يجوز ذلك إلا أن يكون فيه نقض الغرض ومنع منه في «الدرس» وهو الصحيح لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل إلا وقد انتقض الغرض. لأنه إذا حرم علينا التأفيف على سبيل الإعظام للأبوين. كان إباحة ضربهما نقضاً للغرض.

لازمة ونفي[1] «اللازم»، مع استبقاء «الملزوم» ـ محال.

جـ ـ وأما «كونها ناسخة»، فجوازه ظاهر[2]: سواء كانت دلالتها[3] لفظية أو عقلية.

(٣) القسم الثالث: فيما ظن أنه ناسخ، وليس كذلك.

[وفيه مسألتان]:

(١) المسألة الأولى:

أ ـ اتفق العلماء على أن زيادة «عبادة» لا يكون نسخاً للعبادات ولا زيادة «صلاة»[4] يكون نسخاً للصلوات.

وإنما جعل أهل العراق[5]: زيادة «صلاة» على الصلوات الخمس نسخاً، لأنها تزيل عن[6] «الوسطى»، كونها وسطى.

ويلزمهم[7]: أن تكون[8] الزيادة على العبادات نسخاً، لأنها تزيل ـ عنها ـ ذلك العدد.

---

(١) في (ر) «وبفا».

(٢) قال ابن السبكي: «وفيه نظر حجاجاً ونقلاً. أما الحجاج فوقوع الاختلاف في أنه هل هو من باب القياس؟ وإذا كان من باب القياس ـ وفي النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف ـ فلا ينفك عن خلاف. وأما النقل فقد قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ما ذكرناه. إذا قال: من أصحابنا من جعله بالقياس. فعلى هذا لا يجوز النسخ به. أي بناء على أنه لا يجوز النسخ بالقياس. وذلك هو المختار عن الشيخ أبي إسحاق وكذلك القاضي كما نص عليه في مختصر التقريب. أنظر الإبهاج ١٦٦/٢ وراجع الجلال المحلى ٨٢/٢. هذا بالنسبة لمفهوم الموافقة أما مفهوم المخالفة فيجوز نسخه مع أصله ونسخه مع بقاء الأصل واختلف في نسخ الأصل وبقائه كما اختلف في جواز النسخ به. راجع الإبهاج ١٦٧/٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٨٣/٢ ـ ٨٤.

(٣) في (هـ) «دلالته».

(٤) في (هـ) «زيادة لا».

(٥) العراق: هو البلد المشهور وسمي عراقاً لأن اسمها بالفارسية إيران شهر أي البلد الخراب فعربتها العرب وقالوا: عراق، وقيل سمي عراقاً لاستواء أرضه وخلوها من جبال تعلو وأودية تنخفض. راجع معجم البلدان ٩٣/٤ والمزهر ٢٨٠/١ ومعجم ما استعجم ٩٢٩/٢ ومراصد الاطلاع ٩٢٦/٢.

(٦) في (ر) «علي».

(٧) في (ر) «ويلزم».

(٨) في (آ) «يكون».

ب ـ أما إذا لم تكن[1] «الزيادة» كذلك، بل كانت: كـ «زيادة ركعة على ركعتين»، مثلاً[2] ـ :

١ ـ فقال الشافعي ـ رحمه الله ـ إنها ليست بنسخ[3].

٢ ـ وقالت الحنفية: إنها نسخ.

٣ ـ وقال قوم: إن كان نص «الأصل»، يفيد نفي «الزيادة» بدليل الخطاب ـ : كانت[4] «الزيادة» نسخاً، وإلا: فلا[5].

٤ ـ وقال القاضي عبد الجبار: إن كانت «الزيادة» تنفي[6] اعتداد «الأصل» وحده: كانت نسخاً، وإلا: فلا.

٥ ـ ولأبي الحسين البصري، أنظار:

أ ـ منها: أن «الزيادة» هل تنفي شيئاً؟.

ولا شك[7] أنها تنفي «نفيها».

ب ـ ومنها: أن ذلك «النفي» هل يسمى «نسخاً»؟.

والحق: أن «النفي» المزال[8]، إن علم بدليل شرعي، وكان المزيل متراخياً عنه ـ : كان نسخاً، وإلا: فلا.

جـ ـ ومنها: أن «المزيل» هل يجوز أن يكون خبر الواحد أو قياساً؟

والحق: أن «المزال» إن كان مقتضى «الاستصحاب»: جاز[9] وإن كان مقتضى «نص قاطع» لم يجز.

---

(١) في (آ) «يكن».

(٢) لم ترد زيادة «مثلاً» في (هـ).

(٣) وبه قال أبو علي وأبو هاشم. انظر المعتمد ١/٤٣٧ والمحصول ١/١٠٩٥.

(٤) في (آ) «كان».

(٥) راجع المعتمد ١/٤٣٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٩٢.

(٦) في (ر) «تبقى».

(٧) في نسخة «إلا أنها» على ما في هامش الأصل.

(٨) في (هـ) «المزيل».

(٩) قال الإمام الرازي: «إلا أن يمنع منه مانع خارجي كما لو قيل: خبر الواحد لا يكون حجة فيما تعم به البلوى، والقياس لا يكون حجة في الحدود والكفارات. إلا أن هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ. المحصول ١/١٠٩٧.

فهذه «الأنظار» هي حظ «الأصول»، ويتفرع[1] عليها أحكام:

١ - **الحكم[2] الأول**: «زيادة» التغريب على الجلد، ليست نسخاً.

لأنها لا تنفي[3] إلا «نفيها»[4]، وهو معلوم بالاستصحاب. ورفع حكم «الاستصحاب» لا يكون نسخاً.

والدليل على[5] «أن ذلك النفي[6] معلوم بالاستصحاب»: أن: «إيجاب الجلد» مشترك[7] بين «إيجاب التغريب» وعدمه. و «المشترك[8] لا يدل على خصوص كل واحد من القسمين.

وأما «إجزاء[9] الجلد»، و «كونه كمال الحد» و «تعلق رد الشهادة به» - فهي أحكام: تتبع نفي الزائد[10][11] المستصحب. فجاز إزالتها بخبر الواحد والقياس: تبعاً لجواز إزالة ذلك النفي[12].

بل[13]: لو كانت هذه الأحكام منصوصة، لم يجز إزالتها بخبر الواحد والقياس.

---

(١) في (آ) «ومفرع».
(٢) لم ترد زيادة «الحكم» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٣) في الأصل «لا ينفي» وكذا في (آ).
(٤) زيد بين سطور الأصل «أي إلا نفي الزيادة» وهي زيادة من الناسخ أو من بعض القراء قصد بها بيان مرجع الضمير في «نفيها».
(٥) في (آ) «ودليل أن ذلك . .» وكذا (ر) (هـ).
(٦) في (آ) «الحكم».
(٧) في (آ) «مشرك» وكذا (هـ).
(٨) في (هـ) «المشرك» وكذا في (آ).
(٩) في (ر) «جزاء».
(١٠) في (آ) الزيادة».
(١١) في (هـ) زيادة «و».
(١٢) لم ترد زيادة «النفي» في (هـ).
(١٣) في النسخ الأربع «بلى».

٢ ـ **الحكم الثاني**: إثبات «التخيير» بعد شرع الحكم[١]، لا يكون نسخاً.

لأن عدم قيام غير[٢] المشروع مقامه، معلوم بالأصل. و «التخيير» رافع له فقط: فلا يكون نسخاً.

بل[٣] لو نص على «عدم قيام غيره[٤] مقامه»، كان «التخيير» نسخاً. ولا[٥] يجوز إثباته بخبر الواحد والقياس.

٣ ـ **الحكم الثالث**: زيادة ركعة على ركعتين: قبل «التشهد»[٦] نسخ.

لاستعقابهما للتشهد، وهو معلوم بطريق شرعي، فتكون[٧] إزالته نسخاً: فلا يقبل فيه[٨] خبر الواحد والقياس.

وليس نسخاً للركعتين: لأن «الأفعال» لا تنسخ.

ولا لوجوبهما: لبقائه[٩].

ولا لإجزائهما: لأنه متقرر/ مع الركعة الثالثة.

ولا لعدم الثالثة: لأنه معلوم بالأصل.

فلا يمتنع أن يقبل فيه القياس وخبر الواحد، من هذا الوجه[١٠] فقط.

بل: لو نص على «عدم الثالثة»: عند شرعهما، لكان رفع ذلك العدم ـ أيضاً ـ نسخاً[١١]: لا يقبل فيه خبر الواحد والقياس.

---

(١) في (آ) «حكم» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (آ) «غيره» وبين السطور زيادة «غير المشروع» ولعلها تفسير للضمير في قوله «غيره».

(٣) في (ص) «بلى» وكذا (ر) و (هـ).

(٤) في نسخة «غير المشروع» على ما في هامش الأصل.

(٥) في (آ) «فلا».

(٦) قال الإمام الرازي: وأما إذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل فإنه يكون نسخاً لوجوب التحلل بالتسليم أو يكون ناسخاً لكونه ندباً وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز أن يقبل فيه خبر الواحد ولا القياس. المحصول ١/١١٠٢ ـ ١١٠٣.

(٧) في (آ) «فيكون».

(٨) لفظ «فيه» ساقط من (ر).

(٩) لم ترد زيادة «لبقائه في (آ).

(١٠) في (آ) «الوجوه».

(١١) في (آ) «نسخ» والصواب نصبه لأنه خبر كان. إلا على لغة ربيعة التي ترسم المرفوع والمنصوب بصورة واحدة.

(٢) المسألة الثانية[١]:

أ ـ نسخ «عبادة»: لا[٢] تتوقف عليها أخرى، لا يكون نسخاً لتلك[٣]: بالإجماع.

ب ـ وأما إذا توقفت عليها أخرى، فنسخها ـ أيضاً ـ لا يكون نسخاً لتلك[٤] الأخرى: عند الكرخي.

وهو المختار: سواء كانت شرطاً لها، أو[٥] جزءاً منها.

وقال القاضي عبد الجبار: إن كانت «جزءاً»: اقتضى نسخها نسخ الأخرى، وإن كانت «شرطاً»: فلا.

لنا: أن «النص» موجب «العبادتين»[٦]، فخروج إحداهما عن الدلالة: لا يقتضي خروج الأخرى، كالتخصيص.

واحتج القاضي: بأن نسخ ركعة من الركعتين[٧]: نسخ لتأخير التشهد[٨] ولنفي الإجزاء بدون الركعتين، والإجزاء عند الإتيان بالركعتين.

وجوابه[٩]: أن هذه أحكام[١٠] مغايرة للركعة الباقية، فيكون نسخها[١١] غير نسخها.

وأما نسخ «الشرط: فليس نسخاً لـ «المشروط»، لأنهما عبادتان متفاصلتان.

---

(١) في (هـ) «الثالثة».
(٢) في (آ) «لا يتوقف».
(٣) في (ص) «لذلك».
(٤) في (ر) «بتلك».
(٥) في (آ) «و. . .».
(٦) في (آ) «للعبادتين» وكذا في (هـ).
(٧) في (ر) «ركعتين».
(٨) في (ر) «تشهد».
(٩) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(١٠) في (آ) «الأحكام» وكذا في (هـ).
(١١) في (ر) «نسخاً».

بل: هو نسخ لـ «نفي إجزاء[1] إحداهما دون الأخرى».
فإن سمي: «نسخاً»، بهذا التأويل[2] ـ : فهو حق، وإلا: فلا.

(٤) **القسم الرابع**[3]: في[4] «الطريق»: المعرف للنسخ.
هذا يعرف إما: باللفظ، كقوله: «هذا منسوخ»، أو «... منسوخ بكذا».

أو: بالمعنى، بأن يأتي إما[5] بنقيض[6] الحكم أو ضده[7]، مع العلم بالتاريخ.

و «التاريخ» يعلم تارة: باللفظ، وأخرى: بالمعنى.
مثل أن يقال: «إن الأول في سنة كذا، والآخر في سنة كذا».
أو يقال: «أن الأول قبل الهجرة، والثاني بعدها».
أو: يروى الأول متقدم الصحبة مع انقطاعها، والآخر متأخر الصحبة.
أما لو دامت صحبة الأول: لم[8] يعلم التاريخ.
ويتفرع على هذا، مسألتان:

(١) **إحداهما**:
أ ـ قال القاضي عبد الجبار: إذا قال الراوي: «هذا الخبر قبل الآخر» سمع وإن تضمن النسخ. ولم يقبل قول الراوي في النسخ.

كما تقبل الشهادة على «الإحصان»: المتضمن لوجوب الرجم، وإن لم تقبل الشهادة على «الرجم».

ب ـ وقال أبو الحسين: هذا يقتضي جواز قبول قول الراوي ولا يقتضي وقوعه[9].

---

(١) غير واضحة في (هـ) نتيجة تثني في الورق.
(٢) عبارة (آ) «فإن سمي بهذا التأويل نسخاً».
(٣) في النسخ الأربع «الثالث» وهو خطأ لأن القسم الثالث تقدم أنظر ص ٥٣٦.
(٤) لفظ «في» ساقط من (ر).
(٥) لم ترد زيادة «أما» في (آ).
(٦) مثال النقيض قوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾ فإنه نسخ لثبات الواحد للعشرة لأن التخفيف نفي للثقل المذكور. راجع المحصول ١١٠٨/١.
(٧) مثال الضد: التحويل من قبلة إلى أخرى. لأن التوجه إلى الكعبة ضد التوجه إلى بيت المقدس ـ أنظر المرجع السابق.
(٨) في النسخ الأربع «لم» بدون الفاء، وقرنها بالفاء واجب لأنه جواب «أما».

ب ـ والثانية:

إذا قال الصحابي[1]: «هذا الخبر قد نسخ»، لم يقبل قوله. لجواز أن[2] قوله ذلك عن اجتهاد.

[وقال الكرخي: إن قال: «هذا منسوخ بكذا»[3]، لم يقبل. لجواز قوله[4] ذلك[5] عن اجتهاد[6]][7].

أما إذا قال: «هذا منسوخ» قبل. لأنه لا يقول ذلك إلا عن تيقن.

جوابه: لا نسلم أنه «لا يقول ذلك إلا عن تيقن»، بل: قد يقوله[8] عن الاجتهاد. والله أعلم بالصواب.

---

(١) يقول في المعتمد ١/٤٥١: «.. ولقائل أن يقول: ليس كل شيء لم يمتنع فهو ثابت لا محالة بل يحتاج ثبوته إلى دليل زائد على كونه غير ممتنع».

(٢) لم ترد زيادة «أن» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٣) في (آ) «بهذا».

(٤) في (آ) «القول».

(٥) لم ترد زيادة «ذلك» في (آ).

(٦) في (آ) «الاجتهاد».

(٧) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(٨) في (هـ) «يقول ذلك».

الكلام في الاجماع[1]

وهو مرتب على سبعة أقسام:

١ ـ **القسم الأول**: في أصل الإجماع.

وفيه مسائل:

(١) المسألة الأولى:

أ ـ لفظ[2] «الإجماع»[3][4] ـ في اللغة ـ لمعنيين:

١ ـ **أحدهما**[5]: العزم[6].

٢ ـ **وثانيهما**: أن يصير ذا جمع. كما يقال: «ألبن»، أي: صار ذا لبن.

وفي الاصطلاح، هو: «اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد[7] ﷺ على حكم من الأحكام».

---

(١) في (ر) «كتاب الإجماع».

(٢) في (آ) «لفظة».

(٣) لم ترد زيادة «لفظ الإجماع» في (هـ).

(٤) في (هـ) زيادة «هو».

(٥) في (ر) إحداهما.

(٦) ومنه يقال: أجمع فلان على كذا: إذا عزم عليه. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ**﴾ أي أعزموا. وبقوله ﷺ «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» أي: يعزم. وعلى هذا فيصبح إطلاق اسم الإجماع على عزم الواحد. راجع الأحكام للآمدي ١/١٧٩ ومختصر ابن الحاجب ٢/٢٩، وإيصال السلك ص ١٧ ومرآة الأصول ٢/٢٥٢ ومعها حاشية الإزميري والمصباح ١/١٧١.

(٧) هذا القيد يفيد أن إجماع الأمم السالفة ليس بحجة، وأن الإجماع من خصائص هذه الأمة. والمسألة خلافية: يقول الآمدي: «وأما أن الإجماع في الأديان السالفة ـ كان حجة أم لا، فقد اختلف فيه الأصوليون. والحق في ذلك أن إثبات ذلك أو نفيه مع الاستغناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل فالحكم بنفيه أو إثباته متعذر. الأحكام ١/٢٥٦ وانظر تنقيح الفصول ١٤١ والمستصفى ١/١٧٣ ونهاية السول ٣/٨٥١ والإبهاج ٢/٢٣٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٨٤ والمسودة ٣٢٠.

١ ـ أما «الاتفاق»، فإنا عنينا به: «الاتحاد في الاعتقاد» إما: بنفسه، أو بدليله الذي هو: القول أو الفعل.

٢ ـ وعنينا بـ «أهل الحل والعقد»: المجتهدين في الأحكام الشرعية.

٣ ـ وعممنا[١] بقولنا: «على حكم من الأحكام» ـ: الشرعية[٢] والعقلية[٣]، واللغوية[٤].

(٢) المسألة الثانية:

أ ـ من الناس[٥]: من أحال[٦] وجوده، وشبهه: باجتماع الناس في ساعة واحدة، على مأكول واحد.

وهو باطل: لأن الدواعي في[٧] «المواكيل»[٨] مختلفة قطعاً، بخلاف «الأحكام»: إذ[٩] أمكن أن يكون فيها دلالة أو أمارة[١٠] جامعة.

---

(١) في (ر) زيادة «على» ولا معنى لها.

(٢) كحل البيع. نهاية السول ٣/٨٥١.

(٣) كحدوث العالم ـ المرجع السابق.

(٤) ككون الفاء للتعقيب. المرجع المذكور وبهذا تعلم أن المصنف يرى أن الإجماع يجري في العقليات كما يجري في الشرعيات. وما ذهب إليه هو رأي الجمهور منهم الجم الكثير من الحنفية غير أنهم استثنوا من ذلك العقليات التي يتوقف عليها الإجماع فراراً من الدور اللازم للقول بإجراء الإجماع فيها. انظر تنقيح الفصول ١٤١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٩٤ والإبهاج ٢/٢٣٠ وسلم الوصول ٣/٨٥٢ والمسودة ٣١٧ ومسلم الثبوت ٢/٢٤٦.

(٥) هم بعض النظامية والشيعة. ونسبه غير واحد إلى النظام. قال السبكي: إنما هو قول بعض أصحابه. وأما رأي النظام نفسه فهو أنه متصور لكن لا حجة فيه. راجع مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢/٢١١ وانظر المنخول ص ٣٠٣، ٣٠٦ ـ ٣٠٨ ومختصر ابن الحاجب ٢/٢٨ ومسلم الوصول ٣/٨٥٦.

(٦) في (ر) زيادة «منع الجواز» ولا معنى لها.

(٧) في (هـ) «إلى».

(٨) المواكيل: جمع ماكول: وهو ما يؤكل. والمعروف جمع مأكول على مأكولات. وانظر المصباح ١/٣١.

(٩) في (ر) «إذا».

(١٠) في (آ) «وأمارة» وكذا (ر).

فصار ذلك: كتصديق الجمع العظيم، لمحمد ﷺ .

ب - ومن الناس: من جوزه، لكن قال: إنه لا سبيل إلى معرفته[1]. لأنه لا يعرف بالوجدان.

ولا بالنظر: فإنه لا مجال له في «وجود» الجزئيات الممكنة و «عدمها».

ولا بالحس والخبر: فإنه لا يمكن الإحساس بكل عالم في الدنيا، ولا الإخبار عنه.

ولو أمكن ذلك: /لتعذر الوقوف على مذاهبهم[2].

ولو فرضنا[3] إنساناً طاف على العلماء في الدنيا: مستكشفاً عنهم مذاهبهم لما حصل له العلم بإجماعهم: لجواز رجوع أحدهم عن فتواه، قبل فتوى الآخر.

بل: لو فرضنا سلطاناً جمع[4] علماء العالم، فرفعوا أصواتهم: «أنا أفتينا بكذا» - : لما حصل العلم بالإجماع، لجواز أن يكون فيهم «مخالف». خاف[5] الجمع أو الملك، أو خفي صوته بالخلاف: من[6] ضجيج الخلائق.

[7] ولا أعلى من هذا المقام، مع أنه لا يفيد العلم بالإجماع: للاحتمالات التي ذكرناها.

فإن[8] قلت: هذا باطل، بصور:

١ - **إحداها**: أنا نعلم اتفاق المسلمين على نبوة محمد ﷺ ووجوب الصلوات الخمس، واتفاق الشافعية على فساد النكاح بلا ولي، واتفاق الحنفية على صحته. مع أنا لم نستخبر كل واحد من الناس[9].

---

(١) للشيخ بخيت تحقيق نفيس لهذه المسألة. فانظر سلم الوصول ٣/٨٥٩.
(٢) في (هـ) «مذاهبه» وكذا (ر).
(٣) في (آ) زيادة «آن».
(٤) في (هـ) زيادة «بين».
(٥) في (هـ) «خالف» ويبدو أنها كذلك في (آ) وإن كانت غير واضحة.
(٦) يوجد بالأصل فوق كلمة «من» «مع خ».
(٧) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(٨) في (ر) «وأن».
(٩) في (آ) و (ر) «أناس الدنيا». وفي (هـ) «ناس الدنيا».

٢ ـ **وثانيها**: أنا نعلم بالضرورة: أن أكثر بلاد الروم والإفرنج[١] كفار مع عدم الطواف عليهم[٢].

٣ ـ **وثالثها**: أن السلطان العظيم يمكنه أن يجمع علماء العالم، ويراجعهم في حكم المسألة.

قلت: المسلمون هم المتفقون[٣] على نبوة محمد ﷺ.

١ ـ فقولك: «نعلم اتفاقهم على نبوة محمد ﷺ» كقولك: «نعلم اتفاق المتفقين على نبوة محمد ﷺ».

٢ ـ وكذلك القول في بقية الأمثلة. وأمّا «علمنا بأن غالب ناس[٤] الروم والإفرنج[٥] كفار» فذلك معلوم بالتواتر.

على أن فرقاً بين «الأغلب»، وبين «الكل».

٣ ـ وقولك[٦]: «إن السلطان العظيم يمكنه جمع علماء العالم».

قلت: إن مثل هذا السلطان ـ المستولي على[٧] بتاع المعمورة ـ لم[٨] يوجد إلى الآن.

ولو وجد: فكيف السبيل إلى أن [لا[٩]] يتفلت منهم[١٠] واحد؟.

وأيضاً: فلو جمع «الكل»: لما علم اتفاقهم، لما مر: من الاحتمالات.

والإنصاف: أنه[١١] لا يمكن معرفة «الإجماع»، إلا في عهد الصحابة: حيث كان المسلمون قليلين، [تمكن مراجعتهم[١٢]].

---

(١) في (آ) «الفرنج».
(٢) في (ر) «عليه».
(٣) في (آ) «متفقون».
(٤) يوجد في نسخة «هولندا» خلل في التصوير فبعد أن تنتهي ص أ من اللوحة ٧٩ تجد ص (ب) في اللوحة ١٤٩.
(٥) في (آ) «الفرنج».
(٦) في النسخ الأربع «وقوله».
(٧) في (آ) «البقاع» وكذا (هـ).
(٨) في (ر) «لن».
(٩) ساقطة من (ص).
(١٠) في (ر) «منه».
(١١) كلمة «أنه» مطموسة في (هـ).
(١٢) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

أما بعد ذلك: فلا، والله أعلم.

(٣) المسألة الثالثة:

«إجماع» أمة محمد ﷺ حجة[١].

خلافاً للنظام[٢]، / والشيعة، والخوارج.

لنا وجوه:

١ ـ **أولها**: أن متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة، فيجب اتباع سبيل المؤمنين.

أ ـ **أما الأول**، فلقوله سبحانه: **﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى، وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ـ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى، وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ، وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾**[٣].

ووجه الاستدلال: أنه ـ سبحانه ـ جمع بين «مشاقة[٤] الرسول» و «متابعة غير سبيل للمؤمنين»: في التهديد، ولا يقع[٥] ذلك إلا على[٦] تقدير التحريم.

ب ـ **وأما الثاني**: فلأنه لما حرم اتباع غير سبيل المؤمنين، وجب اتباع سبيل المؤمنين: لأنه لا خروج من القسمين.

فإن قيل: لا نسلم أن «متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة» بل هي محرمة: لدى شقاق الرسول.

---

(١) جاء في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢/٢١٣ «الإجماع حجة قطعاً ويفيد العلم الجازم عند الجميع من أهل القبلة ولا يعتمد بشرذمة من الحمقى الخوارج والشيعة. لأنهم حادثون بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية. ويقول ابن السبكي في الإبهاج ٢/٢٤٠: «والذي يظهر لي وهو معتمدي فيما بيني وبين الله أن الظنون الناشئة عن الإمارات المزدحمة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وإن على الإجماع آيات كثيرة من الكتاب، وأحاديث عديدة من السنة، وأمارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجمع على خطأ وحصل القطع به من المجموع لا من واحد بعينه. وانظر سلم الوصول ٣/٨٦١.

(٢) النقل عن النظام ـ في هذا الموضوع ـ مضطرب جداً، سواء بالنظر إلى إمكان الإجماع أو إلى حجيته. وانظر المستصفى ١/١٧٣ ونهاية السول ٣/٨٦١ ومعه سلم الوصول وأصول السرخس ١/٢٩٥.

(٣) الآية ١١٥ من سورة النساء.

(٤) في (آ) «مشاقة» وكذا (ر).

(٥) كلمة «يقع» مطموسة في الأصل وغير موجودة في (آ) ولا في (هـ).

(٦) في (هـ) زيادة «إلا» وهو تصحيف.

لا يقال: لو كانت محرمة لدى[1] شقاق الرسول، لكانت متابعة سبيل المؤمنين واجبة: إذ ذاك. لأنه[2] لا خروج من القسمين.

ولا سبيل إلى إيجابها: لأن «مشاقة الرسول» هي[3]: «الكفر» والكفر [هو: تكذيب[4]] الرسول عليه السلام. والعمل بالإجماع - مع تكذيب الرسول - محال.

فإذن: متابعة غير سبيل المؤمنين، محرمة مطلقاً.

لأنا نقول: لا نسلم أنه إذا كانت متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة لدى[5] الشقاق، كانت متابعة سبيل المؤمنين واجبة.

/ لأن بين القسمين واسطة، وهي: عدم الإتباع.

سلمناه، لكن: لم لا[6] يجوز إيجاب اتباع[7] سبيل المؤمنين حينئذ؟.

قوله: «المشاقة هي[8]: الكفر».

قلنا: لا نسلم، بل هي: «المعصية». لأنها مأخوذة من كون أحد الشخصين في شق، وكون الآخر في شق. وذلك مما يكفي فيه المعصية.

سلمناه، لكن: لم قلتم: «إن الكفر ينافي العمل بالإجماع»؟.

وظاهر: أنه لا ينافي. لأن «الكفر» قد يحصل بشدِّ الزنار[9]، وليس الغيار[10]، وإلقاء «المصحف» في القاذورات. مع الإصرار بكون محمدﷺ نبياً. والكفر - على هذا الوجه - لا ينافي العمل بالإجماع.

---

(١) في (آ) «لذي».

(٢) في (آ) و (ر) «إذ» وكذا (هـ) «على ما يبدو وإن كانت غير واضحة.

(٣) كلمة «هي» مطموسة في (هـ).

(٤) ما بين القوسين مطموس في (هـ).

(٥) في (آ) «لذي».

(٦) «لا» مطموسة في (آ).

(٧) لفظ «أتباع» ساقط من (ر).

(٨) لم ترد زيادة «هي» في (آ).

(٩) في المصباح ٣٩٣/١ «الزنار للنصارى وزان تفاح والجمع زنانير. وتزنر النصراني شد الزنار على وسطه، وزنرته - بالتشديد - ألبسته الزنار.

(١٠) في المصباح ٧٠٤/٢: «وغيرت الشيء تغييراً أزلته عما كان عليه فتغير هو والغيار لون معروف من ذلك.

سلمناه، لكن: لم قلتم: «إن التكليف بالمحال محال»؟.

بل: الله كلف أبا لهب/[1] بالإيمان، مع استحالة الإيمان منه، لإخباره عنه: [2] بأنه لا يؤمن.

وكذلك سائر الكفار: مكلفون بالإيمان، مع امتناع الإيمان منهم. لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[3].

سلمنا أن تحريم متابعة غير سبيل المؤمنين، ليست مشروطة بمشاقة الرسول. ولكن: لم قلتم: «إنها مطلقة»؟.

بل: هي مشروطة بشرط «تبين[4] الهدى». لأن ذلك مشروط[5] في تحريم مشاقة الرسول، والشرط في المعطوف عليه: شرط في المعطوف. و «الألف واللام» - في «الهدى» - : للعموم.

فيكون دالاً على تحريم الإجماع: عند تبيين دليل الإجماع.
فيكون «الإجماع» عديم الفائدة.
سلمنا أنه تحريم لاتباع غير سبيل المؤمنين، مطلقاً.
لكنه: تحريم لاتباع «كل غير سبيل المؤمنين»، أو «بعضه»؟.
والأول[6] ممنوع، ولا يمكن دعواه: لعدم حرمة «الكل».
وبتقدير التسليم، فهو غير محصل للغرض: لجواز تحريم اتباع الكل، وجواز اتباع البعض.

والثاني مسلم: فإن عندنا يحرم اتباع بعض ما غاير البعض أو الكل، واتباع كل

---

(١) في (هـ) «الإيمان» بدون الياء.
(٢) في (آ) «أنه» وكذا (ر) و (هـ).
(٣) الآية ٦ من سورة البقرة.
(٤) في الأصل «تبيين» وما أثبتناه هو كذلك في (آ) و (هـ).
(٥) في (آ) «شرط» وكذا (ر) و (هـ). وهامش (ص).
(٦) لم ترد زيادة «و» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

ما غاير البعض. /وهو: الذي صار به[1] «المؤمنون»: مؤمنين. وهذا التأويل متعين[2].

لأنا إذا قلنا: «لا نتبع غير سبيل الصالحين»، فهم منه «السبيل»: الـذي صاروا به[3] غير صالحين، لا «كل السبل»[4].

سلمنا أنه حرم اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً، لكن: لم يلزم منه تحريم مخالفة الإجماع. وإنما يلزم ذلك: أن لو كان «السبيل» هو «الإجماع».

فلم قلتم ذلك؟. بل هو: «دليل الإجماع».

فليس[5] ذلك «التأويل»، بأولى من هذا[6].

بل: هذا أولى، لأن سلوك مقدمات الدليل، يشبه[7] قطع حدود السبيل.

سلمنا أن اتباع غير سبيل المؤمنين محرم، لكن: لم يلزم منه وجوب اتباع سبيل المؤمنين؟. وإنما يلزم ذلك: أن[8] لو لم يكن بين القسمين واسطة، وهي بينة. وهي: عدم الاتباع رأساً.

سلمنا أن الآية تدل[9] على وجوب اتباع سبيل المؤمنين، لكن: في كل/الأمور، أو في[10] بعضها؟.

الأول ممنوع. ولا يمكن دعواه، لوجوه:

١ - **أحدها**: إن المؤمنين لو اتفقوا على فعل شيء من المباحات: لوجب الإتيان به، وهو محال.

---

(١) في (هـ) «. . . به صار» وكذا في (آ).
(٢) هنا طمس في (هـ) لم أتمكن معه من قراءة ما بعد «وهذا».
(٣) في (آ) «. . . به صاروا. . . » وكذا (هـ) إلا أن بها طمساً بعد «به».
(٤) في (هـ) «السبيل». وكذا (ر).
(٥) في (هـ) «وليس» وفي (ر) «. . . ليس».
(٦) في (هـ) زيادة «التأويل».
(٧) في الأصل «تشبه» وكذا (ر).
(٨) لم ترد زيادة «أن» في أ وكذا (ر) و (هـ).
(٩) في (آ) «يدل».
(١٠) لم ترد زيادة «في» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

٢ ـ **وثانيها**: أن أهل الإجماع إذا كانوا متوقفين: جاز لكل أحد أن يحكم بمقتضى اجتهاده، بالإجماع.

ثم: إذا اتفقوا على قول: وجب المصير إليه، قضية لكون «الإجماع» حجة مطلقاً.

فيلزم الجمع بين النقيضين.

٣ ـ **وثالثها**: أن اعتقاد[1] الإجماع ـ لا عن دليل ـ خطأ. وإذا كان ذلك[2] عن دليل: وجب إثبات ذلك الحكم بذلك ـ الدليل، لكونه سبيل المؤمنين.

فيكون إثباته لا به اتباعاً لغير سبيل المؤمنين، فيجب[3] حرمته. [وهو محال[4]].

سلمنا أن الآية تدل على وجوب اتباع[5] سبيل المؤمنين مطلقاً. ولكن: سبيل كل المؤمنين، أو بعضهم؟ (م ع)[6].

ولكن: «كل المؤمنين» هم: الذين يوجدون إلى يوم القيامة.

فـ «إجماع أهل العصر» لا يكون[7] لكل المؤمنين: فلا يكون حجة.

فإن قلت: «المؤمنون» هم: المصدقون، وهم: الموجودون دون من لم يوجد.

قلت: إذا وجد أهل العصر الثاني، خرج أهل العصر الأول عن أن يكونوا كل المؤمنين: / فلا يكون إجماعهم حجة على العصر الثاني.

سلمنا أن «أهل العصر» هم: «المؤمنون»[8]، لكن الآية نزلت في عهد[9] رسول الله ﷺ.

---

(١) في (آ) «انعقاد» وكذا (ر) و (هـ) وهو الصواب.

(٢) لم ترد زيادة «ذلك» في (هـ) وكذا (آ) و (هـ).

(٣) في (ر) «فتحب».

(٤) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) وفيها زيادة: «والثاني مسلم فإن عندنا يجب اتباع بعض سبيل المؤمنين وهو الإيمان بالله وملائكته ورسله».

(٥) وردت في (هـ) و (آ).

(٦) هذا الرمز غير موجود في (ر).

(٧) في (هـ) زيادة «السبيل».

(٨) في (آ) «هم كل المؤمنين» وكذا (هـ) و (ر).

(٩) مطموسة في (هـ).

فيدل[1] على أن إجماع مؤمني ذلك العصر حجة.

لكن: إنما ينتفع بـ «الإجماع»: بعد وفاة الرسول عليه السلام.

فلا بد من بيان[2] بقائهم بعده، واتفاقهم على حكم - ليكون ذلك الإجماع حجة.

لكن إثبات ذلك متعذر: فإن منهم من مات قبل انطواء[3] عهد النبوة.

سلمنا دلالة الآية على أن إجماع مؤمني كل عصر، حجة. لكن: كل المؤمنين، أو بعضهم؟.

والأول لا سبيل إليه، وإلا: [4]اعتبر فيه العوام والنساء والصبيان[5].

/ والثاني مسلم، فإن عندنا: «قول بعض المؤمنين حجة»، وهو: «الإمام المعصوم».

سلمنا أن المراد: «كل المؤمنين»، لكن اتباع كل مؤمني كل[6] الأعصار متعذر، لأن «الإيمان»: إما التصديق القلبي، أو الأعمال[7] التي يستحق عليها الثواب.

و «الإيمان» - على التفسيرين - خفي: فاتباع «كل[8] المؤمنين» - إذن - متعذر.

سلمنا أن الآية دالة على وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقاً، لكن: دلال قطعية، أو ظنية؟.

الأول ممنوع، لما تبين[9]: أن «الدلائل اللفظية[10]» ليست يقينية.

---

(١) في (آ) «فتدل».

(٢) لفظ «بيان» ساقط من (ر).

(٣) في (ر) «انقضاء».

(٤) في (هـ) «لاعتبر» وكذا في (آ).

(٥) في (ر) «والصبيان والنساء».

(٦) لم ترد زيادة «كل» في (آ).

(٧) في (ر) «الأفعال» وبالهامش «الأعمال» وعليها علامة غير واضحة في أنها للتصحيح أو الإشارة إلى نسخة أخرى.

(٨) في (آ) «سبيل».

(٩) في (آ) «بينا» وانظر ص ١٨٨.

(١٠) في (آ) «النقلية» وكذا (ر).

والثاني مسلم، لكن «المسألة»: أصولية قطعية، فلا يجوز[1] التمسك[2] فيها بالظنيات.

لا يقال: «الإجماع دلالة ظنية».

لأنا نقول: ذلك باطل بالإجماع. لأن منهم: من نفى كونه دليلاً، ومنهم: من أثبته دليلاً قطعياً. فـ «كونه ظنياً» خلاف الإجماع.

والعجب من الفقهاء: أنهم يثبتون «الإجماع» بآية[3]: لا يكفر ولا يفسق مخالفها المؤول[4]، ويكفرون مخالف الإجماع. وهو سهو وغفلة[5].

سلمناه، لكنه معارض بما يدل على أن «الإجماع ليس[6] بحجة»: من حيث الكتاب، والسنة، والمعقول.

١ ـ أما «الكتاب»: فكل ما فيه نهي لكل الأمة عن القول الباطل، والفعل الباطل. نحو قوله سبحانه: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[8].

/ ووجه التمسك به[9]: أنه لولا تصور ذلك: لما نهي عنه[10]

---

(١) في (آ) «فلا نجوز إثباتها».

(٢) في (آ) «فالتمسك».

(٣) في (آ) «بآيات». وكذا في (هـ) و (ر).

(٤) في (آ) «بالتأويل».

(٥) في (هـ) «متهافت».

(٦) في (آ) «ليست».

(٧) الآية ١٩٦ من سورة البقرة والآية ٣٣ من سورة الأعراف. قال النيسابوري في تفسيره ١٠٨/٢: «وليدخل في قوله ﴿وأنْ تَقُولُوا على الله ما لا تَعْلَمُونَ﴾. جميع المذاهب الباطلة والعقائد الفاسدة وقول الرجل هذا حلال وهذا حرام بغير علم بل يتناول مقلد الحق لأنه وإن كان مقلداً للحق لكنه قال ما لا يعلم فصار مستحقاً للذم من جهة أنه قادر على تحصيل العلم بالحق ثم إنه قنع بالظن والتخمين. وانظر تفسير الطبري ٤٦/٢.

(٨) الآية ١٨٨ من سورة البقرة والآية ٢٩ من سورة النساء لكن بدون الواو.

(٩) لم ترد زيادة «به» في (هـ) وكذا (آ) و (ر).

(١٠) لم ترد زيادة «عنه» في (هـ).

٢ ـ وأما «السنة»، فقوله عليه السلام: «لا ترجعوا بعدي كفاراً: يضرب بعضكم رقاب بعض»[١].

وهو دليل «جواز اجتماع الأمة[٢] على الخطأ».

٣ ـ وأما «المعقول»، فهو: أن ذلك «الإجماع»: إما عن دليل، أو أمارة، أو لا عن واحد منهما.

والأول باطل، وإلا: نقل[٣] ذلك الدليل القطعي، لتوفر الدواعي على نقله.

والثاني باطل[٤]: لاختلاف حال الناس، في «الأمارات».

والثالث: ظاهر الفساد، وبالإجماع[٥] أيضاً.

فالجواب[٦]:

قوله: «تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين، مشروط بمشاقة الرسول».

قلنا: إنه غير مشروط. أو[٧]: إن كان مشروطاً، لكن «المشروط بالشيء» ليس «عدماً»: عند عدم الشرط.

لأنه: لولا أحدهما: لكانت مخالفة الإجماع صواباً، وليس كذلك/ بالضرورة.

قوله: «تبين[٨] الهدى شرط في التوعد على مشاقة الرسول، فيكون كذلك في اتباع غير سبيل المؤمنين».

---

(١) بهذا اللفظ رواه أحمد في مسنده والشيخان والنسائي وابن ماجه عن جرير. ورواه الشيخان عن ابن عمر بزيادة في أوله وهي: «ويحكم أو ويلكم» أنظر البخاري بشرح القسطلاني ١٠/١٧٨ وبهامشه صحيح مسلم ١/٣٧٨ ـ ٣٧٩، وسنن ابن ماجه ٢/١٣٠٠ والفقيه والمتفقه ٤/١٥٥. ورواه النسائي عن ابن عمر بزيادة هي «ولا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه» على ما في الفتح الكبير ٣/٣٢٠.

(٢) لفظ «الأمة» ساقط من (ر).

(٣) في (آ) «لنقل» وكذا (ر) و (هـ).

(٤) كلمة «باطل» مطموسة في (هـ).

(٥) الواو ساقطة من (آ) وكذا (ر).

(٦) في الأصل «و» «الجواب» وكذا (ر) و (هـ) وفي (آ) «الجواب».

(٧) في (آ) «و» «إن».

(٨) في الأصل «تبيين». وفي (آ) «تبين» وكذا (ر) و (هـ).

قلنا: لا نسلم اقتضاء «العطف» لذلك[1]

سلمناه، لكن «الهدى» - المشروط «تبينه[2]» : في «التوعد» على مشاقة الرسول - هو: «دليل التوحيد»[3]، لا شيء من «دلائل[4] الفروع».

فلا يشترط ذلك: في «التوعد على تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين» قضية للعطف.

قوله: «لم قلتم: بأن[5] الآية تقتضي تحريم كل ما غاير سبيل المؤمنين»؟.

قلنا: لأن هذا «التركيب» يقتضي العموم، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أن القائل إذا قال: «من دخل غير داري ضربته»، فهم منه: «العموم».

٢ - **والثاني** هو: أن «صحة الاستثناء» دليل العموم.

قوله: «تحريم الكل، لا يقتضي تحريم البعض».

قلنا: بلى. ولكن: تحريم «كل واحد»، يقتضي تحريم «البعض».

وهنا كذلك: لأنه السابق إلى الفهم، دون «الكل»: من حيث هو: «الكل»[6].

قوله: «المراد منه: تحريم اتباع[7] غير سبيل المؤمنين، فيما صاروا به غير مؤمنين».

قلنا: ذلك حاصل من «تحريم المشاقة»، فلو انصرف إليه: لزم التكرار، وإنه باطل.

و: على أنه ترك العموم.

---

(١) في (هـ) «كذلك».
(٢) لم ترد زيادة «تبينه» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٣) في (آ) زيادة «والنبوة».
(٤) في (هـ) «الدلائل».
(٥) في (ر) «إن».
(٦) في (هـ) «كل» وكذا (آ).
(٧) في (هـ) «. . . سبيل غير المؤمنين» وكذا (ر).

قوله: «يجعل[1] لفظ «السبيل» مجازاً عن دليل الإجماع.

قلنا: جعله مجازاً عن نفس «الإجماع» أولى، / لأنه السبيل المشترك[2] فيه بين كل المؤمنين. دون «دليل الحكم»: فإن ذلك يختص به بعض المؤمنين.

قوله: «لم يلزم[3] من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين، وجوب[4] اتباع سبيل المؤمنين؟».

[قلنا[5]]: لأن هذا النمط من التركيب، يفيد ذلك.

لأنا إذا قلنا: «لا تتبع غير[6] سبيل الصالحين[7]»، فهم منه. الأمر باتباع سبيلهم. حتى لو نهى عن اتباع سبيلهم أيضاً: عد متناقضاً.

بخلاف ما لو نهي عن اتباع سبيل غيرهم: فإن ذلك لا يقتضي اتباع سبيلهم، لحسن النهي هنا[8] عن كلا[9] الاتباعين.

قوله: «لم قلتم: إن ذلك يوجب اتباع[10] سبيلهم مطلقاً؟».

قلنا: لأنه إذا كان تحريماً[11] لاتباع غير سبيلهم مطلقاً - ولا واسطة بينه - وبين اتباع - سبيلهم مطلقاً - : وجب اتباع[12] سبيلهم في كل الأشياء.

قوله: «لا يجب اتباع سبيلهم في فعل المباحات»[13].

---

(١) في الأصل «تجعل» وكذا (آ) وفي (هـ) «نجعل» وكذا (ر).

(٢) في (آ) «المشرك».

(٣) في (آ) «يجب» وكذا (ر) و (هـ).

(٤) في (ر) «ووجوب».

(٥) لم ترد زيادة «قلنا» في (ص) ولا (ر).

(٦) كلمة «غير» مطموسة في (هـ).

(٧) في (آ) «المؤمنين».

(٨) في (آ) «ها هنا».

(٩) في الأصل «كل».

(١٠) عبارة (آ) «... الاتباع لسبيلهم» وكذا (ر) و (هـ).

(١١) في (آ) «تحريم الاتباع».

(١٢) في (آ) «... الاتباع في كل...».

(١٣) في (ص) و (ر) «الواجبات». وفي (آ) «المباحات» وكذا (هـ) وهو الصواب كما يفيده كلامه السابق.

قلنا: خص[1] عن «النص» تلك الصورة، فيبقى[2] حجة في غيرها.

قوله: «لا يجب اتباعهم في أحد الإجماعين، اللذين أحدهما: التوقف والآخر: الجزم بشيء».

قلنا: لا نسلم، بل[3]: الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني.. فإذا وجد الثاني: زال شرط الإجماع الأول، فزال بزوال الشرط.

قوله: «أهل الإجماع أثبتوا ذلك الحكم بغير[4] الإجماع، فإثباته بالإجماع: اتباع غير سبيلهم».

قلنا: إنهم[5] أثبتوا ذلك الحكم، بدليل آخر. فهناك أمران:

١ - **أحدهما**: إثبات ذلك الحكم.

٢ - **والآخر**: إسناده إلى غير الإجماع.

خصت الآية: في الثاني، فتبقى حجة: في الأول.

قوله: «كل المؤمنين هم: الذين يوجدون إلى يوم[6] القيامة».

قلنا: بل: «مؤمنو العصر»، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أن «المؤمنين»: المصدقون، وهم الموجودون.

قوله: «إنهم لا ينحصرون فيهم، بعد وجود العصر الثاني».

قلنا: إنهم[7] إذا انحصروا فيهم: في «العصر الأول»، وأجمعوا على أن الحكم كذا، في «كل الأعصار» - : ثبت ذلك الحكم في «كل الأعصار»، وإلا: لزم اتباع غير سبيل المؤمنين.

---

(١) في (آ) «لخص».

(٢) في الأصل «فتبقى» وكذا (ر).

(٣) في (هـ) «بلى».

(٤) في (ر) «لغير».

(٥) في (آ) زيادة «لما».

(٦) لفظ «يوم» ساقط من (ر).

(٧) لم ترد زيادة «إنهم» في (آ).

٢ ـ **والثاني**: أن المراد: «اتباع المؤمنين: في العمل به» ولا عمل في القيامة. فامتنع حمله على «الذين سيوجدون» أيضاً.

قوله: «المراد[١]: مؤمنو عصر الرسول».

قلنا: لا نسلم، فإن في قول الرسول ـ عليه السلام ـ يومئذ، كفاية.

قوله: «المراد: كل مؤمني العصر، أو بعضهم؟».

قلنا: كلهم، إلا ما خص[٢] بالدليل: كالأطفال والمجانين.

قوله: «نحمله[٣] على الإمام المعصوم».

قلنا: حمل لفظ «الجمع» على «الواحد»، غير ممكن.

قوله: «المؤمنون هم: المصدقون[٤]، أو المستحقون الثواب[٥]، ولا تمكن[٦] معرفتهم في الباطن»[٧].

قلنا: لا نسلم، بل «المؤمنون» هم: المصدقون باللسان، لأنه أمر باتباعهم: فلا بد من معرفتهم.

والذين تمكن معرفتهم، هم: «المصدقون باللسان».

قوله: «المسألة قطعية، ودلالة النص ظنية».

قلنا: المسألة ـ أيضاً ـ ظنية.

ودعوى / «الإجماع»: في «نفي كونها ظنية»، ممنوعة.

قوله: «تكفرون[٨] مخالف الإجماع أو تفسقونه، وهو تفضيل له على أصله»[٩].

---

(١) في (آ) زيادة «منه».

(٢) في (آ) «ما خصه» وكذا (ر) و (هـ).

(٣) في الأصل «تحمله» وفي (آ) «يحمل».

(٤) في (آ) زيادة «بالقلب».

(٥) في (هـ) «للثواب» وكذا في (آ).

(٦) في (آ) «يمكن».

(٧) لم ترد زيادة «في الباطن» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٨) في (آ) «يكفرون».

(٩) في (ر) «أصلهم».

قلنا: نحن لا نفعل ذلك.

قوله: «الآيات[1] الناهية لكل الأمة[2]، عن[3] القول والعمل الباطلين[4] - دليل إمكان الخطأ على الأمة».

قلنا: لا نسلم أنها ناهية لكل الأمة، بل: لكل واحد من الأمة.

قوله: - عليه السلام - : «لا ترجعوا بعدي كفاراً...».

قلنا: في صحته كلام. ولو صح - أيضاً - : فلعل المراد قوم مخصوصون، لا: «كل الأمة».

قوله: «الإجماع» إما عن دليل، أو أمارة، أو لا عند واحد[5] [منهما].

قلنا: عن «دليل».

قوله: «لو كان كذلك: لنقل، لتوفر الدواعي».

قلنا: وقع الاكتفاء بالإجماع، عن دليله. والله أعلم.

٢ - **المسلك الثاني**، قوله سبحانه: ﴿**وَكَذَلِكَ: جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ**﴾[6].

والاستدلال: أنه - سبحانه - أخبر عن «جعله لهذه[7] الأمة وسطاً»، و «الوسط» هو[8]: «العدل».

وإذا كانت[9] هذه الأمة عدلاً: لم يصدر عنها الخطأ القادح في العدالة، فكان إجماعها صدقاً.

---

(١) في (ر) «الآية».
(٢) في (ر) «أمة».
(٣) في (ص) «من» وكذا (آ) و (ر).
(٤) في (هـ) «الباطل».
(٥) في (هـ) «أولاً عنها».
(٦) الآية ١٤٣ من سورة البقرة، وانظر تفسير الرازي ١٠٨/٤ وغرائب القرآن للنيسابوري ١١/٢ وحاشية الجمل على الجلالين ١١٤/١.
(٧) في (آ) «... جعل هذا».
(٨) لم ترد زيادة «هو» في (هـ).
(٩) في (آ) «كان».

فإن قيل: «الآية» متروكة الظاهر، لأن جعل الأمة عدلاً، يجعل[1] كل واحد كذلك. و «كل واحد» ليس كذلك.

فلا بد من الحمل على «البعض».

وهي[2] - عندنا - محمولة على «الإمام المعصوم».

/ سلمناه، لكن: لا نسلم أن «الوسط»[3]: العدل. فإن «العدالة» تحصل: بفعل الواجبات، واجتناب المحرمات. وذلك فعل العبد.

و «الآية» تدل على أن «الوسط» فعل الله.

فلو كان «الوسط»: العدل، لكان ذلك: «فعل الله، وفعل العبد» وهو محال.

سلمنا أن «الوسط»: العدل. لكن «العدالة» إنما تنثلم بالكبائر دون الصغائر.

فلعل ما أجمعوا عليه، من الصغائر.

سلمنا كونهم عدولاً، لكن: وقت «الشهادة» في قوله: ﴿**لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ**...﴾ - لا: مطلقاً. - وهو: «يوم القيامة».

فلم يلزم: أن يكونوا عدولاً في الدنيا.

سلمنا لزوم عدالتهم مطلقاً، لكن «الخطاب»: مع «الموجودين في عهد[4] النبوة». فيلزم إثبات بقائهم بعد انقراضها، وإجماعهم على شيء - حتى تكون[5] حجة.

فالجواب[6]: أن «الآية» تقتضي «عدالة/الأمة». وهي: إما بعدالة كل واحد، أو بعدالة جمع منها[7]. ولما تعذر الأول: حمل على الثاني.

---

(١) في (ر) «تجعل».

(٢) في الأصل «وهو» وما أثبتناه هو كذلك في (آ) و (هـ).

(٣) في (آ) زيادة «هو».

(٤) في (آ) «في عهده».

(٥) في (آ) «يكون» وكذا (ر).

(٦) في (ص) «والجواب» وكذا (ر) و (هـ) (آ) «الجواب».

(٧) في (آ) «فيها» وكذا (ر).

قوله: «نحملها على الإمام المعصوم».

قلنا: لفظ «الأمة» محمول على «الجمع[1]»، فلا يجوز حمله على «الواحد» إلا مجازاً. وهو خلاف الدليل[2].

قوله: «لم قلتم: إن «الوسط»: العدل؟».

قلنا: للآية[3]، والخبر، والشعر.

١ - أما «الآية»، فقوله سبحانه: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾[4]، أي: أعدلهم.

٢ - و «السنة» قوله - عليه السلام - : «خير الأمور أوسطها»[5]، أي: أعدلها.

٣ - وأما «الشعر»، فقول قائلهم:

* هم وسط يرضى الأنام بحكمهم[6] *

قوله: «المراد منه: العدول عن الكبائر، دون الصغائر.

قلنا: من الناس: من جعل «الذنوب» بأسرها، كبائر.

ومن فصل، فإنه[7] يقول: إنه - سبحانه - خبير بالظواهر والبواطن، وقد شهد بـ «عدالة الأمة»: فثبتت[8] عصمتهم عن الكبائر والصغائر.

---

(١) في (آ) «... الأمة للجمع» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في نسخة الأصل على ما في هامش الأصل.

(٣) في (ر) «الآية».

(٤) الآية ٢٨ من سورة القلم.

(٥) روى الحديث بهذا اللفظ وبلفظ «خير الأمور أوساطها» قال في المقاصد: رواه ابن السمعاني في ذيل تاريخ بغداد لكن بسند فيه مجهول عن علي مرفوعاً. وللديلمي بلا سند عن ابن عباس مرفوعاً: «خير الأعمال أوسطها». في حديث أوله: «دوموا على أداء الفرائض». على ما في كشف الخفاء ٤٦٩/١ - ٤٧٠.

(٦) هذه شطرة بيت تمامه:

.... إذا نزلت إحدى الليالي العظائم

والبيت لزهير. واستدل به الإمام الرازي في تفسيره ١٠٩/٤ - على أن الوسط: هو العدل. وورد في تفسير النيسابوري ١١/٢ معزوا لزهير أيضاً - بلفظ:

هم وسط... إذا نزلت.. بمعظم مستشهداً به على أن وسطاً: معناه: عدول. وكذلك ورد في تفسير الطبري ٥/٢.

(٧) في (آ) «فيقول» بدون ذكر «إنه» وكذا في (هـ).

(٨) في (آ) «فست».

بخلاف «عدول[1] الناس»: فإنه لا سبيل إلى اختبار بواطنهم، فيشترط[2] عدالتهم الظاهرة.

قوله: «هم عدول: وقت الشهادة، وهو: يوم القيامة».

قلنا: لو أراد ذلك، لقال: «سنجعلكم[3] وسطاً».

وأيضاً: فإن «الأمم» - يومئذ - كلهم عدول، فلا فائدة في تخصيص أمة محمد - عليه السلام - بذلك.

قوله: «يتناول الموجودين في عهد النبوة».

/ قلنا: مر الجواب عنه، في «المسلك الأول»[4].

أما «الشيعة»: فإنها سلكت طريقة أخرى، في «كون الإجماع حجة»[5] - فقالوا:

زمان التكليف لا يخلو عن «إمام معصوم»، ومتى كان كذلك: كان «إجماع[6] العلماء» حجة.

أما «الأول»، فبإثبات أمرين:

١ - **أحدهما**: «وجود[7] الإمام».

ويدل عليه: أنه لطف، و «اللطف» واجب: فـ «الإمام» واجب.

أ - أما «أنه لطف»، فلأنا نعلم - بالضرورة - : أن الخلق متى كان لهم

---

(١) في (آ) «تعديل».

(٢) في (آ) «فيشرط» وكذا (هـ) وفي (ر) «فتشترط».

(٣) في (آ) زيادة «أمة».

(٤) أنظر ص ٥٦١.

(٥) لا تناقض بين ما هنا وبين ما تقدم من أن الشيعة ينكرون حجية الإجماع لأنهم وإن أنكروا حجيته - إلا أنهم - مع ذلك - عولوا عليه واحتجوا به. ولكن لا باعتباره قول المجتهدين من الأمة، وإلا لتناقض قولهم بل لكونه مشتملاً على قول الإمام المعصوم. إذ عندهم أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه. فمتى اتفق المجتهدون فلا بد من موافقة الإمام لهم وإلا لم يوجد اتفاق - أهل الحل والعقد وإذا وجد اتفاق قول الإمام معهم كان حجة لا من حيث هو بل بواسطة قول الإمام المعصوم. أنظر الإبهاج ٢/٢٤٠ - ٢٤١ ونهاية السول ٢/٢٤١.

(٦) يوجد في و (آ) بين السطور كلمة (الأمة) ولعله يشير إلى أنها في نسخة أخرى كذلك.

(٧) في (آ) «وجوب».

رئيس: يحثهم على الواجبات، ويزجرهم عن المحرمات كان حالهم إلى الصلاح، أقرب مما إذا لم يكن كذلك. وهو ضروري.

ب ـ وأما[1] «أن اللطف واجب»، فلأنه لو جاز تركه: لجاز فعل المفسدة. لأنه لا فرق بين ما يختار المكلف[2] ـ عنده ـ ترك الواجب، وبين فعل: يتعاطى المكلف ـ عنده ـ فعل القبيح.

فثبت: أن اللطف واجب، فتكون[3] «الإمامة» واجبة.

٢ ـ والثاني: «كونه معصوماً».

وهو ـ أيضاً ـ ظاهر: لأن احتياج الخلق إلى «الإمام»، إنما كان: لكونهم عرضة الخطأ.

فلو كان «الإمام» كذلك: لافتقر إلى إمام آخر، ولزم التسلسل في الأئمة.

فثبت: أنه لا بد من «إمام معصوم»: زمان[4] التكليف.

وإذا كان كذلك: كان «الإجماع» حجة. ضرورة اشتمال قول الأئمة، على قوله.

وبهذه الحجة، يتبين: أن «كل إجماع حجة».

والاعتراض: لا نسلم أن «نصب الإمام لطف».

قوله: «وجوده ادعى للخلق، إلى الصلاح».

قلنا: لا نسلم، بل: ربما كان سبباً للتمرد.

سلمناه، لكن: لم قلتم: «إنه لطف»؟ وإنما يكون كذلك: أن لو خلا عن جميع وجوه المفاسد. فلم قلتم[5] ذلك؟.

لا يقال: هذا يشكل بـ «معرفة الله»: فإنها لطف، مع قيام الاحتمال.

وأيضاً: فإنه[6] ينفى القول باللطف.

---

(١) لم ترد زيادة «و» في (آ).

(٢) في (ر) «للمكلف».

(٣) في (آ) «فيكون».

(٤) في (هـ) «زمن».

(٥) في (آ) «. . . إنه كذلك».

(٦) لم ترد زيادة «فإنه» في (هـ) وفي (آ) «فلأنه».

وأيضاً: فإنه[1] لا دليل على مفسدة في الإمامة، فوجب[2] نفيها.

١ - لأنا نجيب عن «الأول»: بأن «المعرفة» وجبت علينا، لكونها لطفاً.

وكفى - في «كونها لطفاً في حقنا» - أن[3] لا نعلم اشتمالها[4] على المفسدة.

فإن «ظن المصلحة» في حقنا، يقوم مقام «العلم» في وجوب العمل به[5].

بخلاف «نصب الإمام»[6]: / فإنكم توجبونه[7] على الله، فلا بد من خلوه عن المفسد

٢ - **وعن الثاني**: أنا لا نعين فعلاً، وندعي وجوبه: لكونه لطفاً.

بل نقول: ما هو «لطف»، فهو: «واجب».

٣ - **وعن الثالث**: أنكم إن عنيتم بـ «انتفاء الدليل»: أنه لا دليل عليه [في علمكم،

فلا يلزم - من انتفاء مثل هذا الدليل - انتفاء المدلول.

وإن[8] عنيتم: في نفس الأمر، فلا نسلم أنه لا دليل عليه[9]].

سلمنا أن دليلكم يدل على خلوه عن[10] وجوه المفاسد، لكن: عندنا ما يدل عليه،

وهو: أنه لو وجد: لكن أداء الواجب[11]، وترك المقابح - من خوفه، لا: طاعة لله.

وذلك مفسدة.

سلمنا خلوه عن «المفسدة»، لكنه[12] «لطف» في أداء الواجبات الشرعية، أو العقلية.

---

(١) في (هـ) «فلأنه» وكذا (آ).

(٢) في (آ) «فيجيب».

(٣) في (ر) «أنا».

(٤) في (آ) «إشمالها» وكذا (ر).

(٥) في (هـ) «العلم».

(٦) في (ر) «الإمامة».

(٧) في (ص) «توجبوه» وكذا (ر).

(٨) في (ر) «فإن».

(٩) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(١٠) في (آ) زيادة «جميع».

(١١) في (ر) «المولجب».

(١٢) في (هـ) «لكونه».

والأول غير مطلوب: لجواز خلو الزمان[1] عن التكاليف الشرعية.

/ والثاني - أيضاً - غير[2] مطلوب:

لأنه إن كان لطفاً في أدائها، لا: من حيث «إنها واجبات» - فغير مطلوب.

وإن كان: من هذا الوجه، فهو - أيضاً - غير مطلوب: لأن هذا الوجه: «كيفية من كيفيات الدواعي القائمة بالقلوب»، و «الإمام» لا مدخل له فيها، بل: ربما كان سبباً لعدمها.

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على «كون النصب لطفاً»، على ما هو مذهبكم.

ولكن: عندنا ما ينفيه، لوجهين:

١ - **الأول**: أن «الفعل الملطوف[3][4]فيه»، إما: أن علم الله له[5] مانعاً من وجوده[6]، وحينئذ: لا يكون نصب الإمام لطفاً.

أو علم[7] أنه[8] لا مانع له، [وحينئذ[9]: لا يكون واجب الدخول في الوجود[10]].

وحينئذ: لا يكون نصب الإمام لطفاً - أيضاً[11] - على تفسيركم.

٢ - **والثاني هو**: أن «الْفِعْلَ الملطوف فيه[12]»: إما معلوم الوجود من الله، أو معلوم العدم.

---

(١) في (هـ) «خلوه» بدون ذكر الزمان.

(٢) لم ترد زيادة «غير» في (هـ).

(٣) في الأصل «المطلوب» وكذا (آ).

(٤) في (آ) «منه».

(٥) لم ترد زيادة «له» في (ر).

(٦) في (آ) زيادة «وحينئذ يكون واجب الوجود».

(٧) في (آ) «زيادة الله».

(٨) في (آ) «أن» وكذا (هـ).

(٩) لم ترد زيادة «لا» في (هـ).

(١٠) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

(١١) في (آ) «. . . أيضاً لطفاً. .» ولم ترد زيادة «أيضاً» في (هـ).

(١٢) في (آ) «المطلوب منه».

وعلى التقديرين: لا يكون نصب الإمام لطفاً، على ما بيناه[1].

سلمناه، لكن: نصب «مطلق الإمام» لطف، أو «الإمام: الظاهر القاهر»؟.

الأول ممنوع[2]، ولا يمكن دعواه: فإنه لا «لطف» في نصب[3] - «إمام» خفي: لا يعرف له أثر، ولا يسمع له خبر.

والثاني مسلم[4] ولكنكم[5] لا توجبونه[6] سلمنا كونه لطفاً. لكن لم قلتم: «إن اللطف واجب»؟.

/ وقياس «حرمة تركه»، على «حرمة فعل المفسدة» - باطل: لجواز أن يكون المميز من[7] «أحدهما». شرط «الحرمة»، أو من «الآخر»: مانع «الحرمة».

ثم «الفرق»: أن ترك «اللطف»: ترك «النفع»، وذلك غير واجب التحصيل.

وأما فعل «المفسدة»: ففعل «إضرار»، وهو واجب الدفع.

وإن[8] سلمنا أن دليلكم يدل على «وجوب اللطف»، لكن: عندنا ما ينفيه، وهو: أنه لو وجب «اللطف»: لوجب نصب «القضاة المعصومين» و[النواب المعصومين[9]]، وإنه غير واجب.

سلمنا وجود[10] «الإمام»، لكن: لم قلتم: «إنه يجب أن يكون معصوماً»؟.

قوله: «لو لم يكن معصوماً: لافتقر إلى إمام آخر».

---

(١) في (هـ) «بينا» وكذا (آ).
(٢) في (هـ) «ع».
(٣) في (هـ) زيادة «الإمام».
(٤) في (هـ) «م».
(٥) لم ترد زيادة (و) في (آ).
(٦) في (ر) «لا توجبوه».
(٧) لم ترد زيادة «من» في (آ).
(٨) في (آ) «ولئن».
(٩) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).
(١٠) في (آ) «وجوب».

قلنا: لا نسلم. ولم لا يجوز أن يسترشد بمجموع الأمة، مع استرشاد كل واحد، من الأمة - به؟. ولا دور في ذلك[1]، ولا تسلسل.

سلمنا وجود «إمام معصوم»، ولكن[2]: لم قلتم: «إن قول الأمة يشتمل على قوله»؟.

وظاهر: أنه لا يجب[3]، لما بينا: أن الإحاطة بكل واحد من الأمة متعذرة.

وأيضاً: فلأنه يحتمل أن يكون مستتراً.

سلمنا اشتماله عليه، لكن: لم لا يجوز أن يكون قد[4] أفتى[5] بذلك تقية، وخوفاً من كل الخلائق المجمعين على ذلك القول؟.

سلمنا أنه لم يخف، لكن: لم لا يجوز أن يخطىء في ذلك القول؟ ويكون[6] الخطأ فيه[7] صغيرة. و «الأئمة» غير معصومين من الصغائر. والله أعلم.

(٢) **القسم الثاني**: فيما أخرج[8] من «الإجماع» وهو منه.

[وفيه[9] مسائل]:

(١) **المسألة الأولى**:

أ - «الحكم الإجماعي»: إما إيجاب كلي[10]، أو سلب كلي[11]، أو إيجاب في البعض، وسلب عن البعض.

---

(١) لم ترد زيادة «في ذلك» في (ر).
(٢) في (آ) زيادة «و».
(٣) في نسخة «لا يشتمل» على ما في هامش الأصل.
(٤) لم ترد زيادة «قد» في (ر) و (هـ) وكذا (آ).
(٥) في (ر) «أفتاه».
(٦) في (آ) زيادة «ذلك» وكذا (هـ).
(٧) لم ترد زيادة «فيه» في (آ) ولا في (هـ) و (ر).
(٨) في (ر) «خرج».
(٩) هذه الزيادة موجودة في (هـ).
(١٠) في (ر) «كل».
(١١) لفظ (ر) «كل».

ب ـ ثم: إذا اتفق[1] أهل العصر الأول على اثنين، فهل لأهل العصـر[2] الثاني إحداث الثالث، أم لا:

١ ـ منعه الأكثرون.

٢ ـ وجوزه الظاهريون[3].

٣ ـ والحق: أن «الثالث» إن رفع[4] شيئاً[5] مجمعاً عليه: لم يجز.

مثاله: قول بعضهم: «إن الجد هو الوارث دون الأخ»[6]. وقول بعضهم: «إنهما يتقاسمان». فلا سبيل إلى «حرمان الجد»، وهو الثالث.

وإن لم يرفع: جاز[7].

احتج[8] المانعون: بأن «اختلافهم» في القولين، «اتفـاق على عدم الثـالث. فلا يجوز إحداثه[9].

---

(١) في (آ) «اتفقوا» على لغة «أكلوني البراغيث».

(٢) لفظ «العصر» ساقط من (ر).

(٣) وكذا طائفة من الحنفية والشيعـة. راجع الأحكـام لابن حزم ٥١٦/٤ والتبصـرة للشيرازي ٤١١/٢ وهامشها والأحكام للآمدي ٢٤٢/١ والمسودة ٣٢٦ ـ والتنقيح بشرح التوضيح ٤٢/٢ وتيسير التحرير ٢٥٠/٣ وَمُسَلَّم الثبوت ٢٣٥/٢.

(٤) ذكر الشيخ بغيت في سلم الوصول ٨٨٤/٣: أن الكل متفقون على القول بالتفصيل وأن الخلاف بعد ذلك بينهم إنما هو في تطبيق المسائل الجزئية على ما اتفقوا عليه من التفصيل. وانظر ص ٨٨٩ من المرجع نفسه. وراجع المعتمد ٥٠٥/٢ ـ ٥٠٦ والمنخول ٣٢٠.

(٥) في (هـ) «حكماً».

(٦) في (آ) زيادة «إذا اجتمعا».

(٧) كاختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية فإن بعضهم قال يحل مطلقاً، سواء كان الترك عمداً أو سهواً، وبعضهم قال: لا يحل مطلقاً فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشيء أجمع عليه القائلان الأولان بل هو موافق في كل قسم منه لقائل. راجع نهاية السول ٨٨٤/٣ وجمع الجوامع ١٩٨/٢.

(٨) في (آ) زيادة «و».

(٩) وأيضاً فلأن الحق لا يفوت الأمة فلا يكون الثالث حقاً وإلا لما فاتهم فيكون باطلاً قطعاً وهو المطلوب. أنظر تنقيح الفصول ص ٣٢٦.

/ لا يقال: ذلك «الاتفاق» مشروط بعدم ظهور وجه[1] ثالث[2]، فإذا[3] ظهر: زال «الإجماع»، بزوال شرطه.

لأنا نقول: هذا قائم في الإجماع على قول واحد.

وأيضاً: فلأن إظهار الثالث يعتمد[4] تخطئة القولين، و «القولان» إجماع.

١ ـ **جواب الأول**: أن ذلك[5] «الاتفاق» مشروط بعدم ظهور وجه [حكمة، لا[6] «لوجه] ثالث»[7].

قوله: «هذا قائم في الإجماع[8]: الوحداني القول[9]».

قلنا: بلى، ولكنه غير معتبر بالإجماع.

٢ ـ **وجواب الثاني**: أن إظهار «الثالث» لا يستلزم[10] تخطئة «القولين». إن صوبنا المجتهدين، ولا: إن لم نصوبهم، لجواز إظهاره مع خطئه[11] لأن[12] المجتهد يجوز له العمل بما أدى إليه اجتهاده، وإن كان خطأ.

(٢) المسألة الثانية:

«الأمة» إذا لم تفصل بين المسألتين: فهل لمن بعدهم الفصل، أم لا[13]؟.

---

(١) في (آ) «الوجه».
(٢) في (آ) «الثالث» وكذا (ر) و (هـ).
(٣) في (آ) «و» وكذا (ر).
(٤) في (آ) «يستلزم».
(٥) في الأصل «تلك».
(٦) ما بين القوسين غير موجود في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٧) في (هـ) «الثالث» وكذا (ر).
(٨) لم ترد زيادة «الإجماع» في (هـ) ولا في (آ) و (ر).
في (ر) «في الوحدان».
(٩) لم ترد زيادة «القول» في (هـ).
(١٠) في (هـ) «لا يعتمد».
(١١) في المصباح ١/٢٦٩ ـ ٢٧٠ «والخطأ مهموز ـ بفتحتين ـ ضد الصواب ويقصر ويمد وهو اسم من أخطأ فهو مخطىء.
(١٢) في الأصل زيادة «به».
(١٣) الفرق بين هذه المسألة وبين التي قبلها ـ إن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً والتي قبلها فيما إذا كان متحداً. أنظر نهاية السول ٣/٨٩٠ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٢/٢٤٨.

هذا على وجهين:

١ - **أحدهما**: / أن ينصوا على «اتحاد» حكم المسألتين، إما: بالتحريم أو بالتحليل فيهما[1].

أو: بتحريمه[2] البعض فيهما[3]، [وتحليله[4] البعض فيهما[5]].

أو: بأن لا ينقل عين الحكم فيهما[6]، بل: «الاتحاد» فيه.

فههنا: متى عرف «الحكم» في إحداهما، كان كذلك في الأخرى. ولا سبيل إلى الخلاف.

٢ - **والثاني**: أن لا ينصوا على «الاتحاد»، بل: يحكموا بما يقع فيه «الاتحاد[7]».

وههنا[8]: إن اتحدت «العلة»: كان ذلك - أيضاً - إجماعاً[9]، كتوريث العمة والخالة. ولكنه أضعف من الأول. وإلا: فلا[10].

لنا: أنه لو[11] وجبت موافقة «إمام»: سوعد على حكم، لدليل[12]، في جملة الأحكام -: لا نسد باب الاجتهاد.

واحتج المانع: بأن فتوى بعضهم: بـ «التحريم» في المسألتين، وبعضهم:

---

(١) لم ترد زيادة «فيهما» في (هـ).
(٢) في (هـ) «بتحريم» وكذا (آ).
(٣) لم ترد زيادة «فيهما» في (آ).
(٤) في (آ) «تحليل» وعبارة (ر) «... أو بتحريم البعض وتحليله فيهما».
(٥) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).
(٦) لم ترد زيادة «فيهما» في (هـ) ولا في (آ) و (ر).
(٧) راجع هذه المسألة في اللمع ٥٢ والتبصرة ٢/٤١٤ والمسودة ٣٢٧ ونهاية السول ٣/٨٩٠ ومعه سلم الوصول ٨٩٣، ٨٩٥.
(٨) في (آ) «فههنا».
(٩) عبارة (آ) «... كان إجماعاً أيضاً...».
(١٠) كما إذا قال بعضهم: لا زكاة في مال الصبي ولا في الحلى المباح، وقال بعضهم بالوجوب فيهما فالعلة هنا غير متحدة فيجوز الفصل». نهاية السول ٣/٨٩٣.
(١١) لم ترد زيادة «لو» في (هـ).
(١٢) في (آ) «الدليل».

بـ «التحليل» في المسألتين ـ إجماع على «الاتحاد»: فلا يجوز خلافه.

جوابه: عنيت بـ «الإجماع على الاتحاد»: تنصيصهم على «الاتحـاد» أو: وقوع «الاتحاد» في فتواهم؟.

الأول ليس[1] صورة المسألة، والثاني: عين محل النزاع.

ومنهم: من جوز «الفصل»، وإن اتحدت علة الحكم في المسألتين.

استدلالاً بقول الثوري[2]: «الجماع ناسياً يفطر، والأكل ناسياً لا يفطر». مع اتحاد علة الإفطار[3].

(٣) المسألة الثالثة:

يجوز اتفاق الأمـة على حكم[4]، بعد الاختلاف فيه.

---

(١) في (آ) «ليست».

(٢) هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن سرون الثوري، الكوفي. ولد سنة ٩٧ هـ. وكان من أهل الحديث مع الفقه والورع والتقوى. من مصنفاته كتاب الجامع الكبير وكتاب الجامع الصغير وكتاب الفرائض. مات سنة ١٦١ هـ بالبصرة.
لـه ترجمـة في طبقـات الشيـرازي ٨٤ ومـرآة الجنـان ١/٣٤٥ وتـذكـرة الحفـاظ ١/١٩٠ واللبـاب ١/١٩٨ ـ ١٩٩ والفرق بين الفرق ٢١ وهامشها والجواهر المضية ٢٥٠ وطبقات الشعراني ١/٤٧ والفكر السامي ٢/١٤٦ والوفيات لابن قنفذ ١٣٤ وأعلام العرب للدجيلي ١/٦٥ ـ ٦٦ وكشف الظنون ٥/٣٨٧ والكنى والألقاب للقمي ٢/١٣٣ وهامش التبصير في الدين ١١٣ ومشاهير علماء الأمصار ١٦٩ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٣٣ وضحى الإسلام ١/١٦٠ و ٢/١٠٧ والبيان والتبيين ٢/٨٧ وتاريـخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣/٣٤٤ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/١٢٧ وتذكرة الحفاظ للسيوطي ٨٨ والتاج المكلل ٥٠ ـ ٥١.

(٣) يجاب عن هذا بأن مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به لأنه خارق للإجماع إذ الإجماع منعقد على اتحاد العلة والحكم في هذه المسألة وبأنهم لم ينصوا في هذه الصورة على عدم الفرق أو اتحاد الجامع وبأن فتيا الثوري بتلك لعلها قبل استقرار المجمعين على القولين المطلقين. راجع نهاية السول ٣/٨٩٥ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٢/٢٥٠.

(٤) في (آ) «الحكم» تصور هذه المسألة بصورتين: (١) الأولى: أن يكون الاتفاق بعد استقرار الخلاف في العصر الأول وانقراض أهله. (٢) الثانية: أن يكون بعد استقرار اختلافهم أنفسهم كإجماعهم على إمامة سيدنا أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ بعد اختلافهم فيها. والخلاف في الصورتين واحد. فمنعه فيهما الأشعري والإمام أحمد والغزالي وإمام الحرمين، وذهب أكثر الحنفية والشافعية إلى أنه واقع وحجة. وهو المختار. انظر سلم الوصول ٣/٨٩٥ ـ ٨٩٦ والإبهاج ٢/٢٥٠ ومختصر ابن الحاجب ٢/٤٣.

خلافاً لأبي بكر الصيرفي[1].

/ لنا: أن «الأمة» أجمعت على «إمامة أبي بكر»، بعد الخلاف فيها[2].

واحتج[3]: بأن «الاختلاف[4]» الأول: «إجماع» على تجويز الأخذ بأي قول[5].

فلو انعقد «الإجماع» الثاني: لكان نسخاً للأول. و «نسخ الإجماع» غير جائز، لما مر في «النسخ»[6].

جوابه: أن «الاختلاف» الأول «إجماع» على جواز الأخذ بأي قول[7] بشرط أن لا يحدث «الإجماع» الثاني.

فإذا[8] حدث: زال «الإجماع» الأول، بزوال شرطه. فلا يكون نسخاً.

(٤) المسألة الرابعة:

أهل «العصر الثاني» إذا اتفقوا على أحد قولي أهل «العصر الأول»: كان ذلك إجماعاً.

خلافاً لكثير من المتكلمين، والفقهاء: الشافعية والحنفية[9].

---

(١) وفي المسألة قول ثالث: وهو التفصيل بين ما إذا كان سند المختلفين قاطعاً فلا يجوز الاتفاق وبين ما إذا كان غير قاطع فيجوز. واختار الآمدي القول بالمنع مطلقاً. راجع الأحكام ٢٥١/١ وجمع الجوامع ١٨٥/٢ والإبهاج ٢٥٠/٢ وسلم الوصول ٨٩٩/٣.

(٢) هذا الدليل لم يطابق الدعوى لأن موضوع الدعوى هو الاتفاق الحاصل بعد استقرار الخلاف والحادثة المستدل بها لم يستقر فيها الخلاف بل حصل الاتفاق قبل استقرار الخلاف. وهذا جائز بلا نزاع. راجع نهاية السول ٨٩٩/٣ - ٩٠٠ ومعه سلم الوصول.

(٣) لم ترد زيادة «و» في (هـ) وكلمة «احتج) ساقطة من (آ).

(٤) في (هـ) «الخلاف» وكذا (ر).

(٥) في (آ) زيادة «كان».

(٦) انظر ص ٥٣١.

(٧) في (آ) زيادة «كآن».

(٨) في (ر) «وإذا».

(٩) راجع تفصيل هذه المسألة ومذاهب العلماء فيها. في المستصفى ٢٠٣/١، والتبصرة ٤٠٢/٢ والمنخول ٣٢٠ والأحكام للآمدي ١٤٨/١ - ٢٤٩، والمسودة ٣٢٥ وأصول السرخسي ٣١٩/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٨٦/٢ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني.

لنا: أن ذلك «سبيل المؤمنين»: فيجب اتباعه[1]، لما تقدم[2].

ولأنه/ «إجماع»: حدث بعد «الخلاف[3]»، فانعقد قياساً على «الحادث» بعد «التوقف». بجامع «دفع الضرر المظنون».

احتجوا بوجوه:

١ - **أولها** قوله[4] سبحانه: **﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ: فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾**[5].

و «التنازع» - هنا[6] - حاصل: فوجب رده إلى الله [ورسوله[7]].

٢ - **وثانيها** قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم: اهتديتم[8]»، من غير أن يفصل أن يكون[9] ذلك «الاقتداء» يكون[10] بعد[11] إجماع أو لم يكن.

٣ - **وثالثها**:[12] «اختلاف» الأولين، «اتفاق» على جواز الأخذ بكل واحد منهما.

فلو انعقد «الثاني»: لكان نسخاً للأول، [وهو محال[13]].

١ - **جواب الأول**: أن «التمسك» بالإجماع الثاني، «رد» إلى الله.

ولأنه لا «نزاع[14]» بينهم: فلا يجب عليهم «الرد» إلى الله. لأن المعلق بالشرط،

---

(١) تمام هذا الدليل ينبني على تمام الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع وقد علمت أنه غير تام. أنظر سلم الوصول ٣/٩٠٢.

(٢) أنظر ص ٥٤٩.

(٣) في (هـ) «خلاف» وكذا (آ) و(ر).

(٤) لم ترد زيادة «قوله سبحانه» في (آ).

(٥) الآية ٥٩ من سورة النساء وانظر تفسير الطبري ٥/٩٥ وبهامشه غرائب القرآن للنيسابوري ٩٥.

(٦) في (ر) «ها هنا».

(٧) لم ترد زيادة «ورسوله» في النسخ الأربع.

(٨) الحديث: رواه البيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - بلفظ «أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم» على ما في كشف الخفاء ١/١٤٧.

(٩) لفظ «يكون» مطموسة في (آ).

(١٠) لم ترد زيادة «يكون» في (هـ).

(١١) في (آ) «بعده».

(١٢) في (ر) زيادة (أن).

(١٣) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(١٤) قال ابن السبكي: «ولك أن تقول لا خفاء في وجود النزاع قبل حصول الإجماع فكان يجب رده ولا يجوز الإجماع». الإبهاج ٢/٢٥٢ وانظر نهاية السول.

«عدم»: عند عدم[1] الشرط.

٢ - و [الجواب] عن الثاني: أنه مخصوص بـ «الإجماع»: الحادث بعد التوقف.

وإنما[2] خص للمشرك: فيتعدى «التخصيص» إلى «الإجماع»: الحادث بعد الخلاف.

٣ - و [الجواب] عن الثالث: أن ذلك «الاتفاق» مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين[3]. فإذا حصل «الاتفاق» الثاني[4]: زال شرط «الإجماع» الأول، فزال بزواله: فلا[5] يكون نسخاً.

(٥) المسألة الخامسة:

إذا اختلفت «الأمة» على قولين، ثم ماتت[6] إحدى الطائفتين، أو كفرت - : صار قول الطائفة الثانية إجماعاً، لاندراجه[7] تحت دلائل الإجماع[8].

(٦) المسألة السادسة:

«الأمة» إذا اختلفت[9] على قولين، ثم رجعت إلى أحد القولين.

أ - فأما[10] من صحح «الإجماع» في المسألتين الأوليين[11]: فههنا أولى. لكون[12]

---

(١) في (هـ) «عدمه».

(٢) لم ترد زيادة «إنما» في (ر).

(٣) في (آ) زيادة «بعده».

(٤) لم ترد زيادة «الثاني» في (هـ).

(٥) في (ر) «ولا».

(٦) لفظ «ماتت» مطموس في (ر).

(٧) كلمة «لاندراجه» أغلب حروفها مطموش في (ر).

(٨) قال الشيخ بخيث: «ينافي هذا ما تقدم قريباً عن الشافعي من أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها بل كل قول باقٍ على حاله ببقاء دليله.... ولذلك كان قول الأكثرين أنه لا يكون إجماعاً. ولم يذكره صاحب جمع الجوامع ولا غيره فيما دخل في تعريف الإجماع فكان القول بذلك خلاف الراجح الذي عليه الأكثر». سلم الوصول ٩٠٨/٣ - ٩٠٩، وانظر الأحكام للآمدي ٢٥٢/١ ومختصر ابن الحاجب ٤٢/٢.

(٩) في (آ) «اجتمعت». هذا ولم أدرك الفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الثالثة المتقدمة.

(١٠) في النسخ الأربع «أما».

(١١) في (آ) «الأولين» وفي (ر) «الأولتين».

(١٢) في (هـ) زيادة «هذا» وكذا (آ) و (ر).

القول، قول كل الأمة. دون الأوليين[1].

ولأن «القول» الأول غير مرجوع عنه: في الأوليين[2]، وهو مرجوع عنه هنا[3].

ب - وأما[4] من لم يصحح ذلك:

١ - فمن[5] شرط: «انقراض المجمعين»، صحح الإجماع[6] الثاني لعدم الإجماع الأول، النافي: لعدم شرطه.

٢ - ومن لم يشرط[7] ذلك، اختلفوا:

أ - فمنهم: من أحال وجوده:

ب - ومنهم: من لم يحل وجوده[8]، ولكن[9]: لم يجعله حجة.

جـ - ومنهم: من جعله حجة. وهو المختار.

لنا: أن الصحابة اختلفت[10] في «الإمامة»[11]، ثم اتفقت على / «إمامة أبي بكر».

ومتى حصل «الاتفاق»: كان حجة، لوجوب «اتباع سبيل المؤمنين» على ما تقدم[12].

(٧) المسألة السابعة:

«انقراض» المجمعين، ليس شرطاً لصحة «الإجماع»[13].

---

(١) في (آ) «الأولين».
(٢) في (آ) «الأولين» وفي (ر) «الأولتين».
(٣) في (هـ) «ها هنا» وكذا (آ) و (ر).
(٤) في (آ) «فـ» «أما».
(٥) في (هـ) «فإن» وكذا (ر) و (آ).
(٦) لفظ «الإجماع» ساقط من (ر).
(٧) في (ر) «. . . يشترط».
(٨) في نسخة «ومنهم من جوزه ولكن. . . .» على ما في هامش الأصل. وفي (هـ) غير واضحة.
(٩) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(١٠) في (آ) «اختلفوا».
(١١) في نسخة «في إمامة أبي بكر» على ما في هامش الأصل.
(١٢) أنظر ص ٥٤٩.
(١٣) وهو مذهب المحققين. وعليه أكثر الشافعية والحنفية واختاره الإمام الرازي وأتباعه وابن الحاجب. أنظر الإبهاج ٢/٢٦٢ وسلم الوصول ٣/٩٢٩.

خلافاً لابن فُورك[1]، وقوم آخرين[2].

لنا: أن «الدلالة[3]» - العاصمة لكل الأمة، عن[4] الخطأ - تحيل الخطأ عليها، ولو في لحظة.

احتج المانع: بأن «علياً[5]» - عليه السلام - وافق الجماعة: في منع بيع

---

(١) عبارة (هـ) «.... خلافاً لقوم منهم ابن فورك لنا...» وفي (آ) «.... خلافاً لقوم منهم ابن فورك وقوم آخرين».

(٢) وفي المسألة مذاهب أخرى: منها: أنه يشترط في السكوتي دون القولي وهو مذهب الأستاذ واختاره الآمدي. ومنها: أنه إذا لم يبق من المجمعين إلا عدد ينقص عن أقل عدد التواتر فلا يكترث ببقائهم ويحكم بانعقاد الإجماع حكاه القاضي في مختصر التقريب. وأشار إليه ابن برهان في الوجيز. ومنها: ما نقله ابن الحاجب عن إمام الحرمين وهو إن كان عن قياس اشترط وإلا فلا. ونقل عنه ابن السبكي أنه ذكر في البرهان ما يخالف نقل ابن الحاجب المذكور. أنظر الإبهاج ٢/٢٦٢ وراجع مختصر ابن الحاجب ٢/٣٨ والأحكام للآمدي ١/٢٣١ والمعتمد ٢/٥٠٢ - ٥٠٤ والمنخول ٣١٧ - والتبصرة للشيرازي ٢/٣٩٩ وتنقيح الفصول ١٤٣ - ١٤٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٨١ والتي بعدها والمسودة ٣٢٠ والتي بعدها والتلويح مع التوضيح ٢/٤٦ والمنار ٧٤٠ وأصول السرخسي ١/٣١٥ وتيسير التحرير ٣/٢٣٠ ومسلم الثبوت ٢/٢٢٤.

(٣) في (ر) و (هـ) «الأدلة» وفي (آ) «دلالة».

(٤) في (هـ) «من».

(٥) هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الأربعة وابن عم رسول الله ﷺ. وزوج ابنته فاطمة الزهراء وأبو سبطي رسول الله عليه الصلاة والسلام سيدنا الحسن وسيدنا الحسين - رضي الله عنهما - ولد قبل البعثة بعشر سنين وتربى في حجر الرسول ولم يفارقه وشهد معه المشاهد إلا غزوة تبوك. قتله عبد الرحمن بن ملجم - لعنه الله - سنة ٤٠ هـ وعمره ٥٨ وقيل ٦٣ سنة.

أنظر ترجمته في طبقات الشيرازي ٤١ ومرآة الجنان ١/١٠٨ ومفتاح السعادة ٢/٩ وطبقات ابن سعد ٣/١١ و ٦/٦ والسلوك ١/١٣ وطبقات القراء للجزري ١/٥٤٦ ومروج الذهب ٢/٢ وطبقات الشعراني ١/١٩ والعقد الفريد ٤/٣١٠ والتذكرة ١٠/ ١٠ وتاريخ الخميس ٢/٢٧٥ ومعرفة القراء الكبار للذهبي ١/٣٠ والفكر السامي ١/١٣١ والوفيات لابن قنفذ ٢٨ وحماة الإسلام ١٠٤ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ١٦٦ والفرق بين الفرق ٤٩ وهامشها ومعجم الأدباء ٥/٢٦٢ وطبقات الأصوليين ١/٦٢ - ٦٥ وعنوان المعارف وذكر الخلائف لابن عباد ٤٣ وجواهر الأدب ٢/١١٩ وعائشة بنت الصديق لعبد الكريم الخطيب ٧٥ وهامش المنتخب ٢/١٦٠ والوسيط في الأدب العربي ١١٤، وتاريخ الأدب للزيات ١٨١ وهامش التبصير في الدين ١٣ وهامش شرحي ألفية العراقي ١/٢٦ وهامش شفاء الغليل ٢١٢ ومصطلح الحديث للشهاوي ١٧٠.

المستولدات[1]، ثم رجع عنه.

ولأن «انقراض» عهد النبوة، شرط في «قيام الحجة بقوله عليه السلام» فكذلك[2]: في «أهل[3] الإجماع».

١ - جواب الأول: لا نسلم أنه وافق «الكل»، ثم رجع عنه. بل «البعض» أو «الأكثر».

٢ - و [الجواب] عن الثاني: أنه «قياس»: خالٍ عن «الجامع»[4].

(٨) المسألة الثامنة:

الذين يشترطون[5]: «انقراض[6] المجمعين»، اختلفوا: في أن ذلك «الإجماع» إذا كان حاصلاً بسكوت البعض، فهل[7] يشترط انقراضهم.

أ - فمنهم: من شرط، لجواز أن يكون «السكوت» للتأمل في حكم الحادثة. فأما إذا مات: كان ذلك رضاً منه[8] بذلك الحكم.

ب - والحق: خلافه، لأن «السكوت» إن دل على الرضا: فقد[9] حصل «الإجماع»، فكان حجة.

---

(١) روى البيهقي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - «أنه خطب على منبر الكوفة فقال: اجتمع رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات الأولاد. وأما الآن فأرى بيعهن. فقال عبيدة السلماني: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فأطرق علي - رضي الله عنه - ثم قال: اقضوا ما أنتم قاضون. فأنا أكره أن أخالف أصحابي. وفي رواية عبد الرازق: «رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة. فضحك علي - رضي الله عنه - كذا في الفتح القدير على ما في سلم الوصول ٣/٩٣١ وانظر المستصفى ١/١٩٥ والأحكام لابن حزم ٤/٥١٩ والإبهاج ٢/٢٦٣ ومعه نهاية السول والتبصرة ٢/٤٠١ والدراية ٢/٨٨.

(٢) عبارة (آ) «... فكذلك قول أهل الإجماع في الإجماع» ومثله في (ر) بسقوط في الإجماع.

(٣) لم ترد زيادة «أهل» في (هـ).

(٤) في (ر) «الجماع».

(٥) في (هـ) «... لم يشترطوا...» وكذا (آ) و(ر).

(٦) في (آ) «انقراضهم المجمعين».

(٧) في النسخ الأربع «هل».

(٨) في (آ) «عنه».

(٩) لم ترد زيادة «فقد» في (آ).

وإن لم يدل: لم يحصل «الإجماع».

(٩) المسألة التاسعة:

«الإجماع» المنقول بطريق الآحاد، حجة.

خلافاً لأكثر الناس[١].

لنا: أن «الإجماع»: حجة ظنية، فاستوى «المتواتر» و «الآحاد» بالقياس على «السنة».

(٣) القسم الثالث: فيما أدخل[٢] في «الإجماع»، وليس منه.

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

أ - إذا قال بعض أهل العصر الأول قولاً بمحضر من الباقين. وهم سكوت، لا ينعقد الإجماع، ولا يكون حجة: عند الشافعي[٣].

ب - وقال أبو علي الجبائي: إنه إجماع، وحجة: بعد انقراض العصر.

جـ - وقال أبو هاشم: هو حجة، وليس بإجماع.

د - وقال أبو علي بن[٤] أبي هريرة: إن كان القائل حاكماً: لم يكن إجماعاً، ولا

---

(١) وإلى القول بحجيته ذهب الإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم من المحققين. لأن الإجماع دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على السنة. وإلى القول بعدم حجيته ذهب الإمام الغزالي في المستصفى حيث قال ١/٢١٥ «الإجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافاً لبعض الفقهاء». وبهذا تعلم أن في نسبة القول بعدم حجيته للأكثرين نظراً. وراجع مسلم الثبوت ٢/٢٤٢ والمنار٧٤٦ وسلم الوصول ٣/٩٣٣.

(٢) في (ر) «دخل».

(٣) محل النزاع في هذه المسألة: السكوت المجرد عن أمارات السخط والرضى، ولم تكن هناك تقية مع بلوغ الواقعة كل المجتهدين، ومضى مدة كافية للنظر فيها عادة، ولم يتكرر ذلك مع طول الزمان، ولم يكن بعد استقرار المذهب والمسألة اجتهادية تكليفية. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٩١ - والإبهاج ٢/٢٥٣ والتيسير ٣/٢٤٦ وسلم الوصول ٣/٩١٦ ومسلم الثبوت ٢/٢٣٢ وهامش التبصرة ٢/٤١٥.

(٤) هذا الاسم مطموس في (هـ).

حجة. وإلا: كان إجماعاً، وحجة[1].

لنا: أن ذلك «السكوت» يحتمل أن يكون رضاً، ويحتمل أن لا[2] يكون.

لأنه ـ بعد ـ في مهلة النظر، أو[3] أنه يرى: «أن كل مجتهد مصيب»، أو[4]: أنه إن أنكر: لم يسمع منه، أو[5] لحقه من ذلك ضرر وغيرها.

ومع هذه الاحتمالات، / فلا سبيل إلى الجزم بالرضا.

احتج الجبائي: بأن «المفتي» إذا استوفى نظره، ولم يظهر منه على الآخر إنكار، ولم[6] يكن هناك تقية ـ : كان «السكوت» مساعدة.

جوابه: «المنع»، للاحتمالات المذكورة[7].

احتج[8] أبو هاشم: بأن الناس يتمسكون بـ «القول المنتشر»: إذا لم يعرفوا له مخالفاً.

جوابه: «المنع».

واحتج ابن أبي هريرة: بأن القائل إذا كان حاكماً: احتمل كون «السكوت» مجاملة، لجريان العادة بذلك.

أما إذا لم يكن: كان «السكوت» رضاً.

---

(١) راجع تفاصيل هذه المسألة وتحقيقها في المنخول ٣١٨ والمستصفى ١/١٩١ والتبصرة للشيرازي ٢/٤١٥ واللمع ٤٩ ومختصر ابن الحاجب ٢/٣٧ وتنقيح الفصول ١٤٤ والأحكام للآمدي ١/٢٢٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٨٧ والتي تليها والمسودة ٣٣٥ والتنقيح بشرح التوضيح ٢/٤١ ومعه التلويح ٤٢ وأصول السرخسي ١/٣٠٣ والتيسير ٣/٢٤٦ ومسلم الثبوت ٢/٢٣٢ ـ ٢٣٣ والمنار ٧٣٨.

(٢) «لا» ساقطة من (ر) و (هـ) وهو تصحيف.

(٣) في (آ) «وأنه...» ومطموسة في (هـ).

(٤) في (آ) «وأنه».

(٥) في (آ) «و.. لحقه» وكذا (ر) و (هـ).

(٦) في (ر) «أو».

(٧) في (هـ) «التي ذكرناها».

(٨) في (آ) زيادة «و».

جوابه: لا تكون[1] «المجاملة»[2]، إلا بعد استقرار المذهب.

(٢) المسألة الثانية:

إذا قال بعض الصحابة[3] قولاً، ولم ينقل له[4] مخالف - :

فإن كان: فيما[5] يعم به البلوى[6]، كان للباقين قول: إما «موافق» أو «مخالف» [ولكنه لم يظهر[7]].

فجرى ذلك مجرى «قول البعض، وسكوت الباقين»، وإن لم يكن[8] إجماعاً: لجواز الذهول عنه. ولا «إجماع» مع «الذهول»[9]: لأنه[10] لا ينسب إلى «الذاهل» قول[11].

---

(١) في (آ) «لا يكون».

(٢) عبارة (آ) «المجاملة لا يكون» وكذا (هـ).

(٣) لا خصوصية لعصر الصحابة وقد جاء في كثير من كتب الأصول: إذا قال بعض المجتهدين. راجع الإبهاج ٢/٢٥٥.

(٤) لم ترد زيادة «له» في (آ) وعبارة (ر) «... ولم ينقل مخالفة».

(٥) في (ر) «تعم».

(٦) كنقض الوضوء بمس الذكر. الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/١٩٤.

(٧) ما بين القوسين غير موجود في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٨) في (آ) زيادة «لم يكن» وكذا (ر) و (هـ) وهي ضرورية بدونها يختل المعنى.

(٩) في (آ) «ذهول».

(١٠) في (هـ) «إذ...».

(١١) في المسألة قولان آخران (١) القول الأول: أنه حجة لعدم ظهور خلاف فيه. (٢) القول الثاني: أنه ليس بحجة. لاحتمال أن يكون غير القائل خاض فيه ولو خاض فيه لقال بخلاف قول ذلك القائل. وعلى هذا القول أكثر العلماء وهو المختار عند الآمدي. راجع الأحكام ١/٢٣٠ وانظر تنقيح الفصول ١٤٤، والمعتمد ٢/٥٣٩ - ٥٤٠ ومختصر ابن الحاجب ٢/٣٨ والمسودة ٦٣٣ - والتبصرة للشيرازي ٢/٤٢٠ وجمع الجوامع ٢/١٩٣ - ١٩٤ بشرح الجلال ونهاية السول ٣/٩١٦ والإبهاج ٢/٢٥٦.

(٣) المسألة الثالثة:

أهل العصر الأول: إذا تمسكوا بدليل[١] أو تأويل[٢]، وذهب أهل العصر الثاني إلى دليل أو[٣] تأويل آخر - : لم يجز إبطال «الأول» ألبتة، لكونه مجمعاً عليه.

وأما قبول «الثاني»، فإن[٤] تضمن رد «الأول»: لم يجز قبوله. كاللفظ «المشترك: المحمول على أحد معنييه في العصر «الأول»، لا يجوز حمله على الثاني: في «الثاني».

/ وإلا: جاز قبوله[٥]، لأن الناس - في كل عهد - يستخرجون دلائل واعتراضات، من غير إنكار من أحد. فكان ذلك إجماعاً[٦].

---

(١) كأن يجمعوا على أن النية واجبة بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ ثم يقول شخص الدليل قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات». راجع حاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ١٩٨/٢ وحاشية العطار على الشرح المذكور ٢١٤/٢ وسلم الوصول ٩٣٦/٣.

(٢) كما إذا قال المجمعون في قوله - عليه الصلاة والسلام - «وعفروا الثامنة بالتراب» أن تأويله عدم التهاون بالسبع بأن ينقص عنها: فلو أوله من بعدهم على أن معناه أن التراب لما صحب السابعة - صار كأنه ثامنة كان صحيحاً. راجع المصادر السابقة.

(٣) في (آ) «وتأويل» وكذا (هـ) و (ر).

(٤) في النسخ الأربع «إن» والأولى إثبات الفاء.

(٥) إذا استدل أهل العصر الأول بدليل على مسألة من المسائل أو تأولوا تأويلاً فلا يخلو الحال من أحد أمور ثلاثة:

١ - الأول: أن ينصوا على إبطال ما عدا هذا الدليل وفساد ما سوى هذا التأويل وحينئذ فلا يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر لما فيه من تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه.

٢ - الثاني: أن ينصوا على صحة الاستدلال بدليل آخر أو على صحة تأويل دليلهم بتأويل آخر يخالف تأويلهم وفي هذه الحالة يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر إذ لا تخطئة فيه.

٣ - الثالث: أن يسكتوا عن الأمرين، وهي صورة لنزاع جمهور العلماء على الجواز، وقلة منهم على المنع.

راجع المعتمد ٥١٤/٢ والأحكام للآمدي ٢٤٦/١ - ٢٤٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٩٨/٢ ومعه حاشية البناني وحاشية العطار على شرح الجلال ٢١٤/٢ ومختصر ابن الحاجب ٤١/٢ وتنقيح الفصول ١٤٥أو نهاية السول ٩٣٦/٣ ومعه سلم الوصول والمسودة ٣٢٨ - ٣٢٩ والتيسير ٢٥٣/٣.

(٦) غير واضحة في (هـ).

وللمنكر أن يحتج: بأن التأويل «الثاني» ليس «سبيل المؤمنين»، [فلا يجوز قبوله[1]].

وبقوله: ﴿.... يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾[2]، فإنه[3] يقتضي: أمرهم بكل معروف.

وحيث لم يأمر العصر[4] الأول به: دل على [5] أنه ليس بمعروف.

١ - **جواب[6] الأول**: أن «رد ذلك» «ليس» سبيل[7] المؤمنين، فلا يجوز.

٢ - و [**الجواب**] عن **الثاني**: أن قوله: ﴿وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[8]. يقتضي نهيهم عن كل منكر.

وحيث لم ينهوا عنه: **دل** [على[9]] أنه ليس بمنكر.

(٤) المسألة الرابعة:

أ - قال مالك - رحمه الله - : إجماع أهل المدينة حجة[10].

ب - وقال غيره: ليس كذلك.

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) وفيها «... سبيل المؤمنين فلانه يلزم الدور وأما آية ﴿يأمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ﴾.

(٢) الآية ٧١ من سورة التوبة.

(٣) لم ترد زيادة «فإنه» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٤) في (هـ) «وحيث لم يأمر بعد الإيمان فيكون دل...».

(٥) لفظ «على» ساقط من (ر).

(٦) في (ر) «وجواب».

(٧) يوجد في (هـ) بعد كلمة «ليس» كلمة غير واضحة ثم زيادة لا ينعقد الإجماع» ثم كلمة أخرى لم أستطع قراءتها.

(٨) الآية ٧١ من سورة التوبة.

(٩) لفظ «على» ساقط من (ص) وكذا (ر).

(١٠) أكثر العلماء على أن إجماع أهل المدينة - من الصحابة والتابعين - ليس بحجة. وذهب الإمام مالك إلى أنه حجة وأنه أصل من أصول الأدلة الشرعية ومدرك من مداركها. بشرط أن يكون فيما لا مجال للرأي فيه من الأحكام الشرعية. وهو مقدم عنده على خبر الآحاد. لكن لا باعتباره إجماعاً منهم صادراً عن اجتهاد كما يظنه البعض وإنما اعتبره من حيث إنهم تابعون فيما يأتون وما يذرون لمن قبلهم جيلاً بعد جيل إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله وسلامه عليه فسندهم فيما يتفقون عليه من فعل شيء أو تركه مشاهدة من قبلهم. فهم أعرف بالوحي وأكثر إلماماً بالسنة المطهرة وأشد معرفة بأسانيدها =

احتج مالك بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : «إن المدينة لتنفي خبثها»[1] والقول الباطل خبث[2]: فكان منفياً.

فإن قيل: الحديث من الآحاد، فلا يجوز التمسك به: في المسألة العلمية.

سلمناه، لكنه محمول على من كره المقام بها، أو على الكفار، أو على زمانه عليه السلام.

سلمناه، لكنه معارض بوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أنه لا تأثير للأمكنة، في عصمة أهليها[3].

٢ ـ **وثانيهما**: أنه[4] لو كان قولهم حجة فيها، لكان حجة: لو خرجوا عنها. كقول الرسول عليه السلام.

= وروایاتها. ولذلك فإن العلماء مطلقاً ـ وخصوصاً أهل الحديث ـ يرجحون الأحاديث الحجازية على الأحاديث العراقية لقول بعض المحدثين إذا تجاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه. والأليق بهذه المسألة أن تذكر مع الأدلة المختلف فيها. راجع إيصال السالك ١٩ ـ ٢٠ وكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر المجلد الأول القسم الثالث ص ٨٠٧ ـ ٨٠٨ والإبهاج ٢/٢٤٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٧٩ ومعه حاشية البناني والمسودة ٣٣١ ـ ٣٣٢، وسلم الوصول ٣/٨٧٨ والمنخول ٣١٤ والمستصفى ١/١٨٧ والأحكام للآمدي ١/٢٢٠ والتبصرة للشيرازي ٢/٣٨٩ ومختصر ابن الحاجب ٢/٣٥، والتنقيح بشرح التوضيح ٢/٤٦ ونهاية السول ٣/٨٧٨ والتيسير ٣/٢٤٤ وأصول السرخسي ١/٣١٤ ومسلم الثبوت ٢/٢٣٢ والمنار ٧٤٠.

(١) الحديث رواه أحمد في مسنده والشيخان والترمذي والنسائي عن جابر بلفظ «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها» على ما في الفتح الكبير ١/٤٣٥. ورواه مسلم في صحيحه بروايات متعددة وألفاظ مختلفة. فانظر صحيح مسلم بهامش البخاري ٦/٨٩ وما بعدها بشرح القسطلاني. وأخرج مالك في الموطأ ٣/٨٤ ـ بشرح الجلال للسيوطي ـ عن جابر عن عبد الله أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ على الإسلام فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة فأتي رسول الله ﷺ قال: يا رسول الله أقلني بيعتي. فأبى رسول الله ـ ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي فأبى ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي فأبى فخرج الأعرابي فقال رسول الله ﷺ : «إنما المدينة كالكبر. . .» وانظر البخاري ـ بشرح القسطلاني ٣/٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٢) في (هـ) «خبثا» وهو تحريف.

(٣) في (آ) «أهلها» وكذا (ر).

(٤) لم ترد زيادة «أنه» في (هـ) وكذا (آ).

١ - **فالجواب**[1] **عن الأول**: لا نسلم أن المسألة علمية، بل: ظنية.

قوله: بأنه[2] «محمول على الكاره، أو الكافر، أو زمانه».

قلنا: التقييد خلاف الأصل.

قوله: «لا تأثير للأمكنة، في العصمة».

قلنا: لا نسلم.

٢ - **والثاني**، قياس طردي، وقع في مصادمة النص.

(٥) المسألة الخامسة:

إجماع «العترة»[3]، ليس بحجة.

خلافاً للشيعة.

لنا: أن «علياً» - عليه السلام - خالف الصحابة، ولم يوجب عليهم الأخذ بقوله.

احتجوا بقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾[4]

و «الخطأ» رجس: فكان ذاهباً عنهم.

و «أهل البيت» هم: علي، وفاطمة[5]، والحسن[6]،

---

(١) في النسخ الأربع «و» «الجواب».

(٢) لم ترد زيادة «بأنه» في (هـ). وكذا (آ) و(ر).

(٣) في المصباح ٢/٥٩٧: «العترة نسل الإنسان. قال الأزهري: وروى - ثعلب عن ابن الأعرابي أن العترة ولد الرجل وذريته وعقبه من صلبه ولا تعرف العرب من العترة غير ذلك. ويقال: رهطه الأدنون. ويقال: أقرباؤه ومنه قول أبي بكر: نحن عترة رسول الله ﷺ التي خرج منها وبيضته التي تفقأت عنه. وعليه قول ابن السكيت: العترة والرهط بمعنى. ورهط الرجل قومه وقبيلته الأقربون. والمراد بالعترة: أهل بيت النبي ﷺ . وهم فاطمة وعلي والحسن والحسين. راجع جمع الجوامع ٢/١٧٩ والأحكام للآمدي ١/٢٢٣ وقمع أهل الزيغ والإلحاد ص ٩٠.

(٤) الآية ٣٣ من سورة الأحزاب وانظر روح المعاني ٢٢/١٢.

(٥) هي بنت رسول الله ﷺ وزوجة علي - كرم الله وجهه - قيل ولدت سنة ٤١ من مولد أبيها وتوفيت سنة ١١ هـ على ما صححه بعضهم. لها ترجمة في مرآة الجنان ١/٦١ وسير أعلام النبلاء ٢/٨٧ - وتاريخ الخميس ١/٢٧٧ والوفيات لابن قنفذ ٢٥ والفكر السامي ١/١٤٩، وهامش التبصير في الدين ٧٥ وفاطمة الزهراء للعقاد.

(٦) هو الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمي. سبط رسول الله ﷺ وريحانته وسيد شباب أهل الجنة. ولد سنة ٣ أو ٤ أو ٥ من الهجرة ومات سنة ٤٤ أو ٤٩ أو ٥٠ أو ٥١ أو ٥٨ هـ. ويقال إنه مات مسموماً. روى عن عمير بن إسحاق قال: دخلت أنا وصاحب لي على الحسن بن علي فقال: لقد لفظت طائفة من كبدي وإني سقيت السم مراراً فلم أسق =

والحسين[1].

لأنه لما نزلت هذه الآية: لف النبي - عليه السلام - عليهم كساء، وقال: «هؤلاء أهل بيتي»[2].

وبقوله عليه السلام: / «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي»[3].

١ - جواب الأول: [أن «الرجس» مفرد محلى[4] بالألف[5] و] اللام، فلايقتضي نفي[6] كل الأرجاس[7].

= مثل هذا فأتاه الحسين بن علي فسأله من سقاه؟ فأبى أن يخبره. له ترجمة في الإصابة ٢٤٢/٢ وسير أعلام النبلاء ١٦٤/٣ وطبقات الشعراني ٢٦/١ وطبقات ابن خياط ٥٧٩/٤ وتاريخ الخميس ٤١٧/١ و ٢٨٩/٢ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ١٨٧ ومرآة الجنان ١٢٢/١ والوفيات لابن قنفذ ٦٢ وعنوان - المعارف وذكر الخلائف ٤٣ وهامش التبصير في الدين ٧٥.

(١) هو الحسين بن علي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - ريحانة رسول الله ﷺ وسبطه وسلالة النبوة. ولد سنة ٤ أو ٦ أو ٧، واستشهد سنة ٦١ هـ. أنظر ترجمته في الإصابة ٢٤٨/٢ وسير أعلام النبلاء ١٨٨/٣ وطبقات الشعراني ٢٦/١ وتاريخ الخميس ٤٦٤/١ و ٢٩٧/٢ والتحفة اللطيفة ٥١٠/١ وكتاب الطبقات لابن خياط ٥٨٠/٤ والوفيات لابن قنفذ ٧٤ والأغاني ٥٩١٥/١٦ ومرآة الجنان ١٣١/١ والحسين بن علي للعقاد.

(٢) ورد هذا الحديث في تفسير ابن كثير ٤٨٣/٣ - ٤٨٤. مروياً بعدة طرق. فراجعه وانظر أسباب النزول للواحدي ص ٢٣٩.

(٣) أخرج ابن الدبيع الشيباني في كتابه - تيسير الوصول ٢٥/١ - عن مالك. أنه بلغه أن النبي ﷺ قال: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما. كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وأخرج عن زيد بن أرقم - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي. أحدهما أعظم من الآخر. وهو كتاب الله تعالى حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض. فانظروا كيف تخلفوني فيهما أخرجه الترمذي.

(٤) في (آ) «حلي» وفي (ر) (حكى).

(٥) ما بين القوسين غير واضح في (هـ).

(٦) لم ترد زيادة «نفي» في (آ).

(٧) ولو سلمنا أنه يقتضي ذلك فلا نسلم أن الخطأ رجس لأن الخطأ معفو عنه. سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي ﷺ فإن ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِ إن اتَّقَيْتُنَّ﴾ إلى قوله ﴿وَأَطِعْنَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ وأما ما بعدها فقوله تعالى: ﴿وَاذكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ...﴾ وحينئذ فليس في الآية دليل على أن إجماع العترة وحدهم - حجة. راجع التبصرة للشيرازي ٣٩٣/٢ ونهاية السول ٢٢٤/٢ ومعه الإبهاج ٢٢٣.

٢ - و [الجواب] عن الحديث: [أنه آحاد، فيكون مردوداً: عند الإمامية.

سلمناه[١]،] لكنه يدل[٢] على كون[٣] «مجموع [الكتاب وقول العترة» حجة، لا: على أن قولها وحدها حجة.

وهذا تعصب، وإلا[٤]]: فالحجتان[٥] جيدتان[٦].

(٦) **المسألة السادسة:**

أ - قال القاضي أبو حازم[٧]: إجماع «الخلفاء الأربعة» حجة.

ب - وقال بعضهم: إجماع «الشيخين» - أبي بكر، وعمر - حجة.

حجة[٨] القاضي: قوله - عليه السلام - : «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين: من بعدي»[٩].

واحتج الباقون، بقوله - عليه السلام - : «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر»[١٠].

---

(١) ما بين القوسين غير واضح في (هـ).

(٢) في (ر) «تدل».

(٣) في (آ) «أن».

(٤) ما بين القوسين غير واضح في (هـ).

(٥) في (آ) «قويتان».

(٦) في (آ) زيادة «جداً» وكذا (هـ).

(٧) في الأصل «أبو خازم» بالخاء المعجمة وكذا (آ) وفي (هـ) «أبو حازم» بالحاء المهملة ولعل المراد به: عبد الحميد بن عبد العزيز من أهل البصرة. ولي القضاء الشام والكوفة والكرخ من بغداد. من مؤلفاته كتاب المحاضرة والسجلات و «أدب القاضي والفرائض. مات سنة ٢٩٢ هـ له ترجمة في طبقات الشيرازي ١٤١ والفكر السامي ٩٢/٣ والجواهر المضية ٢٩٦/١ والفهرست ٢٠٨.

(٨) في (آ) زيادة «و».

(٩) ورد في سنن ابن ماجه ١٦/١: ضمن حديث طويل «بلفظ... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجد....»، وبلفظ: «... فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين...» وانظر تيسير الوصول ٢٦/١ والفقيه والمتفقه ١٧٦/٥.

(١٠) أخرج ابن ماجه في سننه ٣٧/١ عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ «إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم. فاقتدوا بالذين من بعدي «وأشار إلى أبي بكر وعمر. وبنفس اللفظ الذي أورده الأرموي أخرجه الخطيب البغدادي في كتابه - الفقيه والمتفقه ١٧٧/٥ - عن حذيفة.

والجواب: أنهما مخصوصان بقوله ـ عليه السلام ـ :/ «أصحابي كالنجوم: بأيهم اقتديتم، اهتديتم».

(٧) **المسألة السابعة:**

إجماع «الصحابة» ـ مع مخالفة «التابعين» ـ ليس بحجة[(١)].

لنا: أن قول التابعي لو كان باطلاً: لما جاز للصحابة الرجوع إليه.

وقد وقع، لما نقل: «أنه سئل ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ : فأشار إلى مسروق[(٢)]. ثم أتاه السائل بجوابه: فتابعه».

وفي أمثال ذلك، كثرة.

احتج الخصم، بقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾[(٣)] الآية.

ولا رضاً عنهم إلا إذا لم يقدموا على خطأ، فكان قولهم حجة.

---

(١) القول بعدم حجية هذا الإجماع ليس على إطلاقه بل فيه تفصيل مفاده: أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد قبل انعقاد الإجماع فلا يكون هذا الإجماع حجة عند الجمهور. سواء منهم من اشترط انقراض العصر ومن لم يشترطه. فإن بلغها بعد انعقاد الإجماع كان هذا الإجماع حجة ولا عبرة، بمخالفة التابعي عند من لم يشترط انقراض العصر. وهو مذهب أصحاب الشافعي وأكثر المتكلمين وأصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. ومن اشترط انقراض العصر قال بعدم حجية هذا الإجماع ما دامت المخالفة في عصرهم. نقل القرافي عن القاضي عبد الوهاب أنه قال: «... الحق التفصيل: إن حدثت الواقعة قبل أن يصير التابعي مجتهداً وأجمعوا على الفتيا فيها فلا عبرة بقوله وإن اختلفوا وامتنع عليه إذا صار مجتهداً إحداث قول ثالث. وإن توقفوا فله أن يفتي بما يراه. فهذه ثلاثة أحوال وإن حدثت بعد أن صار من أهل الاجتهاد فهو كأحدهم فصار للمسألة حالتان: في إحداهما ثلاث حالات، تنقيح الفصول ١٤٦ وانظر المعتمد ٢/٤٩١ والتبصرة ٢/٤٠٨ واللمع ٥٠ والأحكام للآمدي ١/٢١٨ ـ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٩٤ ونهاية السول ٣/٩٣٧ ومعه سلم الوصول والمسودة ٣٣٣.

(٢) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمذاني الفقيه العابد المشهور وكنيته أبو عائشة أخذ عن عمر وعلي وابن مسعود وكان محباً للعلم شديد الطلب له. قال عنه الشعبي: ما رأيت أطلب للعلم منه. كان أعلم بالفتوى من شريح بل إن شريحاً نفسه كان يستشيره. توفي سنة ٦٣ هـ. له ترجمة في تذكرة الحفاظ ١/٤٦ وطبقات الشيرازي ٧٩ ومرآة الجنان ١/١٣٩ ومشاهير علماء الأمصار ١٠١ والفكر السامي ٢/٣٦ والوفيات لابن قنفذ ٩٦ وضحى الإسلام ٢/١٨٠ وتاريخ التشريع الإسلامي ١٥٣.

(٣) الآية ١٨ من سورة الفتح.

وبقوله عليه السلام: «.... لو أنفق غيرهم ملء الأرض ذهباً: ما بلغ مد أحدهم، ولا نصيفه»[1]. وهو يدل على تفضيل قولهم[2]، على قول غيرهم.

١ - جواب[3] الأول: أن ذلك «الرضوان» لسبب[4] «المبايعة»، لا: بسبب[5] «العصمة».

٢ - وجواب الثاني: أنه مخصوص بالواحد، فيتعدى إلى الكل[6].

(٨) المسألة الثامنة:

إن كان في «الأمة»، من يخالفنا في «الاعتقاد» - :

فإن لم نكفرهم: لم ينعقد «الإجماع» دون قولهم، لأن غيرهم - حينئذ - يكون بعض المؤمنين[7].

---

(١) أخرج البخاري في صحيحه ٦/٩٤ بشرح القسطلاني عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قال النبي ﷺ: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه». ورواه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي: عن أبي سعيد، ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة بلفظ: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم... الخ» كما في الفتح الكبير ٣/٣١٤ وانظر النهاية لابن الأثير ٤/٣٠٨ ورواه ابن عساكر عن الحسن مرسلاً بلفظ: «ما شأنكم وشأن أصحابي ذروالي أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مثل عمل أحدهم يوماً واحداً. كما في الفتح الكبير ٣/٩٤.

(٢) لفظ «قولهم» ساقط من (آ) وتوجد علامة تدل على أنه ساقط ويبدو أن الناسخ نسي أن يزيده بالهامش أو بين الأسطر بعدما وضع العلامة.

(٣) في (ر) «وجواب».

(٤) في (آ) «بسبب» وكذا (هـ).

(٥) في (ر) «لسبب».

(٦) يوجد بهامش الأصل زيادة «فإن قول الواحد ليس بحجة فكذلك الكل» وهي تعليقة من الناسخ أو من أحد القراء.

(٧) يذهب الشيخ بخيت في تعليقاته على نهاية السول ٣/٩٣٩ إلى أن الحق عدم اعتبار قول المبتدع ولو لم نكفره ببدعته متى كانت البدعة مفسقة وهي البدعة الجلية بل يرى: أن الحق اشتراط عدالة المجتهد في الإجماع فلا اعتداد في الإجماع وفاقاً وخلافاً بقول الفاسق مطلقاً ولو بغير بدعة. وبعض العلماء يقول إن الفاسق يسأل فإن ذكر مستنداً صالحاً اعتد به وإلا فلا. وهناك مذاهب أخرى في المسألة وتفصيلات. فراجع جمع الجوامع ٢/١٧٨ ومعه حاشية البناني، والمسودة ٣٣١ والمستصفى ١/١٨٣ - ومختصر ابن الحاجب ٢/٣٣ وتنقيح الفصول ١٤٦ والأحكام للآمدي ١/٢٠٧ والتلويح مع التوضيح ٢/٤٥ وأصول السرخسي ١/٣١٠ - ٣١١ والتيسير ٣/٢٣٨.

وإن كفرناهم: انعقد إجماعنا دون قولهم.

لكن: لا يجوز تكفيرهم بإجماعنا[1]. لأنه فرع ذلك «التكفير»، فلو استفيد منه: لزم الدور.

وأما[2] «العصاة»، فقولهم معتبر في «الإجماع»: لأن «المعصية» لا تـزيل[3] عنهم اسم «الإيمان»، فيكون قول من عداهم - قول بعض المؤمنين.

(٩) المسألة التاسعة:

لا ينعقد «الإجماع» مع مخالفة «الواحد» و «الاثنين»[4].

خلافاً للخياط[5]، وابن جريج[6]، وأبي بكر الرازي.

---

(١) في (آ) «به».

(٢) في (ر) «فأما».

(٣) في (آ) «لا يزيل».

(٤) اختلف العلماء في هذه المسألة اختلافاً كبيراً وتشعبت فيها آراؤهم وتعددت مذاهبهم. ولمعرفة هذه المذاهب وتلك الآراء راجع: المعتمد ٤٨٦/٢ والمستصفى ١٨٦/١ والأحكام للآمدي ٢١٣/١ واللمع ٥٠ وتنقيح الفصول ١٤٦ ومختصر ابن الحاجب ٣٤/٢ ونهاية السول ٩١٧/٣ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٢٥٨/٢ - ٢٥٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٧٨/٢ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني والتيسير ٢٣٦/٣ ومسلم الثبوت ٢٢٢/٢ - والمسودة ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٥) هو أبو الحسين عبد الرحيم بن أبي عمرو الخياط المعتزلي الذي تنسب إليه الفرقة الخياطية إحدى فرق المعتزلة له كتاب الانتصار للرد على ابن الراوندي مات سنة ٣٠٠ أو ٢٩٠ هـ. له ترجمة في الملل والنحل للشهرستاني ٧٦/١، والفرق بين الفرق ١٠٧ وهامشها واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ٤٤ والتبصير في الدين ٥١ وهامشها.

(٦) هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري. صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير ولد سنة ٢٢٤ هـ. بآمل طبرستان. وكان إماماً في الفقه والتفسير والحديث والتاريخ وغيرها من أنواع العلوم المختلفة. وكان على مذهب الشافعي ثم اختار لنفسه مذهباً في الفقه تبعه فيه جماعة من العلماء ودونوا فيه الكتب. له مؤلفات كثيرة قيل: إنها قسمت على مدة عمره بعد سن البلوغ فصار كل يوم أربع عشرة ورقة. مات سنة ٣١٠ هـ ببغداد.

له ترجمة في الوافي بالوفيات ٢٨٤/٢ - ٢٨٧ وطبقات الشافعية الوسطى ٦٣/١ - ب ومعرفة القراء الكبار للذهبي ٢١٢/١ ولسان الميزان ١٠٠/٥ وتذكرة الحفاظ ٢٥١/٢ وروضات الجنات ٢٩٢/٧ واللباب ٨٠/٢ - ٨١، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ٤٢٣/٦ ومرآة الجنان ٢٦١/٢ وطبقات الشيرازي ٩٣ ووفيات الأعوان ١٩١/٤ وطبقات المفسرين للداودي ١٠٦/٢، وطبقات ابن السبكي =

لنا: أن «من ، عداهم»: بعض المؤمنين، فلا تتناولهم[1] أدلة الإجماع.

احتجوا: بأن لفظ «المؤمنين» و «الأمة»، صادق على «من عداهم». فتتناولهم أدلة الإجماع.

وبقوله ـ عليه السلام ـ : «عليكم بالسواد الأعظم»[2].

١ ـ **والجواب عن[3] الأول**: أن «صيغة الجمع» لا تتناول «الأكثر[4]» حقيقة، بل: مجازاً.

٢ ـ **و [الجواب] عن الثاني**: أن «السواد الأعظم»: الكل، لا الأكثر وإلا: لكان إذا زاد أحد الصنفين[5]، على الآخر، بواحد ـ وجب أن يكون قولهم حجة.

(١٠) المسألة العاشرة:

من له أهلية الاجتهاد، وإن لم يشتهر بها ـ مأخوذ في «الإجماع».

لأن قول «من عداه»: قول «بعض الأمة»، فلا تتناولهم دلائل الإجماع. والله أعلم.

(٤) القسم الرابع: فيما يصدر عنه «الإجماع».

[وفيه مسائل]:

= ١٢٠/٣ ومفتاح السعادة ٢٥٢/١ و ٨٠/٢ و ٣١٥، وكشف الظنون ٢٦/٦ والفكر السامي ٣٩/٣ والكنى والألقاب للمقي ٢٤١/١ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٧٤ وضحى الإسلام ١٤٣/٢ وبروكلمان ٤٥/٣ وظهر الإسلام ٢٢٣/١ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ٥٠٦/٢ وهامش الوسيط ٢٣٣ وتاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ٩٠/٣ والتاج المكلل ١٠٨.

(١) في الأصل «يتناولهم».

(٢) أخرج الخطيب البغدادي ـ في كتابه ـ الفقيه والمتفقه ١٦١/٥ عن أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تجتمع أمتي على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم وأخرجه عنه ـ أيضاً ـ بلفظ: قال رسول الله ﷺ : «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة. . . .» وأخرجه عن طريق آخر بلفظ: «إن يد الله على الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذ شذ في النار». وانظر سنن ابن ماجه ١٣٠٣/٢ ورقم الحديث ٣٩٥٠.

(٣) في (آ) «وجواب الأول» وكذا (ر) و (هـ).

(٤) على كلمة «الأكثر» شطب في (آ).

(٥) في (آ) «النصفين» وكذا (ر) و (هـ).

(١) المسألة الأولى:

لا ينعقد «الإجماع» من غير دلالة [أ[١]] وأمارة.

وجوز قوم ذلك: تبخيتاً[٢].

لنا: أن «الفتوى» بدونهما[٣]، خطأ و «الإجماع» لا ينعقد على الخطأ[٤].

احتجوا: بأنه لو كان هناك ما يدل، لكان هو: «الحجة».

وأيضاً: فلأنهم صححوا «بيع المراضاة»[٥]، و «أجرة الحمام»، من غير دليل.

١ - **جواب الأول:** أن «الدليل[٦]» و «الإجماع» حجتان، ولا مانع[٧].

---

(١) في (ص) «وأمارة» وكذا (آ) و (ر).

(٢) أي: توفيقاً بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب. فالتبخيت: مأخوذ من البخت وهو الحظ. راجع نهاية السول ٩٢٢/٣ وتنقيح الفصول ١٤٨ والمصباح ٦١/١.

(٣) في (آ) «بدونها» وكذا (ر).

(٤) إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه. أما بعد الإجماع فلا. لإن الإجماع حق. راجع نهاية السول ٩٢١/٣ وانظر الأحكام للآمدي ٢٣٧/٢.

(٥) قال الأسنودي: «واعلم أن دعوى الإجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الإمام ومن تبعه فإن أرادوا به المعاطاة - وهو الذي فسره به القرافي - فهو باطل عند الشافعي، وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه، وبيان انعقاد الإجماع فيه من غير سند. نهاية السول ٩٢٣/٣ - وانظر سلم الوصول والإبهاج ٢٦٠/٢ والمعتمد ٥٢١/٢.

(٦) في (ص) «أنه» وكذا (ر) و (آ) و (هـ) وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش (ص).

(٧) أجاب أبو الحسين البصري في المعتمد ٥٢١/٢ بقوله: «إن هذا يبطل بقول النبي ﷺ فإنه حجة ولا يقول إلا عن دلالة ولا يلزم - إذ صدر بالإجماع عن حجة - أن لا يكون - في كونه «حجة» - فائدة. وعلى أنه لا يمتنع أن يكون قولها حجة وما صدر قولها عنه حجة فيكون في المسألة حجتان. وأيضاً فالفائدة في ذلك أن يسقط عنها البحث عن الحجة ويسقط عنها نقلها ويحرم علينا الخلاف الذي كان سائغاً في مسائل الاجتهاد على قول من قال: «كل مجتهد مصيب» وذكر العطار في حاشيته على الجلال المحلى ٢٠٨/٢ الاعتراض وأجاب عنه فقال: «استشكل بأنه لو كان السند واجباً الإجماع لكان هو الحجة فلا يكون للإجماع فائدة حينئذ. ويجيب بأن فيه فائدة. وهي كشفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفته والبحث عن كيفية دلالته على المدلول. وأيضاً يكون الإجماع وسنده دليلين لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة وفي التلويح فائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث وصرف المخالفة وصيرورة الحكم قطعياً ومن رام مزيد الاطلاع على مذاهب العلماء في هذه المسألة راجع: اللمع ٤٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٠٨/٢ والأحكام للآمدي ٢٣٧/١ والإبهاج ٢٥٩/٢ - ٢٦٠ ونهاية السول ٩٢١/٣ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ١٠٥.

٢ ـ و [جواب] الثاني: أنه لم ينعقد من غير دليل، بل ربما تركوه استكفاء[1] بالإجماع.

(٢) المسألة الثانية:

أ ـ الذين شرطوا للإجماع[2] سنداً، اتفقوا على جواز الإجماع عن «الدلالة».

ب ـ وأما عن الأمارة»[3].

١ ـ فقد أنكر ابن جرير[4] إمكانه.

٢ ـ ومنهم: من سلم «الإمكان»، ومنع «الوقوع».

٣ ـ ومنهم: من جوزه[5] عن «الجلية»، دون «الخفية».

٤ ـ والحق: جوازه مطلقاً.

لنا: أن «الأمارة» مبدأ «الحكم[6]»، فجاز الإجماع عنها: جليها وخفيها. كـ «الدلالة».

احتج الخصم: بأن «الأمارة» لا يعتبرها بعض الأمة[7]، فامتنع انعقاد الإجماع عنها.

وأيضاً: فلأن «الحكم» الثابت بالأمارة، تجوز مخالفته.

---

(١) أي: استغناء وفي المصباح ٢/٨٢٧ «كفي الشيء يكفي كفاية فهو كافٍ إذا حصل به الاستغناء عن غيره واكتفيت بالشيء استغنيت به».

(٢) في (ر) «الإجماع».

(٣) المراد بالدلالة ـ ما أفاد القطع، وبالأمارة ما أفاد الظن لأن الدليل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد علماً، والأمارة لما أفاد الظن. والطريق صادق على الجميع لأن الأولين طريق إلى العلم والثالث طريق إلى الظن. تنقيح الفصول ١٤٧.

(٤) ومعه الظاهرية والشيعة. وإنكار الظاهرية ليس يستقرب لأنهم ينكرون حجية القياس. راجع الأحكام للآمدي ١/٢٣٩ ولابن السبكي عرض جميل لمذاهب العلماء في هذه المسألة في الإبهاج ٢/٢٦١ فانظره وراجع المعتمد ٢/٥٢٤ واللمع ٤٨ والتبصرة للشيرازي ٢/٣٩٦ ومختصر ابن الحاجب ٢/٣٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٩٨ والتلويح مع التوضيح ٢/٥١ والمسودة ٣٣٠ والمنار ٧٤٥ والتيسير ٣/٢٥٦ ومسلم الثبوت ٢/٢٣٩.

(٥) في (آ) «جوز» وكذا (هـ).

(٦) في (آ) «للحكم».

(٧) يعني: الظاهرية.

/ فلو انعقد الإجماع عنها: لجازت[1] مخالفة الإجماع.

١ - **جواب الأول**: النقض بـ «العموم» و «خبر الواحد»: فإنه «مختلف فيه»، مع صلوحه[2] سنداً[3] للإجماع[4].

٢ - و **[الجواب] عن الثاني**: أنه يجوز مخالفة «الأمارة»: ما لم يصر حكمها إجماعياً[5]، فإذا صار[6]: امتنعت المخالفة.

(٣) المسألة الثالثة:

«الإجماع»: الموافق لحديث، لا يجب أن يكون [صادراً] عنه.

خلافاً لأبي عبد الله البصري[7].

لنا: أنه يجوز أن يكون لحكم واحد، دلائل. فكان[8] «الإجماع» عن شيء[9] منها، أو عن كلها.

(٥) القسم الخامس: في «المجمعين».

اعلم: أن «دلائل» الإجماع، واردة بلفظ «المؤمنين» و «الأمة» وهما يتناولان كل الأمة.

فإن خرج «الكل» **عن** «الإرادة»: لم يمكن إثبات «إجماع الباقين»، إلا بدليل آخر.

[وفيه مسائل]:

---

(١) في (آ) «لجاز».
(٢) في (هـ) «صلاحه».
(٣) في (آ) «مسنداً».
(٤) في (هـ) «الإجماع» وكذا (آ) و (ر).
(٥) في (آ) «إجماعاً».
(٦) في (آ) زيادة «إجماعاً».
(٧) وهو مذهب الكرخي من الحنفية وأبي هاشم من المعتزلة ونقله ابن برهان في الأوسط عن الشافعي. وفصل القاضي عبد الوهاب عن المالكية بين الخبر المتواتر وخبر الآحاد. بما يعلم بالرجوع إليه في نهاية السول ٩٢٧/٣ ومعه سلم الوصول وانظر المعتمد ٥٢٢/٢ والإبهاج ٢٦١/٢ - ٢٦٢.
(٨) في (آ) «و» «كان».
(٩) في (آ) زيادة «آخر» وكذا (ر) و (هـ) وفي الأصل أيضاً إلا أنها مضروب عليها.

(١) المسألة الأولى:

«كل الأمة» هم: الذين وجدوا من أول عهد النبوة، إلى يوم القيامة.

ولا يشترط[1] إجماعهم، لأن دلائل الإجماع تدل/ على وجوب العمل به. فلو شرط «الكل»: لم يمكن العمل به، إذ لا عمل في الآخرة.

(٢) المسألة الثانية:

لا عبرة بقول الخارجين عن «الملة[2]».

لأن «دلائل» الإجماع، واردة بلفظ «المؤمنين» و «الأمة» وليس «الخارجون» من «الأمة».

(٣) المسألة الثالثة[3]:

لا عبرة بقول «العوام»[4].

خلافاً للقاضي أبي بكر[5].

لنا: أن «العلماء» إذا قالوا قولاً، وخالفهم «العوام» - وقول العوام بلا دليل، فيكون خطأ. - فلو كان قول «العلماء» أيضاً خطأ[6]: لاجتمعت «الأمة» على الخطأ.

---

(١) في (آ) «يشترط» وكذا (هـ).

(٢) في (هـ) «الأمة».

(٣) في (ر) «السادسة» وهو تحريف.

(٤) المراد بالعامي من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وفي اعتبار موافقته - في انعقاد الإجماع - ومخالفته مذاهب ثلاثة:
١ - الاعتبار مطلقاً. ٢ - عدم الاعتبار مطلقاً. ٣ - التفصيل بين ما اشتهر حكمه. كالربا والزنا. فتعتبره وبين ما خفي حكمه. كدقائق الفقه فلا تعتبر. ومعنى اعتبار موافقته - على القول به - صحة إطلاق أن الأمة أجمعت على كذا، لا بمعنى افتقار الحجة اللازمة للإجماع إلى موافقته. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ١٩٢/٢ ومعه حاشية العطار وانظر المعتمد ٤٨٢/٢ والمنخول ٣١٠ والمستصفى ١٨١/١ والتبصرة للشيرازي ٣٩٥/٢ وهامشها والأحكام للآمدي ٢٠٤/١.

(٥) ما ذهب إليه القاضي أبو بكر هو المختار عند الآمدي: أنظر الأحكام للآمدي ٢٠٤/١.

(٦) لفظ «أيضاً خطأ» ساقط من (آ).

احتج القاضي: بأن «الواجب»: اتباع إجماع[1] الكل.

جوابه: أن «إيجاب» اتباع الكل، لا ينافي: «إيجاب» اتباع البعض، وقد دل الدليل على «إيجاب» اتباع البعض.

(٤) **المسألة الرابعة:**

«الاعتبار» في «الإجماع»، بإجماع[2] أهل ذلك الفن:

لأنه «عامي» في غير ذلك الفن، فلا يشترط[3] قوله في ذلك الإجماع.

أما «الأصولي»: الذي لا يحفظ مسائل الفقه، فالصحيح: اعتبار قوله في «إجماع الفقه»[4].

لأنه متمكن من[5] ذلك، فيعتبر قوله: بالقياس[6] على غيره.

(٥) **المسألة الخامسة:**

لا يشترط[7] في «أهل الإجماع»، بلوغهم حد التواتر.

(١) لم ترد زيادة «إجماع» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (ر) «إجماع».

(٣) في (آ) «يشرط».

(٤) ذهب الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع ١٩٣/٢ ـ إلى عدم اعتبار قول الأصولي في إجماع الفقه ما دام غير عارف بفروع الفقه لأنه يعتبر عامياً بالنسبة إليها. وهو ـ في هذا ـ يوافق ما ذهب إليه الإمام الغزالي في المنخول فقد قال في ص ٣١١ ما نصه «. . . أو الأصولي الذي لم يتعمق في الفقه فلا عبرة بخلافه». أما في كتابه «المستصفى» فقد صحح القول بالاعتبار بل ذهب إلى أن الاعتداد بقول الأصولي ـ أولى من الاعتداد بقول الفقيه الحافظ للفروع. لأن الأصولي ـ بآلته ـ قادر على درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع. ولا كذلك الفقيه الحافظ. أنظر المستصفى ١٨٢/١ ـ ١٨٣ وراجع اللمع ٥١ وتنقيح الفصول ١٤٨ وحاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ١٩٣/٢ ومسلم الثبوت ٢١٧/٢.

(٥) عبارة (آ) «من معرفة الحكم».

(٦) في (آ) «قياساً» وكذا (ر) و (هـ).

(٧) في (آ) «لا يشترط».

لأن «الدلائل السمعية» دلت على «عصمة الأمة»، فلو انحصرت في واحد: لكان معصوماً، ضرورة كونه هو: «الأمة».

(٦) **المسألة السادسة:**

إجماع «غير الصحابة» معتبر.

خلافاً لأهل الظاهر[١].

لنا: أن «إجماع التابعين»: «سبيل المؤمنين»، فيجب اتباعه: للنص.

لا يقال: «النص» يختص بالصحابة، / لأنهم هم[٢] الموجودون: عند نزول الآية، فكانوا هم: «المؤمنين»[٣].

لأنا نقول: هذا يقتضي أنه لو مات أحدهم قبل انقراض عهد[٤] النبوة، لا ينعقد إجماع الباقين.

احتجوا بوجهين:

١ - **أحدهما**: أن «الإجماع» إنما يتصور انعقاده في عهد[٥] الصحابة: حيث كانوا قليلين، مجتمعين في موضع واحد.

أما[٦] بعد ذلك: إذ كثروا وانتشروا، فلا سبيل إلى إجماعهم.

٢ - **والثاني**[٧]: أن الصحابة أجمعوا على أن كل ما لم يجمعوا عليه جاز فيه الاجتهاد. فلو انعقد «إجماع التابعين»: لما جاز فيه الاجتهاد. وفيه تناقض الإجماعيين.

١ - **جواب الأول**: أنه يدل على «التعذر»، لا: على «كونه ليس حجة».

---

(١) هم أتباع داود بن علي الأصبهاني الظاهري المتوفى سنة ٢٧٠ هـ وسموا بالظاهريين لأنهم يجرون النصوص على ظواهرها. أنظر مرآة الجنان ٢/١٨٤ واللباب ٢/٩٩ - ١٠٠.

(٢) لم ترد زيادة «هم» في (آ).

(٣) في (هـ) «المؤمنون».

(٤) لم ترد زيادة «عهد» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٥) في (ر) «عصر».

(٦) كلمة «أما» ممسوحة في (هـ).

(٧) لم ترد زيادة «و» في (آ).

٢ ـ وجواب الثاني: أن[1] إجماعهم على «جواز الاجتهاد»، مشروط بعدم الإجماع الثاني.

فمتى وجد: زال شرط إجماعهم، فجاز[2] الإجماع.

(٦) **القسم السادس**: فيما ينعقد عليه «الإجماع».

[وفيه مسائل]:

(١) **المسألة الأولى**:

كل ما لا يتوقف عليه [«الإجماع»: صح إثباته به.

وكل ما يتوقف عليه[3]]: لم يصح إثباته به[4].

فعلى هذا: لا يصح إثبات الصانع وكونه قادراً وعالماً، ولا إثبات[5] النبوة ـ بالإجماع.

وأما «حدوث»[6] العالم»، و «وحدة الصانع» ـ : فمما يمكن إثباته بالإجماع.

(٢) **المسألة الثانية**:

أ ـ قال قوم: لا يدخل «الإجماع»، في الآراء[7] والحروب.

ب ـ وقال قوم: يدخل بعد استقرار الرأي[8]، دون ما قبله.

جـ ـ و «الحق»: أنه حجة مطلقاً.

لأن دلائل «الإجماع» غير مختصة بعلم، دون علم.

---

(١) لم ترد زيادة «أن» في (آ).

(٢) في (ر) «فزال».

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

(٤) لم ترد زيادة «به» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٥) في (آ) «إثبات».

(٦) في (ر) «حدث» وهو تصحيف.

(٧) في (آ) «أو».

(٨) هنا لخبطة في التصوير بالنسبة لنسخة (هـ) فبقية الكلام تجده في ورقة ٧٩ ـ ب.

(٣) المسألة الثالثة:

اختلفوا في[١] أنه هل يجوز انقسام «الأمة» إلى قسمين: تخطىء «إحداهما»[٢] في إحدى[٣] المسألتين، و «الأخرى» في الأخر[٤][٥].

أ - أباه قوم: لأن ذلك يوجب تخطئة «الأمة».

ب - وجوزه آخرون: لأن «الخطأ» - في إحدى[٦] المسألتين - من «بعض الأمة»، وكذا الحال[٧] في الأخرى.

(٤) المسألة الرابعة:

أ - قال قوم: يجوز أن يكفر كل الأمة.

ب - وأباه قوم[٨].

حجة الأولين: أنهم إذا كفروا لم يكن سبيلهم، «سبيل المؤمنين» فلا يجب اتباعهم[٩].

---

(١) لفظ «في» ساقط من (ر).

(٢) عبارة (ر) «... الأمة قسمين يخطىء أحدهما... والآخر...».

(٣) في (آ) «في أحد».

(٤) لم ترد زيادة «في الأخرى» في (آ).

(٥) محل النزاع في هذه المسألة حيث كانت المسألتان متشابهتين. أما إذا كانتا متباينتين فلا خلاف في الجواز كما أنه لا خلاف في المنع حيث كان اتفاقهم على الخطأ في مسألة واحدة من وجه واحد. ومثار الخلاف: هل أخطأت الأمة نظراً إلى مجموع المسألتين فيمتنع ذلك الانقسام لانتفاء الخطأ عنها؟ أو لم يخطىء إلا بعضها نظراً إلى كل مسألة على حدة فلا يمتنع؟ قال الجلال المحلى: «وهو الأقرب ورجحه الآمدي. وقال إن الأكثرين على الأول. راجع الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٢١٦ ومعه حاشية العطار. وتنقيح الفصول ١٤٩ - ١٥٠ وسلم الوصول ٣/٩٤٩ - ٩٥٠.

(٦) في (آ) «في أحد».

(٧) لم ترد زيادة «الحال» في (آ).

(٨) الخلاف في هذه المسألة: إنما هو في الجواز الشرعي دون العقلي، إذ العقل يجيز ذلك. والقول بالمنع هو المختار لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة ولا على خطأ. كما ورد بذلك الحديث الشريف. راجع الأحكام للآمدي ١/٢٥٣ ومختصر ابن الحاجب ٢/٤٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢١٥ ومعه حاشية العطار ونهاية السول ٣/٩٣٩ - ٩٤٠ ومعه سلم الوصول.

(٩) عبارة (ر) «اتباع سبيلهم».

وحجة الآخرين: أن التمسك بـ «سبيل المؤمنين» واجب، وذلك[1] يعتمد وجود[2] «السبيل»، وذلك يعتمد وجود «المؤمنين».

فـ «الكفر» على كل[3] الأمة، محال.

(٥) المسألة الخامسة:

يجوز اشتراك «كل الأمة»، في عدم العلم بما لم يكلفوا به[4]....

لنا: أن ذلك صواب، إذ[5] لا يلزم منه[6] محذور، فكان جائزاً[7].

حجة الخصم: أنه لو وجد، لكان «سبيلاً[8]» للمؤمنين»، فكان لا يجوز العلم به. وليس كذلك بالإجماع[9].

(٧) القسم السابع: في أحكام «الإجماع».

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى:

خلاف «الإجماع»، ليس بكفر.

---

(١) في (آ) «فذلك».

(٢) لم ترد زيادة «وجود» في (آ).

(٣) لفظ «كل» ساقط من (ر).

(٤) مثل له الجلال المحلى بالتفضيل بين عمار وحذيفة. أما ما كلفوا به فلا يجوز اشتراكهم في عدم العلم به اتفاقاً راجع شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٢١٦ والأحكام للآمدي ١/٢٥٣ ونهاية السول ٣/٩٥٠ ومعه سلم الوصول وتنقيح الفصول ١٤٩.

(٥) في (هـ) «فلا».

(٦) في (ر) «منهم».

(٧) في (آ) «جائز».

(٨) في (آ) «سبيل المؤمنين».

(٩) يجاب عن هذا بمنع أنه سبيل لهم لأن سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل. وعدم العلم بالشيء ليس من ذلك لأنهم لا يختارون الجهل. راجع الأحكام للآمدي ١/٢٥٣ وشرح الجلال على جمع الجوامع ٢/٢١٦ ومعه حاشية العطار.

خلافاً لبعض الفقهاء[1].

لنا: أن دلائل «الإجماع» ظنية، [فلا يكفر مخالفها: كمخالف[2] سائر «الدلائل الظنية»[3]].

ولأنه لو كان دليلاً «قطعياً»: لما كان خلافه كفراً، لأن العمل[4] به خير داخل في «الإسلام»، وإلا: لبينه الرسول عليه السلام.

(٢) المسألة الثانية:

«الإجماع»: الصادر عن «الاجتهاد»[5]، حجة.

---

(١) الحكم المجمع عليه:
أ ـ إما أن يكون دينياً. وهو أقسام أربعة:
١ ـ الأول: أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك. كوجوب الصلاة والزكاة وحرمةالخمر والزنا. وجاحد هذا كافر قطعاً بلا خلاف. لأن جحده يستلزم تكذيب النبي ﷺ فيه.
٢ ـ الثاني: أن يكون مشهوراً بين الناس ومنصوصاً عليه كحل البيع. وفي كفر جاحده قولان للعلماء. المعتمد منهما والمعول عليه عدم كفره. لجواز خفائه عليه اللهم إلا إذا أصبح معلوماً من الدين بالضرورة. وحلية البيع الآن كذلك.
٣ ـ الثالث: أن يكون مشهوراً ولكنه غير منصوص عليه وفي كفر جاحده تردد. قيل بكفر لشهرته وقيل لجواز خفائه عليه والمعتمد عدم الكفر.
٤ ـ الرابع: الخفي: وهو ما لا يعرفه إلا الخواص. كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف بعرفة. وجاحد هذا لا يكفر. ولو كان منصوصاً عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فإنه قضي به النبي ﷺ كما رواه البخاري.
ب ـ وإما أن يكون غير ديني. كإجماعهم على وجود بغدادومكة مثلاً ولا يكفر جاحده قطعاً.
هذا: وللقرافي في تنقيح الفصول ٣٣٧ ـ ٣٣٨ سؤال وجواب لطيفان يتعلقان بهذه المسألة فانظره. وراجع الأحكام للآمدي ١/٢٥٥ ومختصر ابن الحاجب ٢/٤٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٠١ ـ ٢٠٢ ومعه حاشية البناني وحاشية العطار ٢١٧ ـ ٢١٨ ونهاية السول ٣/٩٤١ ومعه سلم الوصول ٩٤١ ـ ٩٤٩ والتيسير ٣/٢٥٨ والتي بعدها ومسلم الثبوت ٢/٢٤٣ والتي تليها.

(٢) في (ر) «كمخالفة».

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(٤) لم ترد زيادة «به» في (آ).

(٥) في (هـ) «اجتهاد».

خلافاً/ للحاكم[1]: صاحب «المختصر».

لنا: أنه «سبيل المؤمنين»، فوجب اتباعه: للآية.

لا يقال: جواز «اتباع الاجتهاد» من[2] «سبيلهم» فيثبت.

لأنا نقول: لا نسلم أن ذلك «سبيلهم» بعد «الإجماع».

(٣) المسألة الثالثة:

يجوز وجود «إجماع» آخر، بعد «الإجماع» الأول.

خلافاً لقوم[3].

لنا: أنه لا يمتنع أن يكون «الإجماع» الأول، مشروطاً[4] بعدم ظهور «إجماع» آخر. فكان[5] الثاني: في «الجواز».

احتجوا: بأن ذلك يستلزم تخطئة «الإجماع»، لكون أحدهما: «خطأ».

[جوابه: «المنع» [6]].

(٤) المسألة الرابعة:

إذا تعارض «نص»[7] و «إجماع»: فإما أن علم[8] إن مراد كل واحد منهما ظاهره، أو علم أن مراد أحدهما ظاهره، أو لا يعلم مراد واحد منهما.

---

(١) لعله: محمد بن محمد بن أحمد النيسابوري الكرابيسي المعروف بـ «أبي» أحمد الحاكم تولي قضاء الشاش ثم قضاء الطوسي ثم قدم نيسابور ولزم المسجد وأقبل على العبادة والتصنيف، مات سنة ٣٧٨ هـ. هذا: ومن المقطوع به أنه ليس هو «الحاكم» «صاحب المستدرك» - بل هو شيخ ذاك. راجع طبقات الأسنوي ١/٤٢٠ - ٤٢١ وتذكرة الحفاظ ٣/١٧٤ والوافي بالوفيات ١/١١٥ والنجوم الزاهرة ٤/١٥٤ وشذرات الذهب ٣/٩٣ وهدية العارفين ٢/٥٠.

(٢) في (آ) «في».

(٣) وإلى القول بالمنع ذهب ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال ٢/٢١٦: «... وإنه لا إجماع يضاد إجماعاً سابقاً خلافاً للبصري» يريد أبا عبد الله البصري - فإنه من ضمن القائلين بالجواز معللاً ذلك بأنه لا مانع من كون الإجماع الأول مغياً بوجود الثاني.

(٤) في (آ) «مشروط».

(٥) في (آ) «و» «كان».

(٦) ما بين القوسين غير موجود في (آ) «وكذا» (ر).

(٧) في (آ) «أو».

(٨) عبارة (آ) «فإما أن يكون يعلم».

١ ـ [1] **والأول** محال: لاستحالة تناقض الدليلين[2].

٢ ـ **وفي الثاني**: يتبع[3] ما علم ظاهره.

٣ ـ **والثالث**: إن كان أحدهما «أعم»، اتبع «الأعم» الأخـص: توفيقاً بين الدليلين.

وإلا: تساقطا[4]، لأنهما «دليلان»: لا ترجيح لأحدهما، على الآخر.

تم الكلام في «الإجماع»، بعون الله وفضله.

---

(١) لم ترد زيادة «و» في (آ).

(٢) هذا مسلم حيث كانا في زمن واحد أما إن كانا في زمانين مختارين فلا. إذ الأحكام تختلف باختلاف العصور. حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٢١٧.

(٣) فيما عدا (ص) «يتبع» بدون إعجام.

(٤) في (ر) «تساقط».

الكلام: في «الأخبار»

وفيه مقدمة، وأربعة[1] أقسام.

أ - أما «المقدمة»، ففيها مسائل:

(١) [المسألة[2]] الأولى:

«الخبر» حقيقة: في «القول المخصوص»[3].

وقد يقال على «الإعلام»[4]: مجازاً، كقوله:

تخبرني العينان ما القلب كاتم[5]

بدليل أن «الأول» هو: السابق إلى الفهم.

(٢) المسألة الثانية:

١ - حدوا «الخبر» مرة: بأنه «الذي يدخله الصدق أو الكذب[6]».

---

(١) لم ترد زيادة «أربعة» في (ر) و (هـ) وكذا (آ).

(٢) واردة في (آ) و (هـ).

(٣) راجع المعتمد ٢/٥٤١ والأحكام للآمدي ٢/٣ والإبهاج ٢/١٨٣.

(٤) في (آ) «الأعلى».

(٥) هذا جزء من بيت، وقد ذكره الإمام الرازي في المنتخب جـ ٢ ق ١٠٨ أو في المحصول ٢/ق ٣٦ ولم ينسبه لأحد وورد أيضاً في الإبهاج ٢/١٨٣ غير معزو وذكره الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٤٢ بلفظ: تخبرك العينان ما القلب كاتم. ولم يعزه.

(٦) بعض العلماء امتنع من تعريف الخبر. وفسر سبب هذا الامتناع مرة بعدم الحاجة إلى التعريف لأن معنى الخبر معلوم بضرورة العقل فهو بديهي، ومرة بعسر التعريف لعدم الوقوف على الجنس والفصل الحقيقيين. راجع الأحكام للآمدي ٢/٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٠٩ ومعه تقرير الشربيني ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢/٤٥ والمعالم للرازي ق - ٦٨ والتحصيل بشرحه حل عقد التحصيل: ق - ٩٥.

٢ ـ وأخرى: بأنه «الذي يحتمل التصديق أو التكذيب[١]».
٣ ـ وأخرى: بأنه «الذي يفيد ـ بنفسه ـ نسبة أمر إلى أمر: نفياً، أو إثباتاً»[٢].
١ ـ **والأول ضعيف**: لأن «الصدق» و «الكذب» نوعا الخبر، فتعريف الخبر بهما[٣]: تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به.
٢ ـ **والثاني[٤] ضعيف**: لأن «احتمال الصدق والكذب»، إخبار عنه: بالصدق والكذب[٥] فيكون: تعريفاً للشيء بنفسه، وبما لا يعرف إلا به.
٣ ـ **والثالث أيضاً ضعيف**: لأن «النفي» و «الإثبات» نوعا الخبر، فتعريفه بهما: تعريف للشي[٦] بما لا يعرف إلا به.

وقد اعترضوا على «الأولين»[٧]: بأن «أو»: للترديد.

و: بأن «خبر الله» لا يحتمل «الكذب».

وبقولنا: «محمد ومسيلمة[٨]/ صادقان»، فإنه «خبر»، ولا[٩] يحتمل «الصدق» و «الكذب».

---

(١) في (ر) «والتكذيب».
(٢) أنظر المعتمد ٢/٥٤٤.
(٣) في (آ) «فتعريفه بهما».
(٤) في (آ) زيادة «أيضاً».
(٥) لفظ «الكذب» ساقط من (آ).
(٦) في (آ) «الشيء» وكذا (ر) و (هـ).
(٧) في (آ) «الأول».
(٨) هو مسيلمة بن ثمامة بن بكير بن حبيب بن الحارث بن عبد الحارث بن هفان بن ذهل بن الدول بن حنيفة. وكنيته أبو ثمامة وقيل أبو هارون. ويشتهر بالكذب. وكان يسمى بالرحمن فيما روي عن الزهري قبل مولد عبد الله والد رسول الله ﷺ ولما سمعت قريش «بسم الله الرحمن الرحيم» قال قائلهم: «دق فوك» إنما تذكر مسيلمة رحمان اليمامة قتل وهو ابن ١٥٠ سنة. له ترجمة في الروض الآنف ٤/٢٢٥ والفرق بين الفرق ١٦ هامش وتاريخ الخميس ٢/١٥٧ وسيرة ابن هشام ٤/١٦٤ والفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ٧٤ ـ ٧٥.
(٩) لم ترد زيادة «و» في (هـ).

١ ـ **جواب الأول**: أن المراد منه: القابل إما لهذا، أو لذاك[1]. و «القابلية» أمر واحد: لا ترديد[2] فيه.

٢ ـ و [**الجواب**] **عن الثاني**: أن «خبر الله» قابل للتصديق[3]، فيكون: قابلاً لأحدهما.

٣ ـ و [**الجواب**] **عن الثالث**: أن ذلك خبران: أحدهما صادق، والآخر كاذب.

أو: أن ذلك كاذب[4]، وهو خبر واحد.

و «الحق» أن «الخبر» متصور بالبديهة.

لأن كل أحد[5] يعلم ـ بالضرورة ـ : أنه موجود، وهو: بداهة ـ خبر خاص. فيكون مطلق «الخبر»، كذلك.

(٣) المسألة الثالثة:

قيل: لا بد في «الخبر[6]» من «الإرادة[7]».

لأن صيغة الخبر ترد بمعنى: «الأمر»، كقوله: ﴿**وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ**﴾[8]. ولا مميز إلا «الإرادة».

جوابه: أن ذلك مجاز، وكفت «الحقيقة» مميزة.

(٤) المسألة الرابعة:

إذا قلنا: «زيد قائم»، فهذا يدل على «الحكم الذهني»، لا: «الوجود الخارجي».

وإلا: لكان كل «خبر»: صدقاً.

و «الحكم الذهني» ليس نفس «الاعتقاد»: إذ قد يكون «الاعتقاد» بخلافه.

---

(١) في (آ) «لذلك».
(٢) في (آ) «لا تردد» وكذا (هـ)، و (ر).
(٣) في (آ) «الصدق» وكذا (هـ) و (ر).
(٤) عبارة (هـ) «أو أن ذلك خبر واحد والحق. . .».
(٥) في (ر) «واحد».
(٦) في (ر) «للخبر».
(٧) القائل بهذا هم المعتزلة. فراجع المعتمد ٥٤٢/٢، والتبصرة للشيرازي ٣١٥/٢.
(٨) الآية ٤٥ من سورة المائدة. وانظر تفسير القرطبي ١٩١/٦، وما بعدها.

وليس نفس «الإرادة» لتعلق[1] «الخبر» بـ «الواجب» و «الممتنع»، وعدم تعلقها[2] بهما.

فهو ـ إذن ـ : «كلام النفس».

(٥) / المسألة الخامسة:

الأكثرون: على أنه لا واسطة بين «الصدق» و «الكذب».

خلافاً للجاحظ[3].

---

(١) في (ر) «بتعليق».

(٢) في (ر) «تعليقها».

(٣) هو أبو عثمان عمرو بن محمد بن محجوب الكناني الليثي البصري. المعروف بالجاحظ لجحوظ عينيه ونتوئهما وإليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة. ولد سنة ١٥٠ هـ بالبصرة وتتلمذ على النظام وبلغ من الذكاء وجودة القريحة وقوة العارضة والتفكير ما جعله من كبار أئمة الأدب. بالإضافة إلى نشأته بالبصرة التي كانت آنذاك آهلة بالأدباء والنحاة.

من أشهر مصنفاته: كتاب «الحيوان» و «البيان والتبيين» و «كتاب البخلاء» توفي سنة ٢٥٥ هـ بالبصرة. دخل عليه المبرد في آخر حياته وهو عليل فقال له: كيف أنت؟ فقال: كيف يكون من نصفه مفلوج ولو نشر بالمناشير ما حس به ونصفه الآخر منقرس لو طار الذباب بقربه لآلمه والافة في جميع هذا أني قد جزت التسعين ـ ثم أنشد:

أترجو أن تكون وأنت شيخ ... كما قد كنت أيام الشباب
لقد كذبتك نفسك ليس ثوب ... دريس كالجديد من الثياب

ويعجبني من شعره قوله:

يطيب العيش أن تلقى حكيماً ... غذاه العلم والظن المصيب
فيكشف عنك حيرة كل جهل ... وفضل العلم يعرفه الأديب
سقام الحرص ليس له شفاء ... وداء الجهل ليس له طبيب

له ترجمة في وفيات الأعيان ٣/٤٧٠ وميزان الاعتدال ٣/٢٤٧ ونزهة الألباء ١٩٢ واللباب ١/٢٠٢ ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ٦/٥٦ والمختصر في أخبار البشر ٢/٤٩ والملل والنحل للشهرستاني ١/٧٥ والأغاني ٦/٢٤٢١ والفرق بين الفرق ١٠٥ وهامشها واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٤٣ والحور العين ٢٠٩ وبغية الوعاة ٢/٢٢٨ وطبقات المفسرين للداودي ٢/١٣ وأمالي المرتضى ١/١٩٤ ومرآة الجنان ٢/١٦٢ وسرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ٢٤٨ والفرق الإسلامية للبشيشي ٢٢ وجواهر الأدب ٢/١٧٤ والكنى والألقاب للقمي ٢/١٣٦ وكشف الظنون ٥/٨٠٢ وضحى الإسلام ١/٣٨٦ وبروكلمان ٣/١٠٦ والمجمل ١٤٦ والتبصير في الدين ٤٩ وهامشها والوسيط ٢٢٢ وتاريخ الأدب للزيات ٢٢٣ وتاريخ آداب اللغة لجرجي زيدان ٢/٤٧٥ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٤/١٧٢ وتاريخ الإسلام لحسن إبراهيم ٣/٣٥٢، ٣٧٠ والأعلام للزركلي ٥/٢٣٩ والجاحظ دراسة عامة لجورج غريب.

حجة الجمهور[1]: أن «الخبر» إما: مطابق، فيكون صدقاً. أو: لا[2]، فيكون كذباً.

و «الجاحظ» يجعل «الصدق المطابق»: المعلوم أو المظنون: و «الكذب غير المطابق»: المعلوم أو المظنون.

حجته قوله سبحانه: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى اللهِ كَذِباً، أَمْ بِهِ جِنَّةٌ؟﴾[3].

جعلوا إخباره عن[4] نبوة نفسه، إما «كذباً»، أو: «جنوناً» مع أنهم كانوا يعتقدون عدم نبوته، في الحالين[5]

فيكونون قد جعلوا إخباره عن نبوة نفسه، حال جنونه، لا كذباً. لأنه قسيم «الكذب».

والحق: أن المسألة لفظية. لأن لكل أحد أن يحمل لفظي «الصدق» و «الكذب»، على ما شاء.

«تنبيه»:

اعلم: أن «الخبر» إما: أن يقطع بكونه صدقاً، أو بكونه كذباً. أو: لا يقطع فيه بشيء.

ب ـ فلا جرم رتبنا هذا «الكتاب»[6]، / على قسمين:

(١) **القسم الأول**: فيما يقطع[7] بكونه صدقاً، أو كذباً.

---

(١) في (آ) «المشهور» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (آ) زيادة «يكون» وكذا (هـ) و (ر).

(٣) الآية ٨ من سورة سبأ ولمعرفة مذاهب العلماء في المراد بالصدق والكذب وما يترتب عليه من وجود واسطة بينهما أو عدم وجودها انظر روح المعاني للألوسي ٢٢/١١٠ ـ ١١١.

(٤) كلمة «عن» ساقطة من (آ).

(٥) في (آ) «. . . النبوة في الحالتين» وفي (ر) «. . . في الحالتين».

(٦) يريد باب الأخبار.

(٧) في (ر) «زيادة فيه».

وهو: إما «المتواتر»[1]، أو غيره[2].

وفيه[3] أبواب:

(١) الباب الأول: في «المتواتر»[4].

وفيه مسائل:

(١) [المسألة[5]] الأولى:

أ - «التواتر» - في اللغة» - : هو توالي خبر المخبرين[6] بفترة[7] بينهما».

ب - وفي الاصطلاح: «إخبار قوم: بلغوا - في الكثرة - إلى حيث يفيد خبرهم العلم».

(٢) المسألة الثانية:

أ - الخبر «المتواتر» يفيد «العلم»: كان عن موجود في زماننا، أو عن ماضٍ.

ب - و «السمنية»[8] أنكروا إفادته[9] للعلم مطلقاً[10].

---

(١) في (آ) و (ر) «التواتر» وفي (هـ) «متواتر».

(٢) في (ر) «وغيره».

(٣) في (آ) زيادة «ثلاثة».

(٤) في (آ) «التواتر».

(٥) واردة في (آ) و (هـ).

(٦) في (ر) «... توالي الخبرين».

(٧) في (هـ) «... لفترة» وكذا (ر).

(٨) السمنية: بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة طائفة منسوبة إلى سومنان بلد مشهور بالهند وكانوا يعبدون صنماً اسمه سومنات كسره السلطان محمود بن سبكتكين. من مذاهبهم القول بالتناسخ ولا يجوزون على الله بعثه الرسل ويقولون بقدم العالم مع إنكارهم للنظر والاستدلال ودعواهم أنه لا يعلم شيء إلا عن طريق الحواس الخمس. وقد دارت بينهم وبين علماء الإسلام مناقشات طويلة وأكثر مناقشاتهم كانت حول نظرية المعرفة. راجع الفرق الإسلامية للبشبيشي ٨٦ وهامشها والحور العين ١٣٩ ودستور العلماء ٢/١٨٤ وتيسير التحرير ٣/٣١ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/١١٣ والفرق بين الفرق ٢١٤ و ١٦٢ وضحى الإسلام ١/٢٤١.

(٩) في (آ) «إفادة».

(١٠) وبهذا قال البراهمة أيضاً. فإنهم يقولون: لا علم في غير الضروريات - إلا بالحواس دون الأخبار وغيرها. ووصف قولهم هذا بالبهت والسخف. راجع المعتمد ٢/٥٥١ والتبصرة ٢/٣١٦ والمنخول =

جـ - وقوم قالوا: يفيد العلم بوجود ما في عهدنا، دون الأمور الماضية.

لنا: أنا نعلم - بالضرورة - وجود البلاد النائية، والأشخاص الماضية علماً: لا نميز بينه وبين سائر العلوم.

احتج المنكر[1]: بأن «التفاوت» حاصل بين موجب[2] هذه الأخبار، وبين علمي بـ «أن الواحد نصف الاثنين».

وحصول «التفاوت» دليل[3] عدم «علميته»: إذ لا تفاوت في العلوم.

جوابه: المنع من «التفاوت».

سلمناه: لكن ذلك: بسبب كثرة الاستئناس بتصورات إحدى القضيتين.

(٣) المسألة الثالثة:

أ - «العلم» - الحاصل عقيب خبر التواتر[4] - ضروري.

ب - خلافاً لأبي الحسين[5] البصري والكعبي: من المعتزلة، وإمام الحرمين

= ٢٣٥ والمستصفى ١/١٣٢ - وتنقيح الفصول ١٥١ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢/٥٢ والأحكام للآمدي ٢/١٥ ونهاية السول ٢/١٨٧ ومعه الإبهاج ١٨٦ وإرشاد الفحول ٤٧ والمسودة ٢٣٣ والتلويح ٢/٣ وكشف الأسرار للبزدوي ٢/٦٨٢ ومرآة الأصول على مرقاة الوصول ٢/٢٠٣ ومعه حاشية الأزميري ومسلم الثبوت ٢/١١٣ والتيسير ٣/٣١.

(١) في (آ) «المنكرون».

(٢) عبارة (آ) «بين علمي بموجب...».

(٣) في (ر) زيادة «على».

(٤) في (آ) «الخبر المتواتر».

(٥) في الأصل «أبي الحسن» وهو تصحيف. قال في المعتمد ٢/٥٥٢: «واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر فقال شيخنا: أبو علي وأبو هاشم: إنه ضروري غير مكتسب، وقال أبو القاسم البلخي إنه مكتسب وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه... إن الاستدلال هو ترتيب علوم يتوصل به إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه. والعلم الواقع بالتواتر هذا سبيله لأنا إنما نعلم ما أخبرنا به إذا علمنا أن المخبر لم يخبر من رأيه... وأنه لا داعي له إلى الكذب.

والغزالي[1]: منا، فإنهم قالوا: هو نظري.

جـ - وأما «المرتضى» من الشيعة: فإنه متوقف.

---

(١) في الواقع الإمام الغزالي لم يقل بأن العلم الحاصل من الخبر المتواتر - نظري. بل يقول هو قسم من الضروري لأن الضروري ينقسم إلى قسمين:
١ - القسم الأول: ما كان من قبيل القضايا التي قياساتها معها نحو قولك: العشرة نصف العشرين. ومع ذلك لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أنها حاضرة في الذهن فيحصل العلم أولاً. ثم يلتفت الذهن إلى تلك الواسطة وقد لا يلتفت إليها. ومن هذا القسم العلم الناشىء عن الخبر المتواتر.
٢ - القسم الثاني: ما لا واسطة له أصلاً كقولك: الموجود لا يكون معدوماً. إذن فالخلاف بين الجمهور والغزالي ليس في كونه ضرورياً أو نظرياً بل في كونه من أي قسم من قسمي الضروري؟ فإن ذهب الجمهور إلى أنه من مطلق الضروري فالغزالي لم يوافقهم على ذلك وإن ذهبوا إلى أنه من الضروري الذي هو من قبيل القضايا التي قياساتها معها فالغزالي لم يخالفهم. يقول في المنخول ٢٣٧: «والمختار عندنا في هذه المسألة... أن نقول: الذي نعتقده أن العلم لا يتلقى من أقوال المخبرين. إنما يتلقى من القرائن الدالة على الصدق الحاسمة لخيال الكذب ولذلك يجوز اقترانه بقول واحد على انفراد فإذا ثبت هذا فنقول: ورآه الكعبي. علم ما علمناه ضرورة من صدق المخبرين، ومن كون العلم ضرورياً، نعم نوافقه في أن العلم يتلقى من القرائن فإن كان يعني بالنظر توقفه على الاطلاع على القرائن بالبحث والتأمل. فهذا مسلم له وراء الاطلاع على القرائن يحصل العلم ضرورياً من غير نظر وتوقف، وهذا لا ينكره الكعبي. فقد التقت المذاهب وعاد الخلاف إلى لفظ. ويقول في المستصفى ١٣٢/١: «وتحقيق القول فيه أن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة كقولنا: القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فهذا ليس بضروري فإنه حاصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وهما عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب، واتفاقهم على الأخبار عن هذه الواقعة، وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري. قال ابن السبكي: «وهذا الذي ذكره الغزالي هو الحق هو الذي اختاره الإمام وأتباعه وأما إمام الحرمين فقد نقل البيضاوي عنه أيضاً أنه نظري وهو قد صرح في البرهان بموافقة الكعبي... لكنه نزل مذهب الكعبي على محمل يقارب ما ذكره الغزالي. ثم ساق ابن السبكي عبارة الإمام في البرهان وعقب عليها بقوله: «وإذا اتحد رأي إمام الحرمين والغزالي وكان هو رأي الإمام والجمهور ونزل مذهب الكعبي عليه - كما صنع إمام الحرمين - لم يكن بينهم اختلاف وهذا التنزيل هو الذي ينبغي أن يكون ولا يجعل في المسألة نزاع. الإبهاج ١٨٦/٢ - ١٨٧ وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ١٢٢/٢ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني وراجع اللمع ٣٩ والتبصرة ٣١٨/٢ والأحكام لابن حزم الظاهري ٩٣/١ - ٩٤ - والأحكام للآمدي ١٨/٢ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٥٣/٢ ومعه حاشية سعد الدين التفتازاني وتنقيح الفصول ١٥٢ ونهاية السول ٦٨٦/٣ والتي بعدها ومعه سلم الوصول وإرشاد الفحول ٤٦ والتلويح ٣/٢ وكشف الأسرار ٦٨٢/٢ والمسودة ٢٣٤ والمنار ٦١٧ ومعه حاشية الرهاوي وعزمي زاده ومشكاة الأنوار في أصول المنار ٧٧/٢ والتيسير ٣٢/٣ - ٣٣ ومسلم الثبوت ١١٤/٢.

لنا: أنه[1] لو كان «نظرياً»: لما حصل لمن ليس له أهلية «النظر»: كالصبيان والبله. وفساد «التالي»[2]، دليل فساد «المقدم».

فإن قيل: إن ذلك يتأتى بالنظر في أحوال المخبرين، والعلم بها حاصل لكل أحد. فاستنتجوا[3] منها العلم بموجب هذه الأخبار.

سلمنا دليلكم، لكنه معارض بأمور:

١ ـ **أولها**: أن العلم بموجب خبر التواتر، يتوقف على العلم: بأنه لا داعي للمخبرين إلى الكذب، وبأنه لا لبس في المخبر عنه.
وهذه «العلوم»: مقدمات «نظرية»، والموقوف على «النظري»/ أولى أن يكون نظرياً.

٢ ـ **وثانيها**: أنه لو كان «ضرورياً»: لعلمنا كوننا عالمين به بالضرورة.

٣ ـ **وثالثها**: لو جاز في «الغائبات» أن تعلم[4] بالضرورة، لجاز في «المشاهدات»[5] أن تعلم[6] بالنظر.

١ ـ **والجواب عن الأول**: أن تلك «المقدمات» حاصلة بـ «القوة»: القريبة من «الفعل»، فكانت في حكم البديهيات.

٢ ـ و **[الجواب] عن الثاني**: أن «العلم بالشيء»، غير «العلم بالعلم بالشيء». فجاز أن يكون أحدهما «بديهياً»، والآخر «نظرياً».

٣ ـ و **[الجواب] عن الثالث**: أنه «قياس»: خالٍ عن «الجامع».

---

(١) لم ترد زيادة «أنه» في (هـ) وكذا (ر).
(٢) في (ر) «الثاني».
(٣) في (ص) «فاستقبحوا».
(٤) في (ص) «نعلم».
(٥) في (آ) «الشاهدات» وكذا (هـ) و (ر).
(٦) في الأصل «نعلم».

(٤) المسألة الرابعة:

أ - استدل أبو الحسين - رحمه الله - على «إفادة الخبر المتواتر للعلم»، فقال: الخبر «المتواتر»: صدق، فوجب أن يفيد[١].

إنما قلنا: «إنه صدق»، لأنه لو كان كذباً: لكان إما أن علموا كونه كذباً، أو لم يعلموا.

١ - **والأول** باطل، وإلا: لكان ذلك «الكذب»، إما: لا لغرض، وهو باطل: لأن الفعل يعتمد الداعي. ولأن «كونه كذباً» جهة صرف، فلو لم يحصل الداعي: لما وجد.

أو: لغرض، وهو[٢] - أيضاً - باطل: لأنه إما أن يكون دينياً، أو دنيوياً.

١ - **والأول** باطل: لحرمته في الدين.

٢ - **والثاني** باطل: لأن ذلك، إما: «رغبة» أو «رهبة».

و «الرغبة»: إما في عرض، أو في إسماع غريب للغير. وكلاهما لا يؤثرهما أكثر[٣] الناس، على الكذب.

و «الرهبة»: بأن يلجئهم[٤] سلطان قاهر إلى الكذب و[٥] [هو باطل[٦]:] لأنه[٧] لا يتيسر ذلك[٨] لسلطان، ولأنه لا غرض له في ذلك.

وأما «أن لم[٩] يعلموا كونه كذباً»، فذلك يقتضي اشتباه المخبر عنه بغيره.

---

(١) راجع كلام أبي الحسين عن هذه المسألة في المعتمد ٢/٥٥١ وما بعدها.
(٢) في (آ) «وهذا».
(٣) في (هـ) «أثر» وهو تصحيف.
(٤) في (آ) «ملجيه».
(٥) لم ترد زيادة «و» في (آ) وكذا (هـ).
(٦) لم ترد زيادة «هو باطل» في نسخة النسخ.
(٧) في (ر) «لكنه».
(٨) في (آ) زيادة «لكل».
(٩) في (آ) «لا».

وهو محال: لأنه لا اشتباه في «المحرمات»، سواء كان الإخبار عنها بلا واسطة، أو بواسطة.

فثبت: أنه «صدق».

فوجب أن يكون مقتضاه حقاً، وإلا: لم يكن صدقاً.

و «الاعتراض»:

لم لا يجوز أن يتعمدوا[1] الكذب، لا لغرض؟.

قوله: «الفعل يعتمد الغرض».

قلنا: هذا يقتضي الجبر[2]، وأنت لا تقول به. فلا يصح.

وقد بينا هذه القاعدة: في «تحسين الفعل[3] وتقبيحه».

قوله في الثاني: «كونه كذباً جهة صرف، فلا بد من الداعي».

قلنا: هذا بناء على «تحسين الفعل[4] وتقبيحه». وقد بينا فساد ذلك.

سلمناه، لكن: ترك الفعل غير واجب، عند الصارف. وإلا: لزم[5] الجبر[6]، / وأنت لا تقول به.

وإذا لم يجب الترك: جاز الفعل عند وجود الصارف.

سلمنا أنه لا بد من «الداعي»، لكن: لم قلت[7]: «إنه لم يوجد[8] ديني»؟.

قوله: «الكذب محرم شرعاً».

قلنا: لا نسلم، فإن كثيراً من الناس يجوزون[9] «الكذب» المشتمل[10] على مصلحة الدين.

---

(١) في الأصل «يعتمدوا».
(٢) في الأصل «الخبر» وهو تصحيف.
(٣) في (آ) «العقل» وكذا (ر).
(٤) في (آ) العقل وكذا (ر).
(٥) في (ر) «والإلزام» وهو تحريف.
(٦) في الأصل «الخبر» وهو تصحيف.
(٧) في (آ) «قلتم».
(٨) في (آ) زيادة «داع».
(٩) في (آ) «يجوز» وكذا (هـ).
(١٠) في (آ) «المشمل».

سلمنا أنه لم يوجد داعٍ ديني، لكن: لم قلت: «إنه لم يوجد داعٍ دنيوي»؟.

قوله: «ذلك: إما نيل الغرض[1]، أو إسماع الغريب».

قلنا: الحصر، وفساد القسمين ـ ممنوع.

سلمناه، لكن: لم لا يجوز ذلك بالقسر من سلطان؟ ودعوى «القطع» ممنوعة.

سلمنا فساد «تعمد الكذب»، لكن: لم لا يجوز ذلك غلطاً؟.

قوله: «ذلك يقتضي الغلط في الحس».

قلنا[2]: بلى، ولكن: لم لا يجوز ذلك؟ ودليل جوازه: العقل و[3] النقل.

أ ـ أما «العقل»: فقد ثبتت[4] أغلاط «الحس» في الكتب العقلية، وفي كتب المناظرة[5].

ولأن الأجسام: «المعدنية» و «النباتية»، شديدة الاشتباه، فـ «الحس» فيها كثير الغلط.

ب ـ وأما «النقل»: فلأن اليهود غلطوا في «المسيح» حيث شبه [لهم[6]].

ولأن جبريل ـ عليه السلام ـ كان كثير الظهور في صورة «دحية[7]» الكلبي.

---

(١) في (آ) «العوض» وكذا (هـ) وبها عبر أبو الحسين في المعتمد ٢/٥٥٩ حيث قال: «... فقد تكون رجاء عوض عن الكذب، وقد تكون إيثار أطراف الناس.

(٢) في (ص) «قلت» وكذا (ر) و (هـ) وما أثبته هو كذلك في (آ).

(٣) في (هـ) «أو».

(٤) في (آ) «ثبت» وفي (ر) «يثبت».

(٥) في (ر) «المناظر» وكذا (آ) و (هـ).

(٦) واردة في (آ)

(٧) هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي. من مشاهير الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ وكان يضرب به المثل في حسن الصورة وكان جبريل ينزل على صورته كما جاء في حديث أم مسلمة وعائشة ـ رضي الله عنهما ـ وأول مشاهده الخندق وقيل أحد ولم يشهد بدراً. وعاش إلى خلافة معاوية. له ترجمة في الإصابة ٢/٣٨٤ وسير أعلام النبلاء ٢/٣٩٦ والأنساب للسمعاني ٤٨٥ ـ ب واللباب ٢/٤٦ وحسن المحاضرة ١/١٩٥.

/ وأيضاً: فلأن الإنسان ـ حالة الخوف الشديد ـ قد يظهر له أشباح: لا [(١)] تكون موجودة في الأعيان.

سلمنا أن ما ذكرته يدل على إفادة «المتواتر» عن «المحسوس». في عهدنا. لكن: لم قلتم[(٢)]: «إن المتواتر عن الأمور الماضية، كذلك»؟.

قوله: «أخبر[(٣)] أهل التواتر: أن حال كل الطبقات ـ في التواتر ـ كحالهم حتى ينتهي إلى المشاهدين[(٤)] للمخبر عنه.

قلنا: أكثر التمسك بالمتواترات، الفقهاء[(٥)] والأدباء. وإنهم[(٦)] لا يتصورون هذه الدعوى، على الوجه، لو حررت لهم. فكيف بنقلهم لها.

سلمنا دليلكم، ولكن: عندنا ما يعارضه من وجوه:

١ ـ **أولها**: لو أفاد «التواتر» علماً، لكان إما: «ضرورياً». وهو باطل: لتوقفه على مقدمات «نظرية، نحو» أنهم[(٧)] يمتنع منهم الكذب، لا: لغرض، ولرغبة، ولرهبة».
أو «نظرياً». وهو باطل، وإلا: لما حصل لمن لا يتأهل للنظر، كالصبيان والبله.

٢ ـ **وثانيها**: أن إفادة «التواتر» للعلم، متوقفة على سلامة «الحس» عن الأغلاط. وهي غير/ حاصلة.

٣ ـ **وثالثها**: أنه لو حصل «العلم»، فإما: بخبر كل واحد، أو: بمجموع الأخبار.

أ ـ والأول ظاهر الفساد، وإلا: لاجتمعت «علل استقلالية» على «معلول

---

(١) في (آ) «لا يكون».
(٢) في (ر) «قلت».
(٣) في (آ) «أخبرنا» وكذا (ر) و (هـ).
(٤) في (ر) و (هـ) «الشاهدين» وكذا (آ).
(٥) في (آ) «للفقهاء» وكذا (ر) و (هـ).
(٦) في (آ) «فإنهم».
(٧) في (آ) «أنه».

واحـد»: إن وجدت تلك «الأخبـار»[1] معـاً. أو: تخلف (المعلول) عن[2] «العلة»: إن تعاقبت.

ب ـ والثاني باطل: لأن حال «المجموع» إن كان كحال «الآحاد»: فلا إفادة.

وإن حدث «زائد»: عاد الكلام في سبب ذلك «الزائد».

جـ ـ واحتج من زعم: «أن الخبر المتواتر عن الأمور الماضية» لا يفيد العلم».:

بأن الخبر «المتواتر»: عن الأمور الماضية ـ وجد من غير إفادة العلم فـلا يكون مفيداً.

بيان «وجوده بدون الإفادة»: أن اليهود[3] والنصارى[4] والمجـوس[5]

---

(١) في (آ) «الإخبارات».

(٢) في الأصل «على».

(٣) اليهود: من هاد الرجل: أي: رجع وتاب. وسموا بهذا الاسم لقول سيدنا موسى عليه وعلى نبينا محمد أفضل الصلاة والسلام: «إنا هدنا إليك» واليهود هم أمة موسى عليه السلام. وكتابهم التوراة. وهو أول كتاب نزل من السماء وما نزل على الأنبياء قبله يسمى صحفاً لا كتاباً. وكلهم أبناء إبـراهيم الخليل ويعرفون أيضاً ببني إسرائيل وهو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، وكانوا اثني عشر سبطاً وملكوا الشام بأسره إلا قليلاً منه إلى أن زالت دولتهم على يد بختنصر ثم على يد طيطش وجاء الله بالإسلام. وليس لهم ملك ولا دولة وإنما هم أمة متفرقون في أقطار الأرض تحت أيدي النصارى. وهم فرق كثيرة من أشهرها: العنانية: أتباع عنان بن داود والعيسوية: أتباع أبي عيسى بن يعقوب الأصفهاني. والمعادية أتباع رجل من همدان. وهم في اليهود كالباطنية في المسلمين، والسامرية، وهم لا يؤمنون بنبي غير موسى وهارون ولا بكتاب غير التوراة. راجع الملل والنحـل للشهرستـاني ١/٢١٠ واعتقادات فـرق المسلمين والمشركين للـرازي ٨٢ ـ ٨٣ والحور العين ١٤٤ وهامشها والسلوك ١/١١ ـ ١٢ وأديان العرب في الجاهلية للجارم ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٤) النصارى: هم أتباع المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، وكتابهم الإنجيل وهم فرق متعددة تبلغ اثنتين وسبعين فرقة وكبار فرقهم ثلاثة: ١ ـ الملكانية. ٢ ـ النسطورية. ٣ ـ اليعقوبية.
راجـع الملل والنحـل للشهـرستـاني ١/٢٢٠ ـ ٢٢٢ والسلوك ١/١٢ واعتقـادات فـرق المسلمين والمشـركين للرازي ٨٤ ـ ٨٥ والحور العين ١٤٥ وهـامشها وأديـان العرب في الجـاهليـة للجـارم ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

(٥) المجوس: هم قوم لهم شبهة كتاب وليس لهم كتاب. لأن الصحف التي أنزلت على سيدنا إبراهيم عليه السلام قد رفعت إلى السماء لأحداث أحدثها المجوس. لذا يجوز عقد العهد والذمام معهم وينحي بهم نحو اليهود والنصارى، إذ هم من أهل الكتاب ولكن لا تجوز مناكحتهم ولا أكل ذبائحهم لأن الكتاب =

والمانـوية[1]، أخبروا ـ بالتواتر ـ عن أمور هي: «باطلة».

فقد حصل «التواتر» عن[2] الماضية، بدون العلم.

ومتى كان كذلك: امتنعت «الإفادة».

لا يقـال: إن اليهود قلوا في عهـد «بخت نصر»، والنصـارى كانـوا[3] قليلين في «بدو»[4]. الأمر. فلم يحصل «التواتر».

لأنا نقول: إن تقليل اليهود إلى حد لا يبلغون[5] عدد «التواتر» ـ مع تشتتهم[6] في البلاد ـ بعيد جداً.

ولو قلت النصارى ـ في ابتداء الحال ـ إلى هذا الحد: لمـا ثبت دينهم ألبتة[7]، إلى ظهور «محمد» عليه السلام.

وأيضاً: لو سمعنا مثل هذه «المطالبة»: لتوجهت في جملة دعـاوى[8] «التواتـر»،

= رفع عنهم من معتقداتهم الفاسدة أن للكون إلهين اثنين. أحدهما: فاعل الخير، وهو النور، والآخر فاعل الشر وهو الظلام. وكانت لهم نيران يصلون لها ويقدمون القرابين إليها معتقدين فيها النفع.

أنظر الملل والنحل للشهرستاني ٢٠٨/١ و ٢٣٣ والسلوك ١٠/١ ـ ١١، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام الرازي ٨٦ والتي بعدها والحور العين ١٤٢ وهامشها وأديان العرب في الجاهليـة للجرمي ١٩٠ والتي تليها.

(١) المانوية: هم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أرد شير بن بابك وادعى النبوة وقال: إن للعالمين أصلين نور وظلمة وكلاهما قديمان وكان يقول بالتناسخ بالنسبة لأرواح أهل الضلال تطهيراً لها من شوائب الظلمة كي يتسنى لها الالتحاق بالنور العالي. قتله بهرام بن هرمز بن سابور وسلخه وحشا جلده تبناً وعلقه. وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام. راجع الملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١ والفرق بين الفرق ١٦٢ وهامشها واعتقادات فرق المسلمين والمشـركين للفخر الرازي ٨٨ والحور العين ١٣٩ ـ ١٤٠ والهامش والفرق الإسلامية للبشيشي ٨٦.

(٢) في (آ) زيادة «الأمور» وكذا (هـ).

(٣) لفظ «كانوا» ساقط من (ر).

(٤) هكذا وسمت في النسخ الأربع.

(٥) في (ر) و (هـ) «لا يبلغوا».

(٦) في (ر) «تشتيتهم».

(٧) عبارة (آ) «لما ثبت دينهم لأمتهم إلى ظهور. .» وفي (ر) «البتهم».

(٨) في (ر) و (آ) «على».

على[1] الأمور الماضية.

جـ - واعلم: أن غرضنا من هذه «الأسولة[2]»، لا: «اعتقاد صحتها» بل: بيان أن[3] «موجبات» الأخبار المتواترة، أصح وأوضح من «مقدمات» هذا الدليل.

(٥) المسألة الخامسة: في «شرائط التواتر».

أ - اعلم: أن «الضبط» فيه، هو: «إفادة العلم».

فمتى أفادك «العلم»، فهو: «متواتر» لديك. وإلا: فلا.

ب - ثم: إن الناس - بعد تواتره - اعتبروا له شروطاً: فمنها: ما يصح.

ومنها: ما لا يصح، لكن: ظن صحته.

جـ - أما «ما يصح»، فمنها: ما يعود إلى السامعين، ومنها: ما يعود[4] إلى المخبرين.

أما «العائد إلى السامعين»، فإثنان:

١ - **أحدهما**: أن لا يكون موجب «التواتر»، معلوماً بالضرورة[5].

فإنه إن كان حاصلاً: امتنع «إفادة التواتر»[6] كحرارة النار، وبرودة الثلج.

٢ - **والثاني** شرطه «المرتضى»، وهو: «أن لا يكون معتقداً لنقيض ذلك الموجب»، إما: عن شبهة، / أو: تقليد.

وإنما شرط ذلك: لتواتر «النص» على إمامة «علي» - عليه السلام - عنده. وإن كان لا يفيدنا «العلم» بإمامته: لاعتقادنا نقيض ذلك[7].

---

(١) في (هـ) «عن» وكذا (آ) و (ر).

(٢) على هذا الرسم في النسخ الأربع.

(٣) لم ترد زيادة «أن» في (آ).

(٤) لم ترد زيادة «ما يعود» في (هـ).

(٥) خرج بهذا قولنا: الواحد نصف الاثنين مثلاً. فإنه خبر صادق يفيد العلم الضروري بذاته. وهذا في الحقيقة ليس من شروط الخبر المتواتر بل هو قسم آخر من الخبر الذي يفيد العلم. راجع سلم الوصول ٦٩٠/٣.

(٦) في (هـ) زيادة «له».

(٧) قال ابن السبكي: «واعلم أن الشريف رام بهذا الاشتراط مراماً بعيداً فإنه اتخذ ذلك ذريعة إلى معتقده. فقال: وهذا كما أنه النص الدال على إمامة علي - رضي الله عنه - متواتراً ثم لم يحصل العلم به =

فإن قلت: يلزمكم - على هذا - تصديق من لم يصدق بوجود البلدان النائية[1]. لقيام احتمال هذا الاعتقاد.

قلت: لا أسلم[2]. فإنه لا داعي للعاقل إلى أمثال هذه العقائد.

وأما «العائد إلى المخبرين»، فأمران[3]:

١ - **أحدهما**: أن يكون «المخبرون» مضطرين[4] إلى ذلك الخبر.

فإنه إن لم يكن كذلك: لم يفد «العلم» كإخبار «المسلمين» بنبوة «محمد» - عليه السلام - لليهود.

٢ - **والثاني «العدد»**.

وفيه مسائل:

(١) المسألة الأولى:

قال القاضي: «أعلم: أن قول الأربعة لا يفيد العلم[5]، وأتوقف في الخمسة.

لبعض السامعين لاعتقادهم نفي النص لشبهة أو تقليد. ولقد رمى الغرض من أمد بعيد وأوقع اللبيب في أمر عجاب. ما أدري أيتعجب المرء من ذي علم يميل إلى معتقد فيدخل في الدين أموراً شامخة وقواعد كلية يتوصل إلى إثبات ذلك المعتقد الحري بها ولا داعي له إلى ذلك سوى غرضه الحري، أو يدعي التواتر في أمر إذا عرضه على أهل الخبرة بالحديث في الأثر وذوي المعرفة بفنون السير لم يلف منهم قائلاً إن ذلك خبر يعد في الآحاد فضلاً عن إلحاقه بالمتواترات. وهذا من بهت الروافض. فإنه لو كان لما خفي على أهل بيعة السقيفة ولتحدثت به امرأة على مغزلها ولأبداه مخالف أو موالف ولخرجه من رواة الحديث ولو حافظوا حد. الإبهاج ١٨٨/٢.

(١) عبارة (ر) «... على هذا تصديق وجود...».

(٢) في (آ) «لا نسلم».

(٣) من العلماء من جعل الشروط ثلاثة ومنهم من جعلها أربعة فراجع الأحكام للآمدي ٢٤/٢ - ٢٥ وإرشاد الفحول ٤٧ - ٤٨ والتحرير بشرح التيسير ٣٤/٣ وانظر المعتمد ٥٥٨/٢ و ٥٦١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١١٩/٢ - ١٢٠ والمسودة ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٤) في (هـ) «مضطرون» وهو خطأ.

(٥) وهو مذهب الشافعية على ما في جمع الجوامع وقد صرح الإمام الغزالي بأن ما ذكره القاضي صحيح حيث لم تكن هناك قرينة لأنا لا نصادف أنفسنا مضطرين إلى خبر الأربعة. بخلاف ما إذا كانت هناك قرينة فإنه لا يستحيل حصول التصديق ولكن ليس ذلك حاصلاً عن مجرد الخبر بل عن القرينة مع الخبر، والقاضي - رحمه الله - يحيل ذلك مع وجود القرينة أيضاً. وقد علق الشيخ البناني - رحمه =

دليل الأول: أن قول «الأربعة» الصادقين لو أفاد «العلم» لكان قول كـل «أربعة» صادقين كذلك، لاستواء حكم «المثلين».

ولو كان كذلك: لما وجبت تزكية[1] شهود الزنا. لأنهم لو كانوا صادقين: لحصل «العلم»، وإذا حصل العلم بما نقلوا: فلا حاجة إلى «التزكية».

وحيث وجبت «التزكية»: ثبت أن قول «الأربعة» لا يفيد «العلم» [وإذا لم يحصل «العلم»، ووجبت «التزكية» ـ: ثبت أن قول «الأربعة» لا يفيد «العلم»[2]].

= الله ـ على رأي القاضي هذا بقوله: «فيه وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الأئمة الأربعة بل الخلفاء الأربعة وصلاحية خمسة ممن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفي ما فيه وإن قضية المعنى عكسه..». غير أن البناني بعد ما سجل مأخذه على رأي القاضي حاول أن يوجه كلام القاضي ويحمله على محمل يندفع معه هذا المأخذ فقال اللهم إلا أن يراد عدم كفاية الأربعة من حيث مجرد الكثرة لا مطلقاً. فلا ينافي أن نحو الخلفاء الأربعة تكفي باعتبار أحوالهم.

وفي تقرير الشربيني هدم لما أورده البناني على القاضي من أساسه ـ لأن ما أورده البناني خارج عن موضوع المسألة لأن موضوع كلام القاضي هو خبر التواتر المجرد عن القرينة أو الذي معه قرينة لا ينفك عنها الخبر وخبر الأئمة الأربعة أو الخلفاء الأربعة الذي اعترض به على القاضي ـ سبب قوته أمور زائدة على ما لا ينفك عنه الخبر وليس الكلام فيه كما علمت. وهذه الأمور الزائدة تختلف باختلاف اعتقاد السامعين لهذه الأخبار ممن ذكروا بخلاف الخبر المتواتر فإنه يفيد العلم الضروري لكل من سمعه.

راجع جمع الجوامع ١٢٠/٢ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني والمستصفى ١٣٧/١ وحاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ١٣٥/٢ وسلم الوصول ٦٩٣/٣.

(١) وجوب تزكية شهود الزنا ليس منشؤه عدم حصول العلم بدليل أنه لو وجد عدد التواتر احتيج إلى التزكية أيضاً. لأن غاية ما يفيده عدد التواتر العلم والقاضي لا يقضي بعلمه في حدود الله على الراجح عند فقهاء الشافعية. بل التزكية في الشهادة أمر تعبدي. ألا ترى أنه لو شهد سبعون ألفاً بالزنا لوجبت التزكية أيضاً. راجع: حاشية العطار على الجلال المحلى ١٣٥/٢ وحاشية البناني على الشرح المذكور ١٢٠/٢ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١١٦/٢ ـ ١١٧ وسلم الوصول ٦٩٣/٣.

(٢) ما بين القوسين هو كذلك في نسخة أخرى على ما أشار إليه ناسخ الأصل وأثبته في الصلب احتياطاً. وعبارة (آ) «ولو كان كذلك لما وجبت تزكية شهود الزنا لأنهم ـ لو كانوا صادقين ـ يحصل العلم وإذا لم يحصل العلم لم يكونوا صادقين فلا حاجة إلى التزكية وحيث وجبت التزكية ثبت أن قول الأربعة لا يفيد العلم».

وفي (هـ) «ولو كان كذلك لما وجبت تزكية شهود الزنا لأنهم لو كانوا صادقين لحصل العلم وإذا لم يحصل العلم لم يكونوا فلا حاجة إلى التزكية وحيث وجبت التزكية ثبت أن قول الأربعة لا يفيد العلم».

وفي (ر) «... لحصل العلم وإذا•لم يحصل العلم لم يكونوا فلا حاجة إلى التزكية وحيث التزكية فثبت أن قول الأربعة لا يفيد العلم فإن قيل....».

فإن قيل[1]: لم قلت: «إنه لو أفاد قول الأربعة[2]: لكان كل أربعة كذلك[3]»[4]؟.
وظاهر أنه لا يجب[5]: لأن حصول «العلم» بفعل الله.

فجاز أن يفيد: عند قول أربعة، ولا يفيد: عند قول[6] أربعة أخرى.

سلمناه، لكن «الرواية» غير «الشهادة».

فجاز أن يكون أحد الخصوصين[7] شرطاً، والآخر[8] مانعاً.

سلمنا عدم اعتبار هذا التفاوت، لكن «الاجتماع» شرط في «الشهادة» دون «الرواية». وذلك يوهم الكذب.

سلمناه[9]، لكن ما ذكرتم ينفي حصول «العلم»، بقول الخمسة، وبقول أهل القسامة[10].

[11]فالثلاثة الأول لا جواب لها.

و [12]الفرق بين «الخمسة» و «الأربعة»[13]: أن قول الخمسة يمكن أن يكون مفيداً للعلم[14]، وإن كان قول هذه الخمسة، لا يفيد العلم للقاضي لكذب أحدهم، وصدق الأربعة. فيجب الحد لذلك.

---

(١) في (آ) «... قلت».
(٢) في (هـ) «أربعة».
(٣) في (آ) زيادة «العلم».
(٤) في النسخ الأربع «كذا».
(٥) في (ر) زيادة «لا نسلم».
(٦) لم ترد زيادة «قول» في (هـ).
(٧) في (آ) «إحدى الخصوصيتين» وفي (ر) «الخصوصيتين».
(٨) في (ر) «وللآخر».
(٩) في (آ) «سلمنا».
(١٠) بين سطور الأصل «أي الشهادة» وهو تفسير للقسامة.
(١١) في (ص) «والثلاثة» وكذا (آ) و (هـ).
(١٢) في (آ) زيادة «ونقول».
(١٣) في (آ) «بين الأربعة والخمسة».
(١٤) لم ترد زيادة «للعلم» في (ر).

بخلاف «الأربعة»: فإنه إن كذب أحدهم، سقطت الحجة.

وأما «/أهل القسامة»: فلم يخبروا عن شيء واحد، فلم[1] يحصل «العلم» بقولهم.

(٢) **المسألة الثانية**: في «تعيين عدد المتواتر».

أ - منهم: من شرط «اثني عشر» كنقباء موسى[2].

ب - وأبو الهذيل: شرط «العشرين»، لقوله سبحانه: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ: يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[3]، فهؤلاء يحصل «العلم» بقولهم.

---

(١) في (آ) «فلا» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) نقباء موسى: هم المذكورون في قوله تعالى: **﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾** ذكر ابن كثير في تفسيره ٣٢/٢: «أن بني إسرائيل لما استقروا بمصر بعد هلاك فرعون أمرهم الله بالمسير إلى أريحاء أرض الشام. وكان يسكنها الكنعانيون الجبابرة وقال لهم: إني كتبتها لكم داراً وقراراً فأخرجوا إليها وجاهدوا من فيها وإني ناصركم وأمر موسى عليه السلام بأن يأخذ من كل سبط نقيباً يكون كفيلاً على قومه بالوفاء بما أمروا به توثقة عليهم فاختار النقبار الإثني عشر».
والنقباء جمع نقيب وهو الذي ينقب عن أحوال القوم ويفتش عنها كما قيل له عريف لأنه يتعرفها كذا ذكره الزمخشري في الكشاف ٤٠٧/١ - ٤٠٨، وفي تفسير الإمام الرازي ١٨٤/١١: «قال الزجاج: «النقيب فعيل أصله من النقب وهو الثقب الواسع يقال فلان نقيب القوم لأنه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الأسرار ومنه: المناقب وهي الفضائل لأنها لا تظهر إلا بالتنقيب عنها ونقبت الحائط. أي: بلغت في النقب إلى آخره. ومنه: النقبة من الجرب لأنه داء شديد الدخول وذلك لأنه يطلي البعير بالهناء فيوجد طعم القطران في لحمه، والنقبة السراويل بغير رجلين لأنه قد بولغ في فتحها ونقبها. ويقال كلب نقيب وهو: أن ينقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وإنما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف.
قال: إذا عرفت هذا. فنقول: النقيب فعيل والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول. فإن كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن أحوال القوم المفتش عنها. وقال أبو مسلم: النقيب ها هنا فعيل بمعنى مفعول. يعني اختارهم على علم بهم ونظيره. إنه يقال للمضروب: ضريب وللمقتول: قتيل وقال الأصم: هم المنظور إليهم والمسند إليهم أمور القوم وتدبير مصالحهم. وفي المصباح ٩٥٨/٢ - ٩٥٩: «نقبت الحائط ونحوه نقباً من باب «قتل» خرقته ونقب البيطار بطن الدابة كذلك. ونقب على القوم من باب «قتل» نقابة بالكسر - فهو نقيب أي عريف والجمع نقباء.

(٣) الآية ٦٥ من سورة الأنفال.

جـ - ومنهم: من شرط «الأربعين»، لقوله: سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، وكانوا أربعين.

د - ومنهم: من شرط «السبعين»، لقوله سبحانه: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ: سَبْعِينَ رَجُلًا﴾[2].

هـ - ومنهم: من شرط (ثلاثمائة وبضع عشر)، عدد أهل بدر[3].

و - ومنهم: من اعتبر «عدد بيعة الرضوان»[4].

ز - وهذه[5]، «تقييدات»: لا دليل عليها[6]، بل «المعيار» حصول «العلم».

---

(١) الآية ٦٤ من سورة الأنفال.

(٢) الآية ١٥٥ من سورة الأعراف.

(٣) بدر: مكان قريب من المدينة المنورة به بئر وقد وقعت على هذا المكان المعركة الشهيرة، وقيل: إن بدراً اسم بئر كانت لرجل يدعى بدراً وقيل: إنه كان موسماً من مواسم العرب يجتمع لهم بها سوق كل عام. ولعله كان يقام في منطقة البئر المشار إليها. راجع مرآة الحرمين ١٥٦/١ ومراصد الاطلاع ١٧٠/١ - ١٧١ ومعجم ما استعجم ٢٣١/١ - ٢٣٢ ومعجم البلدان ٣٥٧/١ وعنوان المعارف وذكر الخلائف لابن عباد ٣٩.

(٤) في هامش (آ): «وهم ألف وسبعمائة» هذا: وفي المسألة أقوال أخرى ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٤٧ - ٤٨ منها: أن بعضهم اشترط أن يكونوا سبعة بعدد أهل الكهف، وبعضهم اشترط أن يكونوا عشرة وبه قال الإصطخري واستدل على ذلك بأن ما دونها جمع قلة. ومنهم من اشترط أن يكونوا جميع الأمة كالإجماع وقد حكي هذا القول عن ضرار بن عمرو. وقال جماعة من الفقهاء لا بد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد. وبعد أن عرض الشوكاني أقوال العلماء في المسألة أعرب عما يعانيه من ضيق نفس لكثرة هذه الأقوال والاختلافات التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل فقال: «... ويالله العجب من جري أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله.

(٥) في (ر) «فهذه».

(٦) قال الإمام الغزالي في المستصفى ١٣٧/١ - ١٣٨: «فأما ما ذهب إليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذاً من الجمعة.

وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾. وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر. فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض ولا تدل عليه، ويكفي تعارض أقوالهم دليلاً على فسادها فإذا لا سبيل لنا إلى حصر عدده. لكنا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافقوا على الإخبار وانظر المنخول ٢٤٢ =

فمتى أفاد: فقد تواتر، وإلا: فلا.

ثم: إنهم إن أخبروا عن عيان، فذلك.

وإلا: اعتبرت هذه الشرائط في جملة الطبقات، ومنها[1]: العبارة بوجوب استواء الطرفين والواسطة.

ب - وأما «الشروط[2] الفاسدة»، فأربعة:

١ - **أحدها** شرط بعضهم: أن لا يحويهم بلد[3].

وهو باطل: لأن أهل «الجامع» لو أخبروا عن سقوط المؤذن عن «المنارة»[4]، أفاد العلم.

٢ - **وثانيها**: أن لا يكونوا على دين واحد[5]. وقد اعتبره اليهود.

وهو خطأ: /لأن «التهمة» إن ارتفعت: حصل العلم، كيف كانوا. وإن تمكنت: لم يفد، كيف كانوا.

٣ - **وثالثها**: أن لا يكونوا من نسب واحد، وبلد واحد.

وهو باطل: لما مر[6].

= واللمع ص ٤٠ والتبصرة ٢/٣٢٠ والمعتمد ٢/٥٦٥ والأحكام للآمدي ٢/٢٦ والإبهاج ٢/١٩٠ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢/٥٤ ونهاية السول ٣/٦٩٥ ومعه سلم الوصول وتنقيح الفصول ١٥٢ أو المسودة ٢٣٥ وكشف الأسرار ٢/٦٨١ وتيسير التحرير ٣/٣٤ ومسلم الثبوت ٢/١١٨.

(١) في النسخ الأربع «وعنها».

(٢) في (آ) «الشرايط».

(٣) لفظ «بلد» ساقط من (آ).

(٤) في (ر) «المنار».

(٥) في (آ) «فقد».

(٦) في الشرط الأول.

٤ - ورابعها شرطه ابن الراوندي[1]: [2]أن يكون فيهم الإمام المعصوم.

وهو باطل، وإلا: لأفاد[3] قوله[4] وحده العلم.

(٣) المسألة الثالثة: في التواتر» من جهة المعنى.

مثاله: أن يروي أحد: «أن حاتماً[5] أعطى فرساً»، وآخر يروي: «أنه أعطى جملاً»، وآخر: «... ديناراً»، وهلم[6] جراً[7].

---

(١) في (ص) و(ر)«الراوندي» وابن الراوندي: هو: أحمد الزنديق بن يحيى بن إسحاق المشهور بابن الراوندي البغدادي الفارسي الأصبهاني سكن بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً. له مقالات في علم الكلام ومجالس ومناظرات من مؤلفاته «كتاب التاج» يحتج فيه لقدم العالم. و «كتاب الزمردة» يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة و «كتاب الفريد» في الطعن على النبي ﷺ و «كتاب اللؤلؤة» في تناهي الحركات وقضيب الذهب. قيل إنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم. مات سنة ٢٤٥ أو ٢٥٠ أو ٢٩٣ أو ٢٩٨ هـ. له ترجمة في روضات الجنات ١٩٣/١ - ١٩٥ ومعاهد التنصيص ٧٦ - ٧٧ والكنى والألقاب القمي ٢٨٧/١ وظهر الإسلام ١٣/٤ والتاج المكلل ٢٩٨.

(٢) في (آ) زيادة «وهو».

(٣) في (آ) «أفاد».

(٤) في (ر) زيادة «وهو».

(٥) هو: حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي المكنى بأبي سفانة. كان من شعراء العرب، وكان مشهوراً بالسخاء والكرم ومضرب مثل في الجود والعطاء وله ديوان مطبوع في لندن سنة ١٨٧٢ م، وطبع أيضاً في بيروت توفي سنة ٥٠٦ م.
له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة ٢٤١/١ وأمالي القالي ١٥٤/٣ - ١٥٨ والأغاني ٦٦٩٢/١٩ واللباب ٧٨/٢ والحور العين ١١٥ وديوان الحماسة شرح المرزوقي ١١٦٦/٣ وخزانة الأدب ١٢٧/٣ ت عبد السلام هارون وتاريخ الخميس ٢٥٥/١ وبروكلمان ١١١/١ وتاريخ الآداب العربية لكارلوا ٧٩ وتاريخ الأدب للزيات ٦٩ وتاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ١٢٦/١.

(٦) لفظ «جرا» ساقط من (ر) وكذا (هـ).

(٧) جرا: في قولهم: هلم جرا: منون. قال صاحب المطالع: قال ابن الأنباري: «معنى هلم جرا: سيروا وتمهلوا في سيركم. مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم في سيرها ثم استعمل فيها حصل الدوام عليه من الأعمال. قال ابن الأنباري: «فانتصب جرا على المصدر أي: جروا جرياً، أو على الحال، أو على التمييز. على ما في نهاية السول ٧٠١/٣ وفي المصباح ١٥١/١: «وقولهم: وهلم جرا أي ممتداً إلى هذا الوقت الذي نحن فيه مأخوذ من أجررت الدين إذا تركته باقياً على المديون أو من أجررته الرمح إذا طعنته وتركت فيه الرمح يجره».

فحينئذٍ: يحصل العلم بسخاء حاتم. لأن هذه الجزئيات اشتركت في كل[1] واحد، وراوي «الجزئي»: راوي «الكلي[2]». فيصير الكلي - وهو: «السخاء» - المتواتر[3] بالتضمن.

(١) في (آ) «في كلي» وكذا (هـ).
(٢) في (ر) «الكل».
(٣) في (آ) «متواتراً» وكذا (هـ) و (ر).

الباب الثاني

في سائر الطرق الدالة على/ كون الخبر صدقاً

وهي[1] سبعة:

أ - الخبر الذي علم مخبره، بالضرورة.

ب - الذي علم مخبره، بالاستدلال.

جـ - «خبر الله» صدق في الأديان كلها، وإن اختلفوا في «الدلالة».

١ - أما «أصحابنا»، فقال الغزالي: يدل عليه دليلان[2]:

١ - **أحدهما**: إخبار الرسول عن[3] امتناع الكذب، على الله.

٢ - **والثاني**: أن كلام الله قائم بذاته، وكلام «النفس» يستحيل عليه[4] الكذب، ممن يمتنع عليه الجهل.

١ - **والإعتراض على الأول**: أن صدق الرسول يتوقف على المعجزة[5]، وهي: تصديق الله عن صدق الرسول، و«التصديق»: إخبار. فيتوقف[6] صدق الرسول، على صدق خبر الله.

---

(١) في (ر) «هي».

(٢) أنظر المستصفى ١٤١/١.

(٣) في (آ) «من».

(٤) في (آ) «على».

(٥) في (ر) «المعجزات».

(٦) في (هـ) «فيوقف».

فلو أثبت صدق خبر الله، بخبر الرسول ـ: لزم الدور.

فإن قلت: «إظهار للمعجزة»: إنشاء للرسالة، كالوكالة، لا: إخبار، فقد اندفع الدور.

قلت: هب أنه كذلك في حق «الرسالة». أما في حق «سائر الأقوال»، فلا. وحينئذٍ: يعود الدور.

٢ ـ و[الإعتراض] على[1] الثاني: لا نسلم أن الكذب على كلام «النفس» في حق من يمتنع عليه الجهل ـ محال، فإن ذلك ليس ببديهي.

سلمناه، لكن «الأصولي» لا التفات له إلى كلام «النفس»، بل: إلى هذه الألفاظ.

٢ ـ أما «المعتزلة»، فقالوا: الكذب قبيح، و«القبيح على الله محال»/ والاعتراض: ما «الكذب» الذي[2] تعنون به[3]؟.

١ ـ ما لا يطابق «المخبر» بظاهره، وإن[4] زيد فيه، أو نقص منه؟. طابق؟

٢ ـ أم: ما[5] لا يطابق بوجه؟.

والأول لا نسلم قبحه: فإن «عمومات» القرآن كذلك.

وأيضاً: فالحذف والإضمار في «القرآن» كثير لا يحصى، وكذا: التقديم والتأخير.

والثاني مسلم، لكنه غير ممكن الوجود: فإن كل كلام يمكن تصييره[6] صدقاً، بزيادة أو نقصان.

---

(١) في (ص) و (ر) «عن».
(٢) لم ترد زيادة «الذي» في (ر) ولا (هـ).
(٣) عبارة (آ) «والاعتراض ما تعنون بالكذب أتعنون به. . .».
(٤) في (آ) «فإن».
(٥) في (آ) «أم لا يطابق» وكذا (ر) وفي (هـ) «أما لا يطابق».
(٦) في (هـ) «تصيره» وكذا (آ).

فإن قلت: «إرادة» غير الظاهر، تلبيس. وهو محال من الله، وعديم الفائدة. وهو - أيضاً - محال من الله[1].

قلت: أما «الأول»: فمنقوض بالمتشابهات.

و[2]أيضاً: فالتقصير من المكلف، حيث يجزم[3] لا في موضعه.

و[أما] «الثاني»: فلا نسلم إنحصار الفائدة، في/ إعلامنا باللفظ.

فإن قلت: نصب «دلائل» تدل على أن المراد بالمتشابهات غير ظواهرها.

قلت: لم لا يجوز[4] أن يكون كل كلامه كذلك؟.

٢ - والمعتمد: أن[5] «الصادق» أكمل من غير الصادق، بالضرورة.

فلو لم يكن «خبر الله» صدقاً: لكان أحدنا - في بعض الأوقات - أكمل من الله تعالى، وهو محال.

د - خبر الرسول - عليه السلام - صدق.

١ - قال الغزالي: لأن «المعجز» يدل على صدقه[6]، لأنه لا يظهر إلا على يد[7] «الأنبياء».

إذ لو ظهر على [يد] الكاذبين[8]: لعجز الله عن تصديق الأنبياء.

[والإعتراض: لا نسلم أنه «لو ظهر على الكاذبين: لعجز الله عن تصديق الأنبياء»[9]].

---

(١) أي: وكونه عديم الفائدة محال من الله أيضاً. كما أن التلبيس محال منه.

(٢) لم ترد زيادة «و» في (آ).

(٣) في (ر) «يحرم» وكذا (آ).

(٤) في (ر) «لم يجز».

(٥) لفظ «أن» ساقط من (ر).

(٦) أنظر المستصفى ١٤١/١.

(٧) لم ترد زيادة «يد» في (آ) وكذا (هـ) و (ر).

(٨) في (ر) «الكذابين».

(٩) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

وظاهر أنه ليس كذلك: لأن «التصديق» ـ حينئذٍ ـ: إما أن يكون ممكناً، أو لا يكون.

فإن أمكن: فلا عجز.

وإن لم يمكن[1]: فلا عجز أيضاً، إذ لا عجز عن المحال.

سلمناه، لكن: نفى العجز عن «تصديق الرسول»، عنه ـ ليس أولى من نفي العجز عنه، عن «خلق المعجز على الكاذب»[2].

وأيضاً: فلأن «فعل المعجز»: ممكن، مقدور لله. فباقتران كذب به، لا ينقلب «ممتنعاً»: معجوزاً عنه.

سلمنا «دلالة المعجز على صدق الرسول»، لكن: في إدعاء الرسالة أما في «جملة أخباره»: فلا.

٢ ـ والصواب: أنه إن ادعى الصدق مطلقاً، وأظهر[3] «المعجز» على وفق دعواه ـ: دل على صدقه مطلقاً. وإلا: فلا.

هـ ـ خبر كل الأمة صدق، لكون الإجماع حجة.

و ـ خبر جمع عظيم، عن أحوال أنفسهم، صدق. إذ يبعد أن لا يكون فيهم صادق[4].

ز ـ الخبر «المحفوف بالقرائن»، ذهب النظام وإمام الحرمين والغزالي: إلى صدقه.

وأنكره الباقون.

(أ) إحتج المنكرون، بوجوه:

١ ـ **أولها**: أن «القرائن» لو أفادت العلم: لما ظهر الحال بخلافها.

---

(١) في (ر) «يكن».
(٢) عبارة (آ) «... عن الخلق المعجز على يد الكاذب».
(٣) في (آ) «وظهر» وكذا (هـ) و (ر).
(٤) في (آ) «صدقاً».

وقد يظهر: كالذي دلت «القرائن» على موته، ثم تبين أنه كان مسكوتاً أو غيره.

٢ ـ **وثانيها**: لو دلت «القرائن»: لجاز أن لا يفيد «خبر التواتر» لانتفاء القرائن.

٣ ـ **وثالثها**: لو دلت «القرائن» على صدق «خبر الواحد»[١] لكان خبر كل واحد كذلك[٢].

١ ـ **جواب[٣] الأول**: أن الظهور بخلافها، في صورة، لا يدل[٤] على عدم الإفادة مطلقاً.

٢ ـ **و[الجواب] عن[٥] الثاني**: أن «المتواتر» لا حاجة به إلى «القرائن».

سلمناه، لكنها لو انتفت: لم يحصل العلم.

٣ ـ **و[الجواب] عن الثالث**: أن كل «خبر واحد» [إن] احتفت به «القرائن» المعلمة[٦]: حصل به العلم. وإلا: فلا.

(ب) والمختار: أنها قد تفيد. لأنا قد نعلم «أموراً»: بها نعلم[٧] كون الإنسان خجلاً ووجلاً[٨]، لكن: لا يمكن التعبير عنها.

---

(١) في (ر) «واحد».
(٢) في (آ) «. . . لكان كل خبر واحد كذلك» وكذا (هـ). وفي (ر) «لكان كل واحد كذلك».
(٣) في (آ) «الجواب».
(٤) في (آ) «لا تدل».
(٥) لم ترد زيادة «عن» في (هـ) وكذا (ر).
(٦) في (آ) «العلمية».
(٧) في (ر) «يعلم».
(٨) في (آ) «خجلاً وجلاً».

(١)
القول في الطرق الفاسدة

وهي خمسة:

(أ) **أحدها**[١]: إذا جرى خبر بحضرة الرسول ـ عليه السلام ـ ولم ينكر عليه، قال بعضهم: ذلك صدق.

وهو خطأ، بل ذلك: إما عن «أمر ديني» فيصدق بشرطين:

١ ـ **أحدهما**: أن لا يكون تقدم بيانه من الرسول.

٢ ـ **والثاني**: أن يكون جائز التغير. لأنه إن تقدم بيانه ـ وكان ممتنع التغيير[٢] ـ فلعله[٣] يسكت عن تكذيبه: استغناء بالبيان السابق، النافي[٤].

وإن كان عن «أمر دنياوي»، صدق بأحد الشرطين: أن يستشهد به عليه السلام، أو يكون ـ عليه السلام ـ عالماً بالواقعة.

وإلا: لجاز[٥] السكوت، إما: لعدم الحاجة، أو: لعدم وقوفه عليه السلام ـ على ذلك الأمر.

أما إذا وجد **أحدهما**: [فقد] دل على الصدق، وإلا: أوهم الكذب. وهو غير جائز على النبي عليه السلام.

---

(١) في (هـ) «أولها».
(٢) في (ر) «التغير».
(٣) في (آ) «سكت» وكذا (ر) و (هـ).
(٤) في (آ) «البامي».
(٥) في (هـ) «جاز» وكذا (آ).

(ب) **وثانيها**: **إذا جرى خبر عند جمع عظيم، وسكتوا عن الرد عليه ـ قال قوم: يدل على الصدق**[1].

لأن «السكوت» إما: عن تصبر على[2] استماع الكذب، وهو مستقبح[3] جداً، وممتنع على الجمع العظيم.

وأما: عن عدم العلم بتلك الواقعة، وهو ـ أيضاً ـ بعيد عن الخلق العظيم.

والحق: أنه يفيد «الظن القوي»، أما «القطع»: فلا.

(جـ) **وثالثها**، قال أبو هاشم[4]، والبلخي، وأبو عبد الله البصري ـ: **عمل الأمة، على وفق «خبر الواحد»، دليل صدقه**.

وهو باطل: لوجوب العمل بخبر الواحد[5]، وإن لم يكن قطعي الصدق.

ولأنه يجوز أن يكون ذلك العمل، بدليل آخر.

(د) **ورابعها**، قال بعض الزيدية[6]: **بقاء النقل ـ مع توفر الدواعي على إخفائه ـ دليل صدقه**.

---

(١) في (آ) «صدق».

(٢) في (ر) «لا عن».

(٣) في (ر) و (هـ) «مشق» وفي (آ) «يشق».

(٤) في نسخة أخرى «والكرخي» بعد: وأبو هاشم ـ على ما في هامش (آ).

(٥) في الأصل «لوجوب الخبر بعمل الواحد».

(٦) الزيدية: هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنهم. وهي إحدى فرق الشيعة. وافترقت الزيدية إلى فرق متعددة كلها معدودة في فرق الأمة الإسلامية.
راجع الملل والنحل للشهرستاني ١٥٤/١ والفرق بين الفرق ١٨ ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ٦١ وما بعدها والمواقف ٦٢٨ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ٥٢ والحور العين ١٥٥ والعقد الفريد ٤٠٩/٢ والتبصير في الدين ١٦ وهامشها ومرآة الجنان ٢٥٧/١ والفرق الإسلامية للبشيشي ٢٧ وضحى الإسلام ٢٧١/٣ وظهر الإسلام ١٣٦/٤ ـ وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ٥٠/١ وما بعدها.

وهو غلط[1]: لجواز أن كان[2] «خبر الواحد»، ثم اشتهر: بحيث لم يقدر العدو[3] على إخفائه.

(هـ) وخامسها قول بعضهم: إن خبر «الإجماع» صدق.

لأن من الناس: من قبله وعمل[4] به، ومنهم: من أوله. وذلك دليل صدقه.

وهو ضعيف: لأنا لا نسلم قبول كل الناس له[5]، فإن من لم يعتبر «الإجماع» رده.

سلمناه، لكن: لعله قبله كما تقبل «الآحاد».

لا يقال: «الآحاد» مقبول في «العمليات»، دون «العلميات» و«الإجماع» مسألة علمية.

لأنا نقول: لا نسلم أنها «علمية»، بل: «ظنية».

سلمناه، لكنها من مقدمات «العمليات»: فكان حكمها، حكمها.

---

(١) في نسخة «خطأ» على ما في هامش (آ).

(٢) في (آ) «يكون».

(٣) في (ر) «العدد».

(٤) في (آ) «وعملوا».

(٥) لم ترد زيادة «له» في (ر).

الباب الثالث

في الأخبار التي علم كونها كاذبة

[وفيه مسائل]:

(١) [المسألة الأولى: في بيانها]

[وهي أربعة]:

أ ـ **أولها**: ما يكون معلوماً بالضرورة: «حسياً» كان، أو «وجدانياً» أو «بديهياً».
ومنه قول من لم يكذب قط: «أنا كاذب».
فإنه إن صرف إلى الأخبار السابقة: كان كذباً[١].

وإن صرف إلى نفسه: فهو محال. لوجوب[٢] تأخير[٣] «الخبر» عن «المخبر عنه» بالرتبة، وامتناع تأخير[٤] الشيء عن نفسه.

ب ـ **وثانيها**: ما يكون على خلاف الدليل «القاطع».
فإن لم يتأول البتة، فهو: «كذب».
وإن تؤول[٥] تأويلاً «قريباً» حمل عليه.

---

(١) في (هـ) «كاذباً».
(٢) في الأصل «لسبب تأخير. . وما أثبته هو كذلك في (آ). وكذا (هـ).
(٣) في (آ) «تأخر» وكذا (هـ).
(٤) في (آ) «تأخر» وكذا (هـ).
(٥) مرسومة «تأول» في (ر) وكذا (أ) و (هـ).

أو «بعيداً»، فهو: إما «كذب»، أو «محذوف عنه» أو «مزيد فيه».

جـ - وثالثها: ما لو صح: لتواتر، لتوفر الدواعي على نقله: إما لكونه أصلاً[1] في الدين، أو لغرابته، أو لهما.

خلافاً للشيعة الذين يدعون: وجود «النص على إمامة علي» - كرم الله وجهه.

لنا: أن عدم «التواتر» دليل كذبه.

فإنه لو وجدت «بلدة» مثلاً، بين «مكة[2] والمدينة»[3]، أكبر منهما -: لنقلت[4] «تواتراً»، وعدم النقل، دليل عدمها.

فإن قيل: «العلم» بعدم بلدة بينهما، إن لم يتوقف على العلم بأنها «لو كانت: لنقلت»: لم يصح الاستدلال.

---

(١) لم ترد زيادة «أصلاً» في (ر).

(٢) في (آ) «المكة» - ومكة: هي مهبط الوحي ومهوى أفئدة المسلمين ومسقط رأس إمام المرسلين سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام. وهي مدينة في وادٍ بين جبلين مشرفين عليها من نواحيها وهي محيطة بالكعبة والكعبة في وسط المسجد. إليها يتجه المسلمون في صلاتهم من سائر الآفاق. وسميت مكة لجذب الناس إليها، أو لأنها تمك أعناق الجبابرة: أي تذهب نخوتهم وتذلهم، أو لتمكك الناس بها - وهو ازدحامهم، أو لقلة مائها من قولهم: أمتك الفصيل ضرع أمه إذا استخرج ما فيه، أو لأنها تمك الذنوب أي: تستخرجها وتذهب بها كلها. من قولهم: مك الفصيل ضرع أمه.
وتسمى بكة أيضاً - بالباء - لتبكك الناس بها وهو ازدحامهم. وقيل: مكة اسم المدينة وبكة اسم للبيت. وقيل هي بكة والميم بدل كما قالوا ضربة لا زب ولا زم. وهناك أقوال أخرى. والذي عليه أهل اللغة: أن مكة وبكة شيء واحد. ومن أسماء مكة: صلاح - بالبناء على الكسر. والمقدسة والنساسة وكوثر.
راجع مراصد الاطلاع ١٣٠٣/٣ ومعجم ما استعجم ٢٦٩/١ - ٢٧٠ ومعجم البلدان ١٨١/٥ والمزهر ١٠٠/١ و ١٣١/٢ والمفصل في تاريخ الأدب العربي ص ٤.

(٣) هي المدينة المنورة على ساكنها أفضل وأزكى السلام. لأنه كلما ذكرت المدينة غير مضافة ولا منسوبة علم أنها هي. قال الله تعالى ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إلى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأعز مِنْهَا الأذلَ﴾. راجع معجم البلدان ٨٢/٥ - ومراصد الاطلاع ١٢٤٧/٣ ومعجم ما استعجم ١٢٠١/٤ ودستور العلماء ٢٣٣/٣ والمفصل في تاريخ الأدب العربي ص ٤.

(٤) في (آ) «لنقل».

وإن توقف: وجب أن يكون الشك[1] في «الأصل»، شكا في «الفرع».

وليس كذلك[2]: لأنا نعلم - بالضرورة - أن لا بلدة بين مكة والمدينة، أعظم منهما.

سلمناه، لكن: المثال «الواحد» لا يفيد القاعدة «الكلية».

و«القياس» لا يصح: لجواز أن يكون مميز (الأصل) شرطاً، أو مميز «الفرع» مانعاً.

سلمنا دليلكم على «وجوب تواتر ما تتوفر[3] الدواعي على نقله»، لكن: عدم تواتر حديث «الإقامة» و«التسمية»، وسائر معجزات الرسول - عليه السلام - دليل عدم الوجوب.

وإن[4] قلتم: إن في القرآن غنية عن نقلها.

قلت: لا أسلم[5]، فإنها كانت ظاهرة لكل أحد، دون القرآن.

فلئن قلتم: وجه إعجاز القرآن وإن كان أخفى، إلا أن ظهور متنه أخفى تلك المعجزات.

قلت أيضاً: دلالة قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾[6]، على إمامة «علي» وإن كانت خفية - إلا أنها أخفت النص الجلي.

فالجواب[7]:

قوله: «لو توقف العلم بعدم البلدة، على تلك المقدمة، لحصل الشك [فيه:

(١) في (ر) زيادة «في الشك».
(٢) في (ر) و (هـ) «كذا».
(٣) في الأصل «ما يتوفر» وكذا (آ).
(٤) في (هـ) «فلئن» وكذا (آ).
(٥) في (آ) «لا نسلم».
(٦) الآية ٥٥ من سورة المائدة.
(٧) في (ص) «و» وكذا (ر) و (هـ). وفي (آ) «الجواب».

عند[1] الشك][2] في تلك المقدمة».

قلنا: ولم قلتم: «إنه ليس كذلك؟».

قوله: «العلم بعدم البلدة ضروري: لا يقبل الشك».

قلنا: لا نسلم [كونه[3] ضرورياً[4]]، ولذلك[5] فإن العقلاء يعللونه بتلك المقدمة.

قوله: «المثال الواحد لا يفيد القاعدة الكلية».

قلنا: القاعدة الكلية ضرورية، و«المثال»: للتنبيه.

وأما أحاديث[6] «الإقامة» و«الجهر بالتسمية»، فإنما[7] لم يتواتر نقلها: لأنها مسائل «فرعية»، لا كفر ولا بدعة في الخطأ فيها. فلم تتوفر الدواعي على نقلها.

و: على أن الصحابة كانوا ـ يومئذٍ ـ مشغولين بالغزو والجهاد، غير متفرغين لضبط أمثالها.

وأما «سائر المعجزات»، فالشاهدون لها كانوا قليلين: فلم تتواتر.

فإن[8] كان «النص الجلي» كذلك: فلا حجة فيه.

وإن كان السامعون له كثيرين: وجب تواتره. وعدم تواتره[9] دليل كذبه.

د ـ **ورابعها**: «الخبر» الذي لا يوجد في بطون الدفاتر، ولا في صدور الرواة ـ بعد استقرار «الأخبار» ـ يقطع بكذبه.

---

(١) في (آ) زيادة «حصول».
(٢) ما بين القوسين ساقط من (ر).
(٣) في (آ) «ضروري».
(٤) ما بين القوسين ساقط من (هـ) وكذا (ر).
(٥) في (ر) «وكذلك».
(٦) في النسخ الأربع «حديث».
(٧) في (ر) «فإنها».
(٨) في (ر) «وإن».
(٩) في النسخ الأربع «وعدمه دليل كذبه» وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش الأصل.

(٢) **المسألة الثانية:**

«الأحاديث» ـ المنسوبة إلى الرسول ـ فيها: ما هو كذب قطعاً، وله سبب.

أ ـ أما «الأول»، فلوجهين:

١ ـ **أحدهما**: ما نقل عنه ـ عليه السلام ـ أنه[١] قال: «سيكذب علي»[٢].

فإن صح ذلك: فلا بد منه، وإلا: كان كذباً.

٢ ـ **وثانيهما**[٣]: إن في هذه «الأحاديث»، ما لا يجوز نسبته إلى الرسول، ولا يقبل التأويل.

ب ـ وأما «سببه»، فأعلم أن ذلك: إن كان من «السلف»، فلا يظن بهم[٤] تعمد الكذب، بل إما: لنسيان بعض الألفاظ. أو: لأنهم تعمدوا حكاية «الحديث» بألفاظهم، فوقع إبدال مفسد[٥] أو: لأن رسول الله ـ عليه السلام ـ كان يحكي ذلك الحديث عن غيره، أو كان مخصوصاً بقصة فحكى مطلقاً.

وإن كان من «الخلف»، فاعلم: أن «الملحدة» افتروا على رسول الله، كثيراً من «المحالات»: تنفيراً للعقلاء من الدين. كما فعله عبد الكريم بن أبي الرجاء[٦]، لعنه الله.

---

(١) لم ترد زيادة «أنه» في (آ).

(٢) قال ابن الملقن في تخريج أحاديث البيضاوي: هذا الحديث لم أره كذلك نعم في أوائل مسلم عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «يكون في آخر الزمان دجالون كذابون». على ما في كشف الخفاء ١/١٥٦٥.

(٣) في (آ) «وثانيها».

(٤) في (ر) «به».

(٥) في (آ) زيادة «مغير».

(٦) هو: عبد الكريم بن أبي العوجاء خال معي بن زائدة زنديق مغتر وضاع للأحاديث فقد وضع أربعة آلاف حديث بأسانيدها. كلها ضلالات في التشبيه والتعطيل وفي بعضها تغيير أحكام الشريعة.
قتله محمد بن سليمان العباسي الأمير بالبصرة في خلافة المهدي بعد الستين ومائة. لسان الميزان ٤/٥١ وميزان الاعتدال ٢/٦٤٤ والفرق بين الفرق ١٦٣ ـ ١٦٤ وذكر صاحب الهامش أنه قتل سنة ١٦٠.

وكذا «الشيعة»: ينسبون إلى رسول الله ﷺ كل ما يصح[1] [من أحد[2]]: من أئمتهم.

وكذا «الكرامية»[3]: يفترون «أحاديث»، لأجل الإصلاح[4].

(٣) المسألة الثالثة:

«الأصل» في الصحابة[5] - رضي الله عنهم -: «العدالة». خلافاً للنظام، و «الخوارج»[6].

---

(١) في (ر) و (هـ) «... ما صح» وكذا (آ).

(٢) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

(٣) الكرامية: هم فرقة من المرجئة. ينتسبون إلى محمد بن كرام - بكسر الكاف وتخفيف الراء - ابن عراف الشيخ أبو عبد الله السجستاني المتوفى سنة ٢٥٦ هـ. كان داعية إلى البدع يقول بالتشبيه والتجسيم ومن ضلالاته اعتقاده بأن معبوده جسم له حد ونهاية.
والكرامية فرق يبلغون اثنتي عشرة فرقة ولكل فرقة رأي في التجسيم والتكييف. ولغباوتهم وجهالتهم ذهبوا في التجسيم إلى مذاهب سخيفة تنافي العقل والشرع وليس لهم قاعدة دينية يمكن القول بها في الجملة. راجع الملل والنحل للشهرستاني ١٠٨/١ والفرق بين الفرق ١٣٠ ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١٣٥ وما بعدها واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام الرازي ٦٧ والتبصير في الدين ٦٥ والمواقف ٦٣٣ والوافي بالوفيات ٣٧٥/٤، والتي بعدها واللباب ٣٢/٣ - ٣٣ والنجوم الزاهرة ١٩٨/٦ هامش. والفرق الإسلامية للبشيشي ٥٩.

(٤) في (هـ) «الصلاح» وكذا (آ) و (ر).

(٥) ذهب بعض العلماء إلى أن المراد - بالصحابة - هم الذين لازموا النبي ﷺ . وعزروه ونصروه دون من رآه يوماً أو زاره لماماً أو اجتمع به لغرض وانصرف. والذي عليه الجمهور - وهو المعتبر - القول بالتعميم. راجع حاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ١٦٧/٢ - ١٦٨ وحاشية العطار على الشرح المذكور ١٨٣/٢ وتنقيح الفصول ١٥٥.. وانظر المستصفى ١٦٥/١.

(٦) وهناك أقوال أخرى للعلماء في عدالة الصحابة ولكن كلها ضعيفة وأدلتها سخيفة والاشتغال بها مما يتنزه عنه أرباب العقول الحصيفة. والحق الذي نعتقده ونلقى الله عليه. هو أن الصحابة - رضي الله عنهم جميعاً - كلهم عدول فاضت عليهم أنوار النبوة وظرت فيهم آثارها وبركاتها ولا ينافي عدالتهم ما وقع بينهم من حروب وفتن. لأن ذلك ليس إلا أموراً مبنية على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطىء معذور بل مأجور - وكما قال سيدنا عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - : «تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألستنا» وليس المراد بعدالة الصحابة - ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية إلا أن يثبت ارتكاب قادح ولم يثبت ذلك - ولله الحمد - فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في =

لنا: الكتاب، والسنة.

أ - أما «الكتاب»، فقوله سبحانه: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾[1].

وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ[2]...﴾.

ب - وأما «السنة»، فقوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم...» وقوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي»[3].

وقوله عليه السلام: «... لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً: ما بلغ مد أحدهم، ولا نصيفه»[4].

= زمن الرسول ﷺ . حتى يثبت خلافه. ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير فإنه لا يصح وما يصح فله تأويل صحيح.

راجع المنخول ٢٦٦ والمستصفى ١/١٦٤ - ١٦٥ والأحكام للآمدي ٢/٨١ ومختصر ابن الحاجب ٢/٦٧ وتنقيح الفصول ١٥٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٦٨ وإرشاد الفحول ٦٩ - ٧٠ والمسودة ٢٩٢ وكشف الأسرار ٢/٧٠٤ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢/١٥٥ والتي بعدها وسلم الوصول ٣/٧٩٠.

(١) الآية ١٤٣ من سورة البقرة.

(٢) الآية ١٨ من سورة الفتح.

(٣) الحديث أخرجه البخاري عن أبي سعيد الحذري بلفظ «قال النبي ﷺ «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه» بفتح النون وكسر الصاد المهملة بوزن رغيف النصف.

وروي عنه بلفظ: «كان بين خالد بن الوليد وبين عبد الرحمن بن عوف شيء فسبه خالد فقال رسول الله ﷺ «لا تسبوا أحداً من أصحابي» وورد في رواية أخرى «بين خالد بن الوليد وبين أبي بكر الصديق بدل عبد الرحمن بن عوف. وحديث الباب أخرجه مسلم في الفضائل وأبو داود في السنة والترمذي والنسائي في المناقب وابن ماجه في السنة كما في البخاري ٦/٩٤ - ٩٥ بشرح القسطلاني.

ورواه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن أبي سعيد الحذري ومسلم وابن ماجه عن أبي هريرة بلفظ: «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه. على ما في الفتح الكبير ٣/٣٢٤ وكتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ٤٧ - ٤٨ وزاد المسلم ٥/٢٠٥. والحديث مر تخريجه في ص ٦٠٣ وإنما أعدت تخريجه هنا للتنبيه على أن الحديثين اللذين استدل بهما - المصنف - هما في الواقع حديث واحد وصنيعه يوهم أنهما حديثان.

(٤) في (ص) «نصفه» وكذا (آ) و (هـ).

إحتج[1] النظام، فقال:

إنا رأيناهم يقدح بعضهم في البعض، وهو يدل على «القدح»: إما في «المقدوح»: إن كان «صدقاً»، أو[2] في[3] «القادح»: إن كان «كذباً». ولا عدالة مع القدح.

أ - بيان «الأول»، وجوه:

١ - **أحدها**[4]، قال عمران بن الحصين[5]: «... والله لو أردت لحدثت عن رسول الله يومين متتابعين[6]، فإني سمعت كما سمعوا، وشاهدت كما شاهدوا، ولكنهم يحدثون أحاديث: ما هي كما يقولون. فأخاف أن يشبه لي، كما شبه لهم».

فهذا «قدح»: صريح في الكل.

٢ - **وثانيها**: روى ابن عمر[7]: «أن رسول[8] الله ﷺ وقف على قتلى بدر، فقال/:

---

(١) في (ر) «فاحتج».

(٢) في (آ) «وأما».

(٣) لفظ «في» ساقط من (ر).

(٤) في (آ) «أولها» وكذا (هـ). و (ر).

(٥) هو: عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الأسلمي الخزاعي الأزدي وكنيته أبو نجيد. كان من عباد الصحابة وعلمائهم أسلم عام خيبر سنة ٧ هـ وكانت معه راية خزاعة يوم فتح مكة وروي عدة أحاديث وبعثه عمر بن الخطاب رضي الله عنهما إلى أهل البصرة ليفقههم وولي قضاءها وكان الحسن البصري يحلف ما قدم البصرة خير لهم من عمران. توفي سنة ٥٢ هـ بالبصرة. له ترجمة في الإصابة ٤/٧٠٥ وسير أعلام النبلاء ٢/٣٦٣ وطبقات الشيرازي ٥١ وتذكرة الحفاظ ١/٢٨ والوفيات لابن قنفذ ٦٦ ومرآة الجنان ١/١٢٥ - ومشاهير علماء الأمصار ٣٧ والفكر السامي ٢/٣٤ والبيان والتبيين للجاحظ ت السندوبي ٢/٢٣٥ والأعلام للزركلي ٥/٢٣٢.

(٦) في (آ) «متابعين».

(٧) في (آ) «ابن عمران». وابن عمر: هو عبد الله بن عمر بن الخطاب أبو عبد الرحمن القرشي العدوي المتوفى سنة ٧٢ أو ٧٤ هـ.
له ترجمة في الإصابة ٢/٣٣٨ وطبقات ابن سعد ٤/١٠٥ ومرآة الجنان ١/١٥٤ وحسن المحاضرة ١/٢١٤ ومسند عبد الله بن عمر تخريج محمد بن إبراهيم الطرسوسي ص: ٧ وعائشة بنت الصديق لعبد الكريم الخطيب ٧٥ وهامش التبصير في الدين ١٤ ومصطلح الحديث للشيخ الشهاوي ١٨٦.

(٨) في (آ) «أن النبي...» وكذا (ر) و (هـ).

«هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟». ثم قال: «إنهم ـ الآن ـ يسمعون ما أقول»[٤].

فذكروه لعائشة ـ رضي الله عنها ـ فقالت: لا: بل قال: «إنهم ليعلمون».

وهذا «تكذيب»: صريح.

٣ ـ **وثالثها**، كان علي ـ عليه السلام ـ: «يستحلف الرواة»، وكان أعلم منا.

ولولا «الإتهام» العام، وإلا: لما فعل ذلك.

وفي أمثالها «كثرة»، من شاءها: طالع «الأصل»[٢].

ب ـ وأما «المقام الثاني»: فلأنه لما قدح بعضهم في البعض، توجه «القدح» قطعاً: إما في «القادح»، أو في «المقدوح فيه».

إحتج «الخوارج»، فقالوا:

رأينا الصحابة قبلوا «خبر الواحد»، على خلاف كلام الله. وهو يوجب القدح فيهم.

أ ـ **أما «الأول»**: فلأنه سبحانه لما تكلم في أنواع المعاصي ـ: من الكفر، والقتل، والسرقة، والزنا ـ: إستقصى الكلام في الزنا، وطول فيه:

فأوجب «الجلد»[٣] بحضور المسلمين، ونهى عن الرأفة[٤] عليه.

وأوجب «جلد الثمانين» على الرامي به، دون سائر المعاصي.

ونهى عن قبول «شهادتهم» أبداً.

---

(١) جاء في البخاري ٦/٢٧٥ «عن ابن شهاب قال: هذه مغازي رسول الله ﷺ فذكر الحديث عن أهل بدر فقال رسول الله ﷺ وهو يلقيهم (في القليب) هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً قال موسى: قال نافع قال عبد الله ـ يعني ابن عمر ـ قال ناس من أصحابه: يا رسول الله تنادي ناساً أمواتاً. قال رسول الله ﷺ ما أنتم بأسمع لما قلت منهم. ورواه أحد في مسنده والشيخان والنسائي عن أنس. بلفظ «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم غير أنهم لا يستطيعون أن يردوا على شيئاً» على ما في الفتح الكبير ٣/٨٣.

(٢) أنظر المحصول جـ: ٢ ـ ق ٥٦ وما بعدها.

(٣) في نسخة «الحكم» على ما في هامش الأصل.

(٤) في (ر) «الرفث».

ثم قال: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً، وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾(١).

وشرط فيه: شهوداً أربعة.

وهذه توكيدات عظيمة: تدل على اعتناء الله ببيان أحكام الزنا.

فلو كان «الرجم» من أحكامه: لبينه، إذ كيف السبيل إلى إهمال أجلّ أحكامه؟.

/وأيضاً: فلأنه وجدت «آيات»: تنفي «الرجم».

كقوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُل وَاحِدٍ مِنْهُمَا...﴾(٢).

ومنهما قوله: ﴿... فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ: مِنَ الْعَذَابِ﴾(٣)، و«الرجم» لا نصف له.

ثم: إن الصحابة - رحمة الله عليهم - قبلوا «خبر الواحد» على خلاف القرآن. وهو جريمة فاحشة.

ب - **وثانيها**: أنه - عليه السلام - خرج ذات يوم، فوجد الصحابة يكتبون أحاديثه. فقال عليه السلام: «ما هذه الكتب؟ أكتاباً مع كتاب الله؟. يوشك أن يغضب الله لكتابه: فلا يدع في قلب ولا(٤) رق منه شيئاً، إلا أذهبه»(٥).

---

(١) الآية ٣ من سورة النور.

(٢) الآية ٢ من سورة النور.

(٣) الآية ٢٥ من سورة النساء.

(٤) في (آ) زيادة «في».

(٥) روى أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أنه قال: «كنا قعوداً نكتب ما نسمع من النبي ﷺ، فخرج علينا فقال: ما هذا تكتبون؟ فقلنا: ما نسمع منك. فقال: أكتاب مع كتاب الله؟ امحضوا كتاب الله وخلصوه. قال: فجمعنا ما كتبنا في صعيد واحد ثم أحرقناه بالنار. قلنا: أي رسول الله؟ أنتحدث عنك؟ قال: نعم، تحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. قال: فقلنا: يا رسول الله أنتحدث عن بني إسرائيل؟ قال: نعم. تحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، فإنكم لا تحدثون عنهم بشيء إلا وقد كان فيهم أعجب منه». على ما في حجية السنة لأستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق - مخطوط.

وهذا منه ـ عليه السلام ـ: قدح عظيم[1] فيهم كلهم.

جـ ـ **وثالثها**: أن «الصحابة» كان[2] بعضهم مطلعاً على معايب البعض[3] بدليل/ حكايات:

منها: مشاتمة «الحسن» و«معاوية».

ومنها: مشاتمة «عثمان»[4] و«عائشة»، وغيرهما.

فقد توجه «القدح» فيهم[5].

والجواب: أن «الكتاب» زكاهم، وهذه «القدوح» مروية بطريق الآحاد، و«الآحاد» لا يعارض[6] «المتواتر».

و: على أن ههنا «تزكيات»: رويت بطريق الآحاد، فتعارض[7] ما ذكروه، ويسلم «الكتاب» عن المعارض.

---

(١) لم ترد زيادة «عظيم» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في الأصل «كانت».

(٣) في (آ) «بعضهم».

(٤) هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الأموي. وكنيته أبو عمرو وقيل أبو عبد الله. من أجلاء الصحابة وكبار فقهائهم وثالث الخلفاء الأربعة. قتل سنة ٣٥ هـ له ترجمة في طبقات الشيرازي ٤٠ والإصابة ٤/٤٥٦ وطبقات ابن سعد ٣/٣٦ والسلوك ١/١٣ والتحفة اللطيفة ٣/٣٩٢ وطبقات القراء لابن الجزري ١/٥٠٧ وطبقات الشعراني ١/١٩ ومعرفة القراء للذهبي ١/٢٩ والعقد الفريد ٤/٢٨٤ ـ وتاريخ الخميس ٢/٢٥٤ وتذكرة الحفاظ ١/٨ ومروج الذهب ١/٣٣٢ والوفيات لابن قنفذ ٢٧ وحماة الإسلام ٩١ وتاريخ الخلفاء ١٤٧ ومرآة الجنان ١/٩٠ ومفتاح السعادة ٢/٨ وعنوان المعارف وذكر الخلائف ٤٢ وجواهر الأدب ـ ٢/١١٨ وطبقات الأصوليين ١/٥٨ ـ ٦١ والوسيط ١١٣ وهامش التبصير في الدين ١٣ وهامش شرح ألفية العراقي ١/١٣١ وحسن المحاضرة ١/٢١٨ والفكر السامي ١/١٣١ وعثمان بن عفان للعقاد ٣٩ وكتاب مصطلح الحديث للشيخ الشهاوي ص ١٦٨ وهامش المنتخب ٢/١٥٩.

(٥) في (آ) زيادة «كلهم».

(٦) في (آ) «لا تعارض».

(٧) في الأصل «فيعارض» وكذا (ر).

القسم الثاني

فيما لا يقطع بصدقه، ولا كذبه[1]

وفيه أبواب:

(١)

الباب الأول

في الدلالة[2] على كونه حجة

أ - إختلف الناس في جواز التعبد به عقلاً:

١ - فمنهم: من منع.

٢ - ومنهم: من جوز.

ب - و«المجوزون» اختلفوا في وقوع التعبد به.

---

(١) لهذا القسم حالات ثلاث:

١ - الأولى: أن يترجح احتمال صدقه كخبر الواحدِ وفي وجوب العمل به خلاف بين العلماء والذي عليه الجمهور القول بالوجوب لقوة أدلته.

٢ - الثانية: أن يترجح احتمال كذبه. كخبر الفاسق.

٣ - الثالثة: أن يستوي الأمران.

وفي هاتين الحالتين لا يجب العمل به اتفاقاً. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٣١ والتي بعدها ونهاية السول ٢/١٩٦ ومعه الإبهاج.

(٢) في (آ) «في الدلالات».

جـ - و«القائلون بالوقوع» اتفقوا على أن «السمع» دل على[1] التعبد به، واختلفوا في «الدليل العقلي».

١ - فذهب ابن سريج والقفال منا، وأبو الحسين[2] البصري[3] من المعتزلة: إلى أن «العقل» - أيضاً - دل عليه.

٢ - وأباه الجمهور منا ومنهم.

د - وأما «المنكرون لوقوع التعبد به».

١ - فمنهم من قال: لم يدل دليل على كونه حجة، فلا يكون.

٢ - ومنهم[4] من قال: دل «السمع» على أنه ليس بحجة، فلا يكون.

٣ - ومنهم[5] من قال: دل[6] «العقل» على أنه ليس بحجة فلا يكون.

هـ - /وأعلم: أن كل[7] هؤلاء اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد: في «الفتوى» و«الشهادة» و«الأمور الدنيوية»[8].

---

(١) لفظ «على» ساقط من (هـ).

(٢) في الأصل «أبو الحسن» وهو تصحيف.

(٣) أنظر المعتمد ٢/٥٨٣.

(٤) من ضمن القائلين بذلك القاساني وابن داود والرافضة وفرق أبو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة وما لا يسقط بها فمنع في الأول وجوز في الثاني. راجع المستصفى ١/١٤٨ والأحكام للآمدي ٢/٤٨ والإبهاج ٢/١٩٧ وإرشاد الفحول ٤٩ وكشف الأسرار ٢/٦٩٠.

(٥) هم جماعة من المتكلمين منهم: أبو علي الجبائي وينسب إلى ابن علية والأصم. وفي الواقع الجبائي لا يقول بالمنع مطلقاً بل إذا كان الراوي عدلاً واحداً فقط فإن كان أكثر جاز - عنده - ولو كان آحاداً. راجع المنخول ٢٥٥ والأحكام للآمدي ٢/٤٤ والإبهاج ٢/١٩٧ وإرشاد الفحول ٤٩ وكشف الأسرار ٢/٦٩٠.

(٦) في (آ) «دليل...».

(٧) لم ترد زيادة «كل» في (آ).

(٨) يشير بهذا إلى تحرير محل النزاع في المسألة.

و ـ لنا «مسالك»:

١ ـ **أولها**: أن «الحذر» بإنذار الطائفة، واجب[1]. فيلزم من ذلك: كون خبر الواحد حجة.

أ ـ أما «وجوب الحذر»، فلقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2].

و«لعل»: للترجي، وهو محال على الله. فيجب حمله على «الأمر». وهو: «للوجوب».

ب ـ وأما «أنه بإنذار[3] الطائفة»، فلقوله[4]: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾[5].

وإنما قلنا: «إنه يلزم من وجوب الحذر بإنذار الطائفة، كون خبر الواحد حجة[6]»، لأن «الإنذار» هو: «الخبر المخوف»، وفي ضمنه «الخبر».

و«الطائفة»: قوم لا يفيد قولهم العام، فيكون إنذارهم[7] خبر الواحد.

إنما[8] قلنا: «إنهم[9] قوم لا يفيد قولهم العلم»، لأن كل ثلاثة: «فرقة»، و«الطائفة» ـ المنذرة من كل فرقة ـ: إما واحد، أو اثنان[10]. وقول «الواحد» و«الإثنين»، لا يفيد العلم.

فثبت: أنه وجب «الحذر»، بخبر من لا يفيد قوله العلم. وهو المعنى من «كون خبر الواحد حجة».

---

(١) في (آ) «وجب».
(٢) الآية ١٢٢ من سورة التوبة.
(٣) في (آ) زيادة «أمر».
(٤) في (ر) «لقوله».
(٥) الآية ١٢٢ من سورة التوبة.
(٦) في (ر) و (هـ) زيادة «وذلك» وكذا (ص) ولكن يبدو عليها علامة شطب على أنها عديمة الفائدة.
(٧) في (هـ) «إنذارهم» وهو تصحيف. وفي الأصل شبه ضرب على كلمة «هم» وكلمة «خبر». ولكن الكلمتين واضحتين في كل من (آ) و (هـ).
(٨) في (ر) «وإنما».
(٩) في (ص) «إنه» وكذا (ر) و (هـ).
(١٠) في (ر) «إما واحداً أو إثنين».

فإن قيل: لا نسلم أنه أوجب الحذر، وحمل «الترجي»[1] على «الأمر» مجاز، فلم لا يحمل على مجاز آخر[2]؟!.

سلمنا أنه أوجب الحذر، ولكن: لم قلتم: «أن[3] الإنذار خبر؟». بل فتوى [سائر المجتهدين][4] وهو أولى: لأن «الآية» تدل على وجوب التفقه، واللائق بالفقيه: «الفتوى»، لا «الرواية».

لا يقال: لو حمل «الإنذار» على «الفتوى»، لخص لفظ «القوم»[5] بغير[6] المجتهدين، وهو: خلاف الأصل، ولأن من روى حديثاً لعاص[7]، فانزجر عنه ـ فقد أنذره.

لأنا نجيب عن «الأول»: بأنه لو حمل «الإنذار» على «الرواية»، لاختص لفظ «القوم» بالمجتهدين: ضرورة أن العامة لا يجوز لهم التمسك بالنصوص. فلم كان هذا التخصيص أولى؟.

بل الأول أولى: لأن المجتهدين أقل من غير المجتهدين[8]، فالتخصيص ـ على هذا التقدير ـ يكون أكثر.

وعن الثاني: أن «الإنذار» حقيقة في القدر المشترك[9] بين «الرواية» و«الفتوى»، و«القدر المشترك»[10] يتأدى بفرد واحد، وهو: «الفتوى». فلا حاجة إلى إيجاب الفرد الثاني.

---

(١) في (ر) «الرجا».
(٢) في (ر) «الآخر».
(٣) في (هـ) «بأن» وكذا (آ) وفي (ر) «لأن».
(٤) ما بين القوسين غير موجود في (ر) وكذا (آ) و (هـ) وموجود في (ص)، ولكن لا معنى له.
(٥) في نسخة «العموم» على ما في هامش الأصل.
(٦) يوجد بين سطور الأصل زيادة «سائر».
(٧) في (ر) «العاصي».
(٨) في (آ) «. . . و. . .».
(٩) في (آ) «المشرك».
(١٠) في (آ) «المشرك».

/سلمنا أن «الإنذار» هو: «الرواية»، لكن: لا رواية الأحاديث العملية، بل أقاصيص الأولين: فإن فيها عبرة. فلم[1] قلتم: «إنه ليس كذلك؟».

سلمناه، لكن: لم قلتم: «إن الطائفة المنذرة[2] لا يفيد قولها العلم؟».

قوله: «إن الفرقة: ثلاثة، والطائفة منها[3]: واحد أو اثنان، وقولهم لا يفيد العلم».

قلنا: لا نسلم أن الفرقة هي الثلاثة، وظاهر أنها ليست كذلك: فإنه يقال: «الشافعية» فرقة واحدة، لا فرق.

وأيضاً: فلأنه ـ سبحانه ـ أوجب خروج طائفة من كل فرقة، إلى التفقه. ولا يجب على كل ثلاثة، أن يتفقه منها واحد.

وإن[4] سلمنا أن «الفرقة»: «ثلاثة»، ولكن: لم قلتم: «إن المنذر فيها[5]: واحد، أو اثنان[6]؟». وظاهر أنه ليس كذلك:

/لأن «الضمير في قوله: ﴿وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾. عائد إلى «الجمع» والواحد والاثنان ليسوا[7] بجمع.

فهو ـ إذن ـ عائد[8] إلى طوائف الفرق، وقولهم يفيد العلم.

فالجواب[9]:

---

(١) في النسخ الأربع «لم».
(٢) في (ر) «المنذورة».
(٣) في (ر) «فيها».
(٤) في (آ) «ولئن» وكذا (هـ).
(٥) في (آ) «منها» وكذا (ر) و (هـ).
(٦) في (ر) «اثنين».
(٧) في (آ) «ليس».
(٨) لفظ «عائد» ساقط من (ر).
(٩) في النسخ الأربع «و. . .».

قوله: «لم قلتم: إنه أوجب الحذر؟».

قلنا: لوجوه:

١ ـ **أحدها**: أن «الترجي» لما كان محالاً على الله، وجب حمله على مجاز و[«الأمر» مجاز[1]]، ولا مجاز غيره بالأصل: فيحمل عليه فيقتضي[2] الوجوب.

٢ ـ **وثانيها**: أن «الآية»[3] تدل على إمكان الحذر، و«الحذر» هو: التوقي عن المضرة، وهي[4]: إما في الدنيا، أو[5] الآخرة.

و «خبر[6] الواحد» قد لا يفيد التوقي عن مضار الدنيا. فتكون[7] تلك «المضرة» مضرة للآخرة[8]، وتكون[9]: بحيث لولا «الحذر»: لنزلت وهو معنى «الوجوب».

٣ ـ **وثالثها**: أن «الآية» تدل على حسن الحذر، لا محالة[10]. وهو يستدعي قيام المقتضى للعقاب[11]، وهو معنى[12] «الوجوب».

قوله: «لم قلتم: إن الإنذار خبر؟ بل: الفتوى[13]».

قلنا: لما مر، من الوجهين:

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(٢) في (آ) «بمقتضى».

(٣) في (آ) «يدل» ومطموسة في (ر).

(٤) في (آ) «وهو».

(٥) في (آ) زيادة «في».

(٦) في (ر) «وغير».

(٧) في (آ) «فيكون».

(٨) في (آ) «الآخرة» وكذا (ر) و (هـ).

(٩) في (آ) «ويكون».

(١٠) لم ترد زيادة «لا محالة» في (هـ).

(١١) في (ر) «العقاب».

(١٢) لم ترد زيادة «معنى» في (آ).

(١٣) في (آ) «فتوى».

١ ـ أحدهما: أنه لو كان هو: «الفتوى»، لزم[1] تخصيص لفظ «القوم» بغير المجتهدين. وهو: خلاف الأصل.

قوله: «لو حمل على الرواية: لاختص بالمجتهدين».

قلنا: لا نسلم، بل: «غير المجتهد» ينتفع بالرواية، كالإنزجار والاعتبار، وغيره.

٢ ـ والثاني: أنا بينا أن[2] «الإنذار» حقيقة في «القدر المشترك»[3] / فلا يمكن تخصيصه بـ «الفتوى».

قوله: «يكفي ـ في العمل به ـ [العمل به][4] في الفتوى».

قلنا: لا نسلم، بل [الله][5] ـ سبحانه ـ رتب وجوب الحذر على مسمى «الانذار». فيجب: حيثما تحقق.

قوله: «نحمله على أقاصيص الأولين».

قلنا: هو باطل، للوجوه الثلاثة: التي دللنا بها على «وجوب الحذر».

[قوله: لم قلتم: إن المنذر من لا يحصل العلم بقوله؟».

قلنا: لأن «المنذر»: طائفة من كل فرقة، و«الفرقة»[6]: ثلاثة و«الطائفة» من كل فرقة[7] ـ: واحد، أو اثنان][8].

قوله: «لم قلتم: إن الفرقة ثلاثة»؟.

قلنا: لأنها «فعلة» من «فرق»، كالقطعة من قطع. وهذا[9] يقتضي أن يكون كل واحد: «فرقة واحدة»[10].

---

(١) في (آ) «يلزم».

(٢) لفظ «أن» ساقط من (ر).

(٣) في (آ) «المشرك».

(٤) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(٥) وارد في (آ).

(٦) في (ر) و (هـ) «وكل فرقة...».

(٧) في (ر) «ثلاثة».

(٨) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

(٩) في (ر) زيادة «أن».

(١٠) لم ترد زيادة «واحدة» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

إلا أنا خصصناها بـ «الثلاثة»: ليخرج منها «الطائفة».

قوله: «يقال: إن/ الشافعية فرقة واحدة[1]».

قلنا: إنما يقال[2] لهم ذلك، بامتيازهم[3] عن غيرهم بذلك المذهب وهم - من هذا الوجه - كالواحد، ولا[4] يقال لهم: «فرق» من حيث الأشخاص.

قوله: «لو كانت[5] الثلاثة فرقة: لوجب أن يخرج منها طائفة إلى التفقه»[6].

قلنا: خص «النص» في هذا الحكم.

قوله: «الضمير في قوله: ﴿وَلِيُنْذِرُوا﴾، عائد إلى الطوائف».

[قلنا: إلى الطوائف[7]] الراجعة إلى «الفرق»، لا: إلى الطوائف الراجعة إلى «كل واحدة واحدة: من الفرق»، فإن ذلك محال.

فيكون قول[8] «طائفة» في «فرقتها» موجباً[9] للحذر. وهو المعنى بـ «كون خبر الواحد حجة».

(٢) **المسلك الثاني**: لو لم يقبل «خبر الواحد»: لما تعلل عدم قبوله بكونه فاسقاً، لكنه معلل[10] به: فيقبل «خبر الواحد».

أ - بيان «الملازمة»، وهو[11]: أنه إذا لم يقبل «خبر الواحد» لوحدته - وهي:

---

(١) في (هـ) «واحد».
(٢) في (آ) «يقول».
(٣) في (آ) «لامتيازهم».
(٤) لفظ «لا» ساقط من (آ).
(٥) في (هـ) «كان».
(٦) في (آ) زيادة «في الدين».
(٧) ما بين القوسين غير موجود في (ر).
(٨) في (آ) زيادة «كل».
(٩) في الأصل «موجبة» وكذا (ر) و (هـ) وفي (آ) «موجب» بالرفع وهو خطأ.
(١٠) في (آ) «متعلل» وكذا (ر) و (هـ).
(١١) في (آ) «هو» وكذا (هـ).

صفة لازمة للشخص: ـ إمتنع تعليله بالفسق: لأنه عرضي مفارق، والثابت باللازم محال الاستناد إلى العارض الطارىء لاستحالة إثبات الثابت.

ب ـ بيان «انتفاء اللازم»[1]، قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[2].

رتب «عدم القبول»، على «كونه فاسقاً». وهو: وصف مشتق[3] ومناسب[4].
و«الترتيب» على كل واحد منهما: يقتضي «العلية»/ على ما سيأتي بيانه[5].

وإذا ثبت أن «خبر الواحد»، لكونه واحداً لا يوجب[6] عدم قبوله ـ: كان «قبوله» جائزاً في الجملة. وهو المطلوب.

تمسك آخر بالآية:

أنه ـ سبحانه ـ علق «التبيين» على «كونه فاسقاً»، والمعلق على الشرط، عدم: عند عدم الشرط.

فيجب انتفاء «التثبت»[7]: عند «عدم الفسق». وذلك إما: بالرد، فيكون «العدل» أسوأ حالاً من «الفاسق». أو: بالقبول وهو المطلوب[8].

(٣) المسلك الثالث: الحكم[9] بالخبر ـ الذي لا يقطع بصحته ـ في الفتوى والشهادات، جائز. فيكون في «الأخبار المروية»[10] كذلك بالقياس. والجامع: تحصيل[11] «المصلحة «المظنونة» أو دفع «المفسدة» المظنونة.

---

(١) في الأصل «الملازم» وكذا (ر).
(٢) الآية ٦ من سورة الحجرات.
(٣) في (آ) «شق» وهو تصحيف.
(٤) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(٥) في باب القياس إن شاء الله.
(٦) في (آ) «لا يجب» وكذا (ر) و (هـ).
(٧) في (ر) «التثبيت».
(٨) لأبي الحسين البصري وجه آخر في الاستدلال بالآية. فانظر المعتمد ٢/٥٩٦.
(٩) في (آ) «العمل» وكذا (ر) و (هـ).
(١٠) في (هـ) «المرية» وهو تصحيف.
(١١) في (ر) «تخيل».

بل[1]: أولى. لأن «المفتي» يحتاج إلى استماع[2] الحكم ودليله والتفكر في كيفية الدلالة. وهي أمور/ صعبة.

بخلاف «الراوي»: فإنه لا يحتاج إلا إلى استماع[3] الحديث، فكان آمناً[4] من الغلط.

فإن قيل: «القياس» لا يفيد اليقين.

ثم «الفرق»: أن قبول الخبر يقتضي شرعاً عاماً، وقبول الفتوى والشهادة يقتضي حكماً جزئياً. فكان الخطر في الأول أكثر.

وأيضاً: فلأن قبول «الفتوى» و«الشهادة» أمر ضروري:

١ - أما «الفتوى» فلامتناع رتبة الاجتهاد، على كل واحد من الناس.

٢ - وأما «الشهادة»، فلما فيها: من صون حقوق الناس.

وأما «خبر الواحد»، فليس بضروري القبول. لأنه إن وجد دليل قاطع - في المسألة - رجع إليه، وإلا: حكم بالبراءة الأصلية.

فالجواب[5]:

١ - **أما «الأول»**: فواقع[6].

٢ - **وأما الفرق «الأول»**: فملغى بأصل الفتوى.

---

(١) في (آ) زيادة «و». وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (آ) «سماع».

(٣) في (آ) «سماع» وكذا (ر) و (هـ) وفي الأصل «إسماع».

(٤) في (ص) «أمن من الغلط» وكذا (هـ) وفي (ر) «أمن الغلط» وما أثبته هو كذلك في (آ).

(٥) في النسخ الأربع «والجواب».

(٦) يوجد بهامش (آ) أمام كلمة «فواقع» زيادة «أي متجه» ولعلها تفسير لـ «واقع».

و«الثاني» باطل - أيضاً -: لإمكان الرجوع في الوقائع[1] إلى البراءة الأصلية[2].

ز - وأما «المانعون»، فقد احتجوا بالعقل، والنقل.

أ - أما «العقل»، فهو [وجوه ثلاثة]:

١ - [أولها]: أنه لو جاز اتباع غلبة الظن في الأحكام من غير دليل قاطع -: لجاز اتباع الأنبياء والإيمان بهم، بمجرد غلبة الظن. وإلا[3]: فلا.

٢ - وثانيها: لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في «الفروع»: لجاز ذلك في «الأصول». وإلا[4]: فلا.

---

(١) في (ر) «في».

(٢) بعد ما قرر ابن السبكي هذه الأدلة وبين ما ورد عليها من مناقشات واعتراضات وذكر الإجابة عنها قال: «والمختار عندي في ذلك طريقة القاضي وعصبته كإمام الحرمين والغزالي وغيرهما وهي: الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بمسلكين قاطعين لا يماري فيهما منصف:

أحدهما: إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على قبول خبر الواحد. وذلك في وقائع شتى لا تنحصر. وآحادها إن لم تتواتر فالمجموع منها متواتر ولو أردنا استيعابها لطالت الأنفاس وانتهى القرطاس فلا وجه لتعدادها إذ نحن على قطع بالقدر المشترك منها. وهو رجوع الصحابة إلى خبر الواحد إذا نزلت بهم المعضلات.

والمسلك الثاني: السنة. وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا: أن رسول الله ﷺ كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام وتفصيل الحلال والحرام. . . . وكان نقلهم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الآحاد ولم تكن العصمة لازمة لهم بل كان خبرهم في مظنة الظنون قال إمام الحرمين: وجرى هذا مقطوعاً به متواتراً لا اندفاع له إلا بدفع التواتر ولا يدفع التواتر إلا مباهت قال: وهذا مسلك لا يتمارى فيه إلا جاحد ولا ينفه إلا معاند.

الإبهاج ٢/٢٠٠ - ٢٠١ ويرى الآمدي أن الاحتجاج بالإجماع على وجوب العمل بخبر الواحد رغم أنه أقرب من سائر الأدلة الأخرى في إثبات المطلوب فهو غير خارج عن مسالك الظنون يقول في الأحكام ٢/٤٨، ٥٧، ٦٣: «وبالجملة فالاحتجاج بمسلك الإجماع في هذه المسألة غير خارج عن مسالك الظنون وإن كان التمسك به أقرب مما سبق من المسالك وعلى هذا فمن اعتقد كون المسألة قطعية فقد تعذر عليه النفي والإثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ومن اعتقد كونها ظنية فليتمسك بما شاء من المسالك المتقدمة. وانظر المستصفى ١/١٤٨ والتي بعدها والمحلى لابن حزم ١/١٠٧ والتي تليها.

(٣) في (هـ) «ولا . . .» ولم ترد زيادة «إلا فلا» في (ر).

(٤) مرسومة في (هـ) ولا.

٣ - /وثالثها: «الشرعيات»: مصالح[١]، ولا يجوز اتباع الظنون في تحصيل المصالح الشرعية: لاحتمال خطائها[٢].

والظن لا يجعل[٣] ما ليس بمصلحة، مصلحة.

ب - وأما «النقل»، فقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٤]، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٥]، ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[٦].

جـ - والجواب عن «الوجوه العقلية»: أنها «قياسات»: خالية عن «الجامع».

ثم: هي منقوضة بـ «الفتوى» و «الشهادة» وبتعويل أهل العلم[٧] على «الظنون»: في الأغذية، والأشربة والمعالجات.

وأما النقليات فسيأتي الجواب عنها في القياس إن شاء الله.

---

(١) لفظ «مصالح» ساقط من (هـ) وكذا (ر).

(٢) في (هـ) «خطاها» وكذا (ر).

(٣) في (آ) «لا يحيل» وكذا (هـ) و (ر)، وفي نسخة «لا ينقل» على ما في هامش (ص). وورد في الهامش أيضاً كلمة قريبة من هذه.

(٤) الآية ٣٦ من سورة الإسراء.

(٥) الآية ١٦٩ من سورة البقرة.

(٦) الآية ٢٨ من سورة النجم.

(٧) في (ص) «العالم» وكذا (ر) وهو تصحيف.

الباب الثاني

في شرائط العمل بهذه الأخبار

وهي[1]: إما أن تكون[2] معتبرة في «المخبر» أو «المخبر عنه» أو «الخبر».

(أ)

القسم الأول:

في «المخبر»

وفيه[3] فصول ثلاثة[4]:

(١) **الفصل الأول:** في صفات «المخبر الضبط».

فيه[5] صفات: /تغلب[6] - على الظن[7] - صدقه، على كذبه.[8] وهي خمس[9]:

(١) **أولها**[10]: «العقل». فإن المجنون وغير المميز، لا ضبط لهما.

---

(١) «و» ساقطة من (آ).

(٢) في (آ) «يكون».

(٣) في (هـ) «وفي» وهو تصحيف.

(٤) لم ترد زيادة «ثلاثة» في (آ).

(٥) في (آ) زيادة «أن يكون».

(٦) في الأصل «يغلب».

(٧) لم ترد زيادة «على الظن» في (ر) وكذا (هـ).

(٨) في (آ) «وهو».

(٩) في (ر) «خمسة».

(١٠) في (هـ) «أولتها» وهو تحريف.

(٢) **الصفة الثانية**: «التكليف»، وفيه مسألتان:

أ - **إحداهما**: رواية «الصبي» غير مقبولة، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أن[١] رواية «الفاسق» - مع خشيته من[٢] المحرمات - لا تسمع، فرواية «الصبي» أولى.

٢ - **والثاني**: أن «الصبي» إن لم يكن مميزاً: لم يكن مضبوط الرواية، وإن كان: لم يخف من[٣] المحرمات، فلا يحترز عن الكذب.

فإن قيل: يقبل خبره في تطهره، حتى يصح الاقتداء به، فكذا: في «الخبر»[٤].

فجوابه[٥]: إنما قبل قوله في «طهارته»: لأن صحة صلاة المأموم، لا تتوقف[٦] على صحة صلاة الإمام.

ب - **المسألة الثانية**:

«الصبي» عند التحمل، «البالغ» لدى الأداء - مقبول الرواية، لوجوه[٧]:

١ - **أولها**[٨]: قبول رؤية «الصحابة» - رضي الله عنهم - مع أن فيهم، من كان «صغيراً»: لدى التحمل، من غير فرق.

٢ - **وثانيها**: الإجماع على إحضار «الصبيان»، مجالس الرواية.

٣ - **وثالثها**: تسمع «الشهادة»، فتسمع «الرواية»: بالقياس.

---

(١) لم ترد زيادة «أن» في (آ). وكذا (ر) و (هـ).
(٢) في (آ) «عن» وكذا (ر) و (هـ) وفي الأصل «على» مع شبه إصلاح فيها.
(٣) في (هـ) «عن» وغير واردة في (آ) ولا (ر).
(٤) في (ر) «الأخبار».
(٥) في النسخ الأربع «جوابه» بدون الفاء.
(٦) في (آ) «لا يتوقف».
(٧) عبارة (ر) «. . . التحمل لدى الأداء مقبول لوجوه».
(٨) في (ص) «منها» وكذا (ر) و (هـ) وما أثبته هو كذلك في (آ).

(٣) **الصفة الثالثة**: «الإسلام»، وفيه مسألتان:

(أ) **إحداهما**:

«الكافر» - الذي ليس من أهل «القبلة» - ليس[1] مسموع الرواية: بالإجماع، سواء كان من دينه: «التحرز» عن الكذب، أو لا يكون.

(ب) **المسألة الثانية**[2]:

«الكافر» - الموافق في «القبلة» كالمجسمة[3] - مقبول الرواية: إن علم من مذهبه، «التحرز» من الكذب[4].

خلافاً للقاضيين: أبي بكر، وعبد الجبار[5].

لنا: أن ظن صدقه، لتحرزه عن الكذب، يوجب قبول روايته. و«الكفر» - المانع: إجماعاً. - زائل. فيجب القبول.

---

(١) لفظ (ر) «غير».

(٢) في (ر) «الثالثة».

(٣) في (ر) «المجسم» وكذا (هـ) - والمجسمة فرقتان: فرقة تعتقد أن الله جسم كسائر الأجسام وهذه لا خلاف في كفرها، وفرقة تعتقد أنه جسم لكن لا كسائر الأجسام بل جسم يليق به وهذه مختلف في كفرها. راجع البناني على الجلال المحلى ١٤٧/٢.

(٤) كلام الجلال المحلى يفيد أن صاحب البدعة متى كفر بسبب بدعته ردت روايته وإن كان لا يستحل الكذب ونسب هذا القول لأكثر العلماء وهو الذي ترتاح إليه النفس لأن منصب الرواية أسمى من أن يناله كافر مهما كان نوع كفره، ولأن أرباب البدع وأصحاب الضلالات لا يدخرون جهداً في سبيل ترويج بدعهم وتثبيت سخافاتهم غير مبالين ولا متحفظين. راجع شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ١٤٧/٢ والمنخول ٢٥٧ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٦٢/٢ وإرشاد الفحول ٥١ والمسودة ٢٦٢ - ٢٦٥.

(٥) وفي المسألة قول ثالث مفاده التفصيل بين من يدعو الناس إلى بدعته فلا تقبل روايته وبين من لا يدعو إليها فتقبل روايته ونسب هذا القول إلى الإمام مالك - رضي الله عنه. وهو مذهب أئمة الفقه والحديث. هذا: وليس المقصود بالقبول التصديق، ولا بالرد التكذيب. وإنما المقصود بالقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ١٤٧/٢ وانظر المستصفى ١٥٥/١ وإرشاد الفحول ٥١ ومشكاة الأنوار في أصول المنار ٩٣/٢.

إحتجوا: بقوله سبحانه: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1] وهذا «الكافر»: فاسق، فيجب التبين[2].

وبالقياس على «الكافر»: المخالف في القبلة[3].

جواب الأول: المنع، فإن إسم «الفاسق»: للمسلم المقدم على الكبائر.

و[الجواب] عن الثاني: أن «كفر» صاحب التأويل، أخف. ولذلك فرق الشرع بينهما، [4]بأمور كثيرة.

(٤) الصفة الرابعة: «العدالة»[5]، وهي: «هيئة راسخة مرتسمة[6] في النفس: تحث على ملازمة التقوى، باجتناب الكبائر، والتحاشي عن الرذائل المباحة»[7].

و«الضبط» فيه: أن كل ما لا يؤمن معه من[8]/ الكذب. فهو معتبر العدم في «العدالة». ومالا[9]: فلا.

وهنا نوعان من الكلام:

أ - [النوع] الأول: في «أحكام العدالة».

وفيه مسائل:

---

(١) الآية ٦ من سورة الحجرات.

(٢) في (ص) «التثبت» وكذا (هـ) وفي نسخة «التبين» على ما في هامش (ص) وهو كذلك في (آ).

(٣) في (ر) «بالقبلة».

(٤) في (آ) «في . . .» وكذا (ر) و (هـ).

(٥) لفظ «العدالة» ساقط من (هـ) سهوا من الناسخ. أصل العدالة في اللغة الاستقامة. يقال: طريق عدل أي مستقيم. وتطلق على استقامة السيرة والدين. قال بعض العلماء: والعدالة صفة توجب مراعاتها الاحتراز عما يخل بالمروءة عادة ظاهراً. قال الزركشي في البحر: واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف في معناها. فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم الفسق وعندنا: ملكة في النفس تمنع من اقتراف الكبائر وصغائر الخسّة. راجع المصباح ٢/٦٠٦ وإرشاد الفحول ٥١.

(٦) لفظ «مرتسمة» غير وارد في (هـ) وكذا (ر) و (آ).

(٧) كالأكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الأراذل والإفراط في المزاح. راجع الإبهاج ٢/٢٠٦ وجمع الجوامع ٢/١٤٩ وإرشاد الفحول ٥١ وحاشية البحراوي على مشكاة الأنوار ٢/٨٨.

(٨) لم ترد زيادة «من» في (هـ).

(٩) في (آ) «وإلا . . .».

(١) [المسألة[١]] الأولى: في[٢] «المقدم على الفسق».

إن علم فسقه: ردت روايته.

وإن ظن فسقه: قبلت روايته، بالإجماع.

وإن قطع[٣]: قبلت - أيضاً - عند الشافعي، إلا رواية[٤] «الخطابية»: من «الرافضة»[٥]. لأنهم يرون: «الشهادة بالزور».

خلافاً للقاضي أبي بكر[٦].

---

(١) واردة في (آ).

(٢) لم ترد زيادة «في» في (ر) ولا (آ).

(٣) في (آ) زيادة «به» وفي (ر) «وإن جهلت».

(٤) الخطابية: هم أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد. وقد عزا أبو الخطاب نفسه إلى أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق - رضي الله عنه - وحينما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه وأمر أصحابه بالبراءة منه. فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه وقد كان لأبي الخطاب مزاعم فاسدة ومعتقدات زائفة. فقد كان يزعم أن الأئمة أنبياء ثم آلهة وكان يقول بالهية محمد الصادق وإلهية آبائه - رضوان الله عليهم - ويعتقد أنهم أبناء الله وأحباؤه كما ادعى الإلهية لنفسه أيضاً. والخطابية فرق متعددة. وكلهم كفرة مارقون من دين الإسلام. راجع الملل والنحل للشهرستاني ١/٧٩ والفرق بين الفرق ١٥٠ - ١٥٥ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي والحور العين ١٦٦ والتي بعدها.

(٥) الرافضة: هم الذين كانوا مع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ثم تركوه حينما طلبوا منه أن يتبرأ من الشيخين فقال لهم: لقد كان وزيري جدي فلا أتبرأ منهما فرفضوه وتفرقوا عنه. ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلافي هذا المذهب وأجاز الطعن في الصحابة وهم فرق متعددة. لهم آراء ومعتقدات تخالف العقل والشرع.

راجع الفرق بين الفرق وتلبيس إبليس ٩٧ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ١٥ وما بعدها والعقد الفريد ٢/٤٠٤ والحور العين ١٨٤ - ١٨٥ ومرآة الجنان ١/٢٥٧ والفرق الإسلامي للبشيشي ٢٧ والمصباح ١/٣٥٦ وضحى الإسلام ٣/١٣٦ وظهر الإسلام ٤/١٠٩.

(٦) ومعه الجبائي وأبو هاشم وجماعة من الأصوليين وتبعهم الآمدي. يقول الغزالي في المستصفى ١/١٦٠ «ومثار هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة لأنه نقصان منصب يسلب الأهلية كالكفر والرق أو هو مردود القول للتهمة فإن كان للتهمة فالمبتدع متورع عن الكذب فلا يتهم وكلام الشافعي مشير إلى هذا وهو في محل الاجتهاد. فمذهب أبي حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الأهلية بل يوجبان التهمة ولذلك قبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض. ومذهب القاضي أن كليهما نقصان منصب يسلب الأهلية ومذهب الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد للتهمة وهذا هو الأغلب على الظن عندنا. وانظر الأحكام للآمدي ٢/٧٥ والإبهاج ٢/٢٠٨.

لنا: أنه «مظنون الصدق»، فتقبل روايته: لما مر[1].

إحتج: بأن «منصب» الرواية لا يليق بالفساق، وجهله بفسقه ليس بمانع: لأنه ضم فسق إلى فسق.

جوابه: أن «العالم» بالفسق. المباشر - جريء[2] عليه، دون «الجاهل» به.

(٢) المسألة الثانية:

«المعاند» - الذي لا نكفره - مردود الرواية: لأن «العناد» جرأة على الكذب.

(٣) المسألة الثالثة[3]:

رواية «المجهول» غير مقبولة: عند الشافعي.

خلافاً لأبي حنيفة: فإنه اكتفى بالإسلام، وعدم الإطلاع على الفسق[4].

---

(١) في الكلام على المسألة الثانية ص ٦٩٦.

(٢) لفظ «جريء» ساقط من (ر).

(٣) في (هـ) «الثانية» وهو تصحيف.

(٤) أطلق مصنفنا القول في المجهول والواقع أن فيه تفصيلاً نجمله فيما يلي:

١ - الجهالة: أحياناً تتعلق بعين الراوي بأن يكون غير معروف. وفي هذه الحالة لا تقبل روايته إجماعاً. لأنه اجتمع فيه جهالتان: جهالة العين، وجهالة الحال. إذ بالطبع من جهلت عينه جهل حاله.

٢ - وأحياناً تتعلق الجهالة بحاله. بأن يكون شخصه معروفاً وحالته مجهولة. وهو صادق بصورتين:

(١) الأولى: أن تتعلق الجهالة بحالتيه: الظاهرة والباطنة. وفي هذه الحالة لا تقبل روايته باتفاق جميع العلماء لانتفاء تحقق العدالة وظنها. (٢) الثانية: أن تتعلق الجهالة بباطنه فقط ويعلم ظاهره. وهو المسمى بالمستور. وهي صورة النزاع بين العلماء. (١) ذهب الإمام الشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم إلى عدم قبول روايته لانتفاء تحقق العدالة المشترطة في الراوي.

(٢) وذهب الإمام أبو حنيفة وابن فورك وسليم الرازي إلى القول بقبول روايته اكتفاء بظن حصول الشرط فإنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن.

وذكر ابن السبكي في الإبهاج أن أبا حنيفة إنما يقبل رواية المجهول إذا كان في صدر الإسلام حيث الغالب على الناس العدالة أما في هذا الزمان فلا. كما صرح به بعض المتأخرين من أصحابه. ففي كشف الأسرار ٢/٧٠٦: «وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لأن العدالة كانت أصلاً في ذلك الزمان بخبر الرسول - عليه الصلاة والسلام - «خير الناس قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم». ونقل الشيخ بخيت عن الإمام فخر الإسلام ما يفيد أن ظاهر مذهب الحنفية عدم قبول =

لنا: أن «العلم» بعدم الفسق، شرط قبول الرواية. وإنه منتف: فلا تقبل[1].

إنما قلنا: «إنه شرط»، لقوله: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾، وهو صريح في المنع من قبول «رواية الفاسق».

/[2]إنما قلنا: «إنه منتف»[3]، لأن الكلام في «المجهول».

إحتج بوجهين:

١ - **أحدهما** قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ...﴾، علق «التثبت»[4] على «العلم بالفسق»، والمعلق بالشرط عدم عند عدم[5] الشرط.

٢ - **وثانيهما**: أن «المسلم» مقبول القول: في «كون اللحم: لحم المذكى»، وفي «طهارة ماء الحمام»، وفي «كون الجارية المبيعة: غير مزوجة، ولا معتدة». فجاز قبوله: في «الرواية»، بالقياس.

جواب الأول: أنه أوجب «التثبت»[6]: عند «الفسق»، فلا بد من «العلم به»: ليعلم عدمه.

= رواية المستور كغيرهم وإن ما جعله بعضهم قول أبي حنيفة إنما هو رواية عنه على خلاف ظاهر المذهب.

٣ - وذهب إمام الحرمين إلى القول بالوقف عن القبول والرد إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه ويجب الانكفاف عما ثبت حله بالأصل في حالة ما إذا روى هو ما يقتضي التحريم حتى يظهر الحال احتياطاً. والله أعلم.

راجع المستصفى ١٥٧/١ - ١٥٨ واللمع ٤٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٥٠/٢ والإبهاج ٢٠٨/٢ - ٢٠٩ وتنقيح الفصول ١٥٧ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٦٤/٢ وإرشاد الفحول ٥٣ والمسودة ٢٥٢، ٢٥٣ والتيسير ٤٨/٣ ومسلم الثبوت ١٤٦/٢، ١٤٧ والتلويح ١٠/٢ ومشكاة الأنوار ٨٠/٢، ٨٩ وسلم الوصول ٧٥٣/٣.

(١) في (ص) «يقبل» وكذا (ر).

(٢) في (آ) زيادة «و».

(٣) في (ر) زيادة «فلا تقبل».

(٤) في نسخة «التبين» على ما في هامش الأصل وكذا في (آ) على ما يبدو وإن كانت غير واضحة.

(٥) كلمة «عدم» ساقطة من (آ) ولم يبق من حروفها سوى الميم.

(٦) في نسخة «التبين» على ما في هامش الأصل.

و[الجواب] عن الثاني: أن «منصب» الرواية، أعلى من «الإخبار» عن هذه الأشياء.

ب ـ النوع الثاني: في[1] «طريق معرفة العدالة».
وهو أمران: «الاختبار» و «التزكية».
والمقصود ـ هنا ـ: بيان «أحكام التزكية والجرح».

وفيه مسائل:
(١) المسألة الأولى:

أ ـ شرط بعض المحدثين «العدد»: في «التزكية» و«الجرح» [في الرواية][2] و«الشهادة».

ب ـ ولم يشرطه[3] القاضي فيهما[4].
جـ ـ وشرطه قوم: في «الشهادة»، دون «الرواية وهو الصحيح[5]».

لنا: إن إثبات «العدالة» للرواية، /لا يزيد على إثبات «الرواية». لامتناع زيادة شرط[6] «الأصل»، على «الفرع»[7].

والعدد: لا يشترط[8] في «الرواية»، فكذا: في «إثبات العدالة».

---

(١) لم ترد زيادة «في» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٢) هذه الزيادة موجودة في (آ).
(٣) في النسخ الأربع «.... يشرط».
(٤) لفظ (ر) «منهما».
(٥) لأن الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها. بخلاف الرواية. قال الإمام الغزالي: «وهذه مسألة فقهية». راجع المستصفى ١٦٢/١، والمنخول ٢٦٠ والأحكام للآمدي ٧٧/٢ ومختصر ابن الحاجب ٦٤/٢ ونهاية السول ٢١١/٢ ومعه الإبهاج ٢٠٩ وسلم الوصول ٧٥٦/٣.
(٦) لم ترد زيادة «شرط» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٧) في (آ) «... الفرع على الأصل» وكذا (ر).
(٨) في (آ) «لا يشرط» وكذا (هـ).

(٢) المسألة الثانية:

أ - قال الشافعي: يجب ذكر سبب «الجرح»، لجواز[1] ظنه ما ليس بجرح: «جرحاً».

ب - وقال قوم: يجب ذكر سبب «التعديل»، للتسارع[2] إلى الإكتفاء بالظاهر.

جـ - وقال قوم: يجب ذكر[3] السبب «فيهما» للدليلين[4].

د - وقال القاضي: لا يجب «فيهما»، لأن «المزكى إن كان بصيراً: قبل تعديله وجرحه، وإلا: فلا[5].

هـ - و«الحق»: إختلاف ذلك بأحوال «المزكى»، فإن كان «المزكى» عالماً بشرائط «التزكية»: اكتفى[6] بإطلاقه، وإلا: فلا[7].

(٣) المسألة الثالثة:

«الجرح» مقدم[8] على «التعديل»:

---

(١) في (ر) «بجواز».
(٢) لفظ «للتسارع» غير واضح في (ر).
(٣) لفظ «ذكر» ساقط من (ر).
(٤) أي: الدليل وجوب ذكر سبب الجرح ودليل وجوب ذكر سبب التعديل.
(٥) رأى القاضي هذا - هو عين ما سيذكره المصنف قريباً بقوله: «... فإن كان المزكى عالماً بشرائط التزكية اكتفى بإطلاقه وإلا فلا....» وقد اختار هذا المذهب الآمدي في أحكامه والقرافي في تنقيحه ووصفه بأنه الحق. راجع الأحكام ٢/٧٨ وتنقيح الفصول ١٥٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٦٤ وسلم الوصول ٣/٧٥٧.
(٦) في (ر) «واكتفى».
(٧) كلام الغزالي في المستصفى يفيد عدم وجوب ذكر سبب كل من التعديل والتجريح متى ما تحقق هذا الشرط وكلامه في المنخول يفيد وجوب ذكر سبب التعديل دون الجرح إلا إذا كان المعدل عالماً بشرائط التزكية، وغير متساهل. راجع المنخول ٢٦٣ والمستصفى ٢/١٦٣.
(٨) في (ر) «يتقدم».

لأنه اطلع[1] على زيادة: لم يطلع عليها «المعدل»، ولا يقدر على نفيها، إلا إذا جرحه بـ «قتله لأحد»[2]، فقال[3] «المعدل» رأيته حياً.

فههنا يتعارضان[4]، ولا يترجح «التعديل» بكثرة المعدلين: لما ذكرناه[5].

(٤) المسألة الرابعة:

للتزكية، مراتب:

١ - **إحداها**[6]: الحكم بشهادته[7].

٢ - **وثانيتها**[8]: الثناء عليه.

٣ - **وثالثتها**: رواية خبر عنه.

واختلفوا: في «كونه تعديلاً»[9].

و«الحق»: أنه إن علم منه «أنه لا يروى إلا عن العدول»: كان ذلك تعديلاً، وإلا: فلا[10].

٤ - /**ورابعتها**: العمل بالخبر، إن لم يكن له دليل آخر.

---

(١) في (آ) «اطلاع» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (ر) «أحد».

(٣) في (ر) «وقال».

(٤) في (ر) «معارضان».

(٥) في (هـ) «. . . ذكرنا».

(٦) في (ص) و (ر) «أحدها». ومطموسة في (آ).

(٧) محل هذا ما لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي عرف منه أنه لا يكذب. راجع الأحكام للآمدي ٢/ ٨٠ ونهاية السول ٢/ ٢١١ معه الإبهاج ٢١٠.

(٨) في (ر) «وثانيها».

(٩) لفظ «تعديلاً» مطموس في (آ).

(١٠) وفي المسألة مذهبان آخران:
١ - الأول: أنه يعتبر تعديلاً مطلقاً. لأن من شأن العدل أن لا يروى إلا عن عدل.
٢ - الثاني: أنه لا يعتبر تعديلاً مطلقاً لجواز روايته تعويلاً على المجتهد بأن لا يقبل إلا بعد التعديل.
راجع مختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢/ ٦٤ وسلم الوصول ٣/ ٧٦١.

(٥) **المسألة الخامسة:**

ترك الحكم بشهادته، ليس بجرح:

لاشتراط أمور في «الشهادة» - ليست بشرط[١] في «الرواية» - كالحرية، والذكورة[٢]، والبصر، والعدد، والصداقة، وعدم القرابة.

فلعل «رد الشهادة»، كان لشيء: من هذه الصفات[٣].

(٦) **[الصفة]**[٤] **الخامسة**: أن لا يكون الراوي كثير الخطأ.

وهو: بـ «قوة الضبط»، و«قلة السهو».

أ - و«قوة الضبط» تختل باختلال «الطبع».

بأن لا يقوى - البتة - على «ضبط» شيء، أصلاً.

أو: بأن يقوى على «ضبط» قصار الأحاديث، دون طوالها.

١ - و«**الأول**»: لا تسمع[٥] روايته.

٢ - و«**الثاني**»: تسمع في القصار، دون الطوال.

ب - وأما «الساهي»، فالأكثري السهو، ومساويه: لا تسمع[٦] روايته.

وأما «الأقلي»[٧]: فمسموع/الرواية، لظن الصدق.

(٢) **الفصل الثاني**: في أمور يجب إثباتها، لتحل[٨] الرواية[٩]. هي[١٠] مراتب:

---

(١) في (ر) «تشترط».

(٢) في (ر) «والذكورية».

(١) في (آ) «الأمور» ولم ترد في (ر) ولا (هـ).

(٢) واردة في (آ) وكذا (هـ).

(٣) في (آ) «الأمور» ولم ترد في (ر) ولا (هـ).

(٤) واردة في (آ) وكذا (هـ).

(٥) في (آ) «لا يسمع».

(٦) في (آ) «لا يسمع».

(٧) في الأصل «الأولى» وفي (ر) «الأول» وهو تصحيف.

(٨) في (آ) زيادة «للرواي».

(٩) في (ر) «الروايات».

(١٠) في (آ) زيادة «و».

١ ـ **أعلاها**: أن يعلم قراءته على الشيخ، أو حديث الشيخ إياه، ويتذكر ألفاظ «القراءة»، ودقتها.

ولا شك في «حل الرواية»: حينئذٍ.

٢ ـ **وثانيتها**: أن يظن القراءة، ولا يتذكر الألفاظ، ولا الوقت.

وتحل(١) «الرواية» ـ أيضاً ـ: عملاً بالظن.

٣ ـ **وثالثتها**(٢): أن لا يظن القرآءة، لكن: يجد خطه أو خط شيخه.

فيحل(٣): عند الشافعي، وأبي يوسف، ومحمد(٤).

خلافاً لأبي حنيفة.

لنا: أن الصحابة اعتمدت(٥) كتب النبي عليه السلام، فجاز الاعتماد على «الخط»(٦): في سائر الروايات(٧)، بل: أولى.

---

(١) في (آ) «ويحل».

(٢) في (آ) «وثالثها» وكذا (هـ).

(٣) في (آ) زيادة «الرواية».

(٤) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني المكنى بأبي عبد الله «صاحب أبي حنيفة» ولد بين سنتي ١٣١ ـ ١٣٥ هـ في مدينة واسط ونشأ بالكوفة وأخذ العلم عن أبي حنيفة وبعد وفاته تتلمذ على أبي يوسف ثم رحل إلى المدينة المنورة ـ على ساكنها أفضل الصلاة والسلام ـ وأروى عطشه للحديث الشريف من معين إمامها ـ الإمام مالك ـ رضي الله عنه ـ وقد ولي القضاء بالرقة ثم عزل واستوطن بغداد ورحل مع هارون الرشيد إلى الري فتوفي في «رمبوية» سنة ١٨٩ هـ ـ ٨٠٤ م.
له ترجمة في وفيات الأعيان ٤/١٨٤ وطبقات الشيرازي ١٣٥ والفهرست ٢٨٧ وتاج التراجم ٥٤ وتاريخ بغداد ٢/١٧٢ والانتقاء ١٧٤ وتاريخ المسعودي ٢/٣٥٤ وتاريخ ابن كثير ١٠/٢٠٢ واللباب ٢/٣٦ والفرق بين الفرق ١٠٢ وهامشها ولسان الميزان ٥/١٢١ وطبقات النحاة واللغويين لابن قاضي شهبة ٩١ والنجوم الزاهرة ٢/١٣٠ والفوائد البهية ١٦٣ وتهذيب الأسماء ١/٨٠ والجواهر المضية ١/٢٤٣ والمنتخب من ذيل الطبري ١٣/١٠٧، والمناقب الذهبي والشذرات ١/٣٢١ والمعارف ٥٠٠ وبلوغ الأماني للكوثري والتاج المكلل ١٠٥ ـ ١٠٦ ومرآة الجنان ١/٤٢٢ ـ ٤٢٤ والفكر السامي ٢/٢٠٨ ومفتاح السعادة ٢/١١٣ وكشف الظنون ٦/٨ والواقي ٢/٣٣٢ ـ ٣٣٤ وبروكلمان ٣/٣٤٦ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٣٥ وضحى الإسلام ٢/٢٠٣ وتاريخ الأدب لشوقي ضيف ٣/١٣٠ وتاريخ الأدب لجرجي زيدان ٢/٤٥٠ وطبقات الأصوليين ١/١١٥ ـ ١١٦ وتاريخ ابن الأثير ٦/٦٩، ١٦٩.

(٥) في (هـ) «زيادة» «على».

(٦) في الاعتماد على الخط أقوال للعلماء. فانظرها في تنقيح الفصول للقرافي ص ١٥٨.

(٧) في (آ) زيادة «و» وكذا (ر) و (هـ).

إحتج: بأنه ليس[1] مظنون الصدق، فلا تحل[2] له «الرواية» بالأصل.

جوابه: «المنع»، لأجل «الخط».

(٣) **الفصل الثالث**: فيما عد «شرطاً[3] في الرواية»، وليس كذلك.

و«الضبط» فيه: أن كل «خصلة»: لا تنفي ظن الصدق، فلا اعتبار لها.

وفيه مسائل:

(١) **[المسألة][4] الأولى**:

رواية «الواحد»: مقبولة.

خلافاً للجبائي[5]: فإنه شرط «الاثنين»، إلا إذا عضد روايته دليل.

لنا: أن الصحابة - رضي الله عنهم - قبلوا خبر «الواحد»[6]، وعملوا به. وهو دليل «جواز القبول».

لا يقال: إنما قبلت ذلك، لاعتضاده بدليل آخر عن اجتهاد.

لأنا نقول: إنهم كانوا/ يتركون «الاجتهاد»: عند وجدانهم النصوص[7].

إحتجوا: بأن الصحابة شرطت «العدد»[8].

---

(١) لفظ «ليس» ساقط من (ر).

(٢) في (آ) «يحل».

(٣) في (آ) «شرط» وهو تصحيف.

(٤) واردة في (آ).

(٥) لم ينفرد أبو علي الجبائي بهذا القول بل وافقه عليه جماعة من العلماء وللوقوف على الشروط المعتبرة عند الجبائي ومعرفة ما يترتب على مذهبه راجع المنخول ٢٥٥ والمستصفى ١/١٥٥ والتبصرة للشيرازي ٢/٣٣٧، وهامشها واللمع ٤٠ وتنقيح الفصول ١٥٨ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢/٦٨ وجمع الجوامع ٢/١٣٧ والإبهاج ٢/٢١٢.

(٦) وذلك كقبولهم خبر السيدة عائشة - رضي الله عنها - في التقاء الختانين وكعمل سيدنا علي - كرم الله وجهه - بخبر المقداد وغير ذلك. أنظر التبصرة للشيرازي ٢/٣٣٧ والإبهاج ٢/٢١٢ وتنقيح الفصول ١٥٩.

(٧) في (ر) «للنصوص».

(٨) يدل على ذلك أن سيدنا أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة أنه ﷺ أعطى الجدة السدس وقال: هل معك غيرك؟، وأن سيدنا عمر - رضي الله عنه - لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري أنه ﷺ قال: «إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع». وقال أقم عليه البينة فوافقه أبو سعيد الخدري فقبل ذلك عمراً. راجع التبصرة ٢/٣٣٨ وتنقيح الفصول ١٥٩ والإبهاج ٢/٢١٢، وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٣٧.

وبقياس «الرواية»، على «الشهادة».

جواب الأول: أنهم شرطوا العدد لا مطلقاً، بل: عند التهمة.

و[جواب] الثاني: أن الفرق بين «الرواية» و«الشهادة» باشتراط صفات في الشهادة، دون الرواية.

(٢) المسألة الثانية:

راوي «الأصل»، إذا لم يقبل[1] «الحديث»: قدح ذلك ـ عند الحنفية ـ في رواية «الفرع»[2].

والحق: أن «رد الأصل» و«رواية الحديث»، إن تعادلا: لم يسمع الحديث.

وكذا: إن ترجح «الرد»، وأولى.

وإن ترجحت «الرواية»: سمع الحديث».

إحتج[3]: بـ «النافي»، للعمل بخبر «الواحد».

وقد مر جوابه[4].

(٣) المسألة الثالثة:

«فقه» الراوي: ليس شرطاً في الرواية.

وقال أبو حنيفة: إن خالف «الحديث» القياس: شرط فقهه، وإلا: فلا.

لنا قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ...﴾[5]، و«المعلق» بالشرط، / «عدم»: عند عدم الشرط.

---

(١) راجع هذه المسألة في المنخول ٢٧٦ ـ ٢٧٨ والأحكام للآمدي ٢/٩٦ ـ وتنقيح الفصول ١٥٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٣٧ ونهاية السول ٢/٢١٣ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢/١٧٠ ـ ١٧٢ وسلم الوصول ٣/٧٧٠ ـ ٧٧١.

(٢) عبارة النسخ الأربع «... إذا لم يقبل الحديث ردت الحنفية رواية الفرع» وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش الأصل.

(٣) في (آ) «احتجوا».

(٤) أنظر ص ٦٨٤.

(٥) الآية ٦ من سورة الحجرات.

إحتج[1]: بـ «النافي»، وبأن «العدالة» توجب: «صدق الرواية»، و«مخالفة[2] القياس»: .... «كذبها». فيتعارضان.

والأول مرجوا به[3].

و[الجواب] عن الثاني: أن دلالة العدالة على الصدق، أكثر.

(٤) المسألة الرابعة:

تساهل الراوي في «الحديث»، يرد الرواية، إلى[4] «غير الحديث»، مع الاحتياط في «الحديث» ـ: لا يرد، لظن الصدق[5].

(٥) المسألة الخامسة:

لا يشترط[6] «كون الراوي عالماً بالعربية[7]، وبمعنى الحديث» لتيسر حكايته لألفاظ الرسول ﷺ وفيها الحجة[8] لا: في[9] «علم الراوي».

المسألة السادسة:

راوي «قلائل الأحاديث»: مقبول الرواية.

وأما «إذا كثرت» ـ مع قصر مدة قراءة الحديث ـ فإن لم تحتمل[10] المدة: لم نسمع[11] الكل، وإلا: سمعت.

---

(١) في (هـ) زيادة «و».
(٢) في (آ) «ومخالفتها».
(٣) أنظر ص ٦٨٤.
(٤) في (ر) «في».
(٥) وقيل ترد رواية المتساهل مطلقاً. سواء كان تساهله في الحديث أو غيره لأن التساهل في غير الحديث يجر إلى التساهل في الحديث. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ١٤٧/٢.
(٦) في (آ) «لا يشرط».
(٧) لعدم اشتراط كونه عربياً بدليل قبول رواية سلمان الفارسي وأمثاله. راجع سلم الوصول ٧٧٠/٣.
(٨) في هامش (آ) «أي في الألفاظ» وهي تعليقة قصد بها بيان مرجع الضمير في قوله «وفيها».
(٩) لم ترد زيادة «في» في (هـ).
(١٠) في (آ) «يحتمل».
(١١) في (آ) «يسمع» وكذا (ر).

(٧) **المسألة السابعة:**

كون الراوي معروف النسب، ليس بشرط.

بل: إن كان له إسمان[1]، فإن كان بأحدهما[2] أشهر، وعدلاً ـ: فذلك.

وإن كان مجروحاً بأحدهما، ولا شهرة له ـ: لم يقبل.

(٢) **القسم الثاني:** في الأمور العائدة إلى «المخبر عنه».

«الشرط» فيه: أن لا يكون على خلاف دليل «قاطع»، سواء كان: على نقيضه، أو على ضده. /وسواء كان: «عقلياً» أو «نقلياً» كالكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع. فإنها قطعيات المتن.

فـ «الخبر الآحاد» ـ الكائن على خلاف هذه الدلائل ـ إن تؤول: أولناه، وإلا: كذبناه.

القول فيما ظن أنه شرط في[3] في هذا الباب، مع أنه ليس كذلك.

وفيه مسائل:

(١)[4] **المسألة[5] الأولى:**

«خبر الواحد» على خلاف «القياس»[6]:

---

(١) عبارة (آ) «... كانت أسمان».

(٢) لم ترد زيادة «بـ» في (آ) ولا (ر).

(٣) في (ر) «من».

(٤) في (ر) «زيادة» «أما».

(٥) واردة في (آ) و (هـ).

(٦) حاصل هذه المسألة: أن خبر الواحد:

١ ـ إذا عارض بعض الأقيسة ووافق البعض الآخر قبل.

٢ ـ وإن عارض جميع الأقيسة نظر إلى الراوي:

١ ـ فإن كان فقيهاً كالخلفاء الراشدين والعبادلة قبل لأن الفقاهة توجب غلبة الظن بروايته.

٢ ـ وإن كان غير فقيه فقد اختلف العلماء في قبوله على مذاهب ثلاثة:

١ ـ الأول: أنه لا يقبل مطلقاً.

٢ ـ الثاني: أنه يقبل مطلقاً.

٣ ـ الثالث: يفصل فيقول: ١ ـ إن عرفت العلة في الأصل بنص راجح في الدلالة على الخبر، =

أ - إن خصص القياس: سمع، إن جوزنا تخصيص العلة. وإلا: كانا[1] كالمتنافيين.

ب - وإن خصصه القياس: سمع، لأنه ليس أولى من الكتاب والسنة المتواترة، وقد جاز تخصيصيهما به.

جـ - وإن تنافيا: فإن كان أصل القياس ثابتاً بذلك «الخبر»، قدم على القياس.

وإن كان بـ «غيره»، فإن كان «ثبوت حكم[2] أصل القياس»، وتعليله[3] بالمشترك[4]، و«وجوده في الفرع»، هذه الأمور الثلاثة «قطعية»: قدم القياس[5].

وإن كانت «ظنية»: قدم الخبر.

وإن كان دليل حكم الأصل «قطعياً»، والتعليل بالمشترك[6] ووجوده في الفرع - «ظنياً»:

١ - فقد قال/ الشافعي - رحمة الله عليه -: نقدم الخبر[7].

= ووجدت قطعاً في الفرع لم يقبل الخبر لرجحان القياس عليه في هذه الحالة. ٢ - وإن عرفت فيه بنص راجح ولكن كان وجودها في الفرع ظنياً وجب التوقف عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ. ٣ - وإن لم تعرف بنص راجح بأن عرفت باستنباط أو نص مساوٍ أو مرجوح قبل الخبر كيفما كان نوع ثبوتها في الفرع.

راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٣٦ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢/٧٣ والتوضيح مع التلويح ٢/٤ - ٥.

(١) في (ص) و (ر) كان. وفي (آ) «لكان» وما أثبته هو كذلك في و (هـ).

(٢) في (ر) «الحكم».

(٣) في الأصل «وتعلله» وكذا (ر) و (هـ) وما أثبته هو كذلك في (آ).

(٤) في (آ) «المشرك».

(٥) لم يقدم لأنه قياس بل لأنه دلالة النص أو مفهوم موافقة وفحوى الخطاب والخلاف إنما هو فيما كان قياساً اتفاقاً.

راجع سلم الوصول ٣/٧٨٠.

(٦) في (آ) «وتعليله بالمشرك».

(٧) وبه قال أحمد بن حنبل والكرخي وأبو الحسن وكثير من الفقهاء واختاره الإمام الرازي. قال الشوكاني: «والحق تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقا إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه. كحديث المصراة وحديث العرايا فإنهما مقدمان على القياس وقد كان الصحابة =

٢ ـ وقال مالك ـ رحمة الله عليه ـ: نقدم القياس[1].
٣ ـ وقال عيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطاً: قدم الخبر، وإلا: طلب الترجيح.
٤ ـ وقال أبو الحسين البصري[2]: يطلب الترجيح.

لنا: أن «العمل بالحديث»: يفتقر إلى ثبوت الحديث، ودلالته، ووجوب العمل به.

والمقدمة الأولى ظنية، والباقيتان قطعيتان.

وأما «القياس»: فإنه يفتقر إلى ثبوت حكم الأصل، وتعليله[3] بالوصف ووجوده في الفرع، وانتفاء الموانع في الفرع، ووجوب العمل به.

والمقدمتان «الطرفيتان» يقينيتان، والثلاثة «المتوسطة «ظنية».
فكان «الحديث» أقل ظناً: فكان العمل به أولى.

(٢) المسألة الثانية:

إذا[4] عمل الرسول ـ عليه السلام ـ بخلاف الخبر[5] الواحد:

= والتابعون إذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا إلى القياس ولا ينظروا فيه. وما روي عن بعضهم من تقديم القياس في بعض المواطن فبعضه غير صحيح وبعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر عند من قدم القياس بوجه من الوجوه. ومما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ فإنه قدم العمل بالكتاب والسنة على اجتهاده.
إرشاد الفحول ص ٥٥ وانظر المعتمد ٢/٦٥٥ والتبصرة للشيرازي ٢/٣٤١ وهامشها والأحكام للآمدي ٢/١٠٧ والإبهاج ٢/٢١٤.

(١) هذا القول محكي عن مالك وهو مردود والذي حكاه عنه صدر الشريعة في توضيحه تبعاً لما في أصول فخر الإسلام قال صاحب القواطع: هذا القول باطل مستقبح عظيم وأنا أجل منزلة مالك ـ رحمه الله ـ عن مثل هذا القول ولا ندري ثبوته عنه. على ما في سلم الوصول ٣/٧٧٩: قلت: فإن ثبت في جزئية من الجزئيات أن الإمام مالكاً ـ رضي الله عنه ـ قدم القياس على الخبر فإنما ذلك لأن الخبر لم يثبت عنده لا لأنه يقدم القياس على الخبر. كيف وهو إمام مدرسة الحديث وأستاذها؟.
(٢) أنظر المعتمد ٢/٦٥٩.
(٣) في (هـ) «تعلله».
(٤) لم ترد زيادة «إذا» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٥) في (ر) «خبر».

أ - فإن[1] لم يتناوله، ولم[2] يكن حكمه حكمنا -: لم يضر.

ب - وإن تناوله، أو[3] إتحد الحكم فينا وفيه -: عمل بالمتواتر[4].

وإلا: طلب الترجيح بينهما[5].

(٣) المسألة الثالثة:

عمل أكثر الأمة بخلافه: لا يضر، لعدم الإجماع.

(٤) المسألة الرابعة:

إهمال الحفاظ بعض الحديث: لا يضر «المنقول»، لعدم القادح.

ويضر «المهمل»: لأن «السهو» على واحد، أجوز منه على الجماعة[6].

(٥) المسألة الخامسة:

«خبر الواحد» إذا تكاملت شروطه: لا يجب عرضه على كتاب الله. لأنه لم يتكامل شروطه، إلا وهو غير مخالف.

خلافاً لعيسى بن أبان.

له[7] قوله: - عليه السلام -: «إذا روي لكم حديث: فاعرضوه على كتاب الله. فإن وافقه: فاقبلوه، وإلا: فردوه»[8].

---

(١) لم ترد زيادة «فـ» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (ر) «لم».

(٣) في (آ) «و» وكذا (ر).

(٤) في (آ) «التواتر».

(٥) وليس يجوز مع هذا التنافي أن يكونا منقولين بالتواتر. أنظرا لمعتمد ٢/٦٦٣.

(٦) المسألة ذات خلاف وتفصيل فراجع المستصفى ١/١٦٨ والمنخول ٢٨٠ والأحكام للآمدي ٢/١٠١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٤٤ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٢/٧٢.

(٧) في الأصل زيادة «و» ولا معنى لها.

(٨) الحديث موضوع وقد مر تخريجه ص ٤١٣.

(٦) المسألة السادسة:

يجب تأخير[١] الناسخ:

فإن كان خبر الواحد - على[٢] خلاف كتاب الله - متأخراً: رددناه، لامتناع نسخ الكتاب بخبر الواحد.

وإن لم يعلم[٣] التأخر[٤]، قال القاضي: يقبل، لأن الصحابة عملوا بأخبار الآحاد: من غير بحث عن «تأخره» أو «تقدمه».

(٧) المسألة السابعة:

١ - راوي الحديث إذا خالف: لم يعتد الكرخي بخلافه، وجرى على ظاهر الحديث.

٢ - وخصص عموم الحديث به قوم: لأنه أعرف بقصد الرسول عليه السلام.

٣ - وقال قوم: تأويل الحديث، إن خالف الظاهر[٥]: رجع إلى[٦] الحديث، وإلا: صير إليه. وهو مذهب الشافعي.

٤ - وقال القاضي عبد الجبار: متى علم قصد الرسول - عليه السلام - /ضرورة: صير إليه، وإن لم يكن لتأويله دليل[٧]. وإلا: فلا.

وكذلك[٨]: يتبع بيان الراوي، للإجمال.

حجة الشافعي - رحمة الله عليه -: ظاهر الحديث حجة، وخلاف الراوي ليس بمعارض: لاحتمال أنه أفتى عن اجتهاد[٩]، وأخطأ فيه.

---

(١) في (هـ) «تأخر».

(٢) لفظ «على» ساقط من (ر).

(٣) في (هـ) «نعلم».

(٤) في (آ) «التاريخ».

(٥) غير واضحة في (آ).

(٦) في (ر) و (هـ) «رد التأويل». وكذا في (آ).

(٧) في (هـ) «ذلك» وهو تصحيف.

(٨) في (آ) «ولذلك» وتحتمل الأمرين. في الأصل وفي (هـ) «وذلك» وكذا (ر).

(٩) لم ترد زيادة «و» في (هـ) وفي (ر) «لخطا».

فإن قلت: لو صح الحديث: لمنعه دينه عن المخالفة.
قلت: [1] لعله خالفه سهواً.

(٨) **المسألة الثامنة:**

«خبر الواحد»:

أ ـ إن اقتضى «علماً»، وهناك دليل آخر يفيده ـ: قبل.

وإلا: رد، لأنه يكون تكليفاً بالمحال[2].

ب ـ وإن اقتضى «عملاً»[3]، فإن لم تعم[4] به البلوى: قبل. وإلا: رده الحنفية، دوننا.

لنا: قوله سبحانه: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ...﴾.

ولأن الصحابة عادت إلى قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ: في وجوب الغسل عند[5] التقاء الختانين، وهو مما تعم[6] به البلوى.

إحتجوا: بالإجماع، والمعقول.

١ ـ أما «الإجماع»، فهو: أن «أبا بكر» رد حديث المغيرة[7]، و«عمر» رد حديث الإستئذان.

---

(١) في (آ) زيادة «فـ».

(٢) في هامش الأصل: «لأنه تكليف بالعلم مما لا يفيد العلم. وهي تعليقة قصد بها صاحبها تعليل كونه تكليفاً بالمحال.

(٣) في (هـ) «علماً» وهو تصحيف.

(٤) في (آ) «يعم».

(٥) في (آ) «... الغسل بالتقاء...» وكذا (ر) و (هـ).

(٦) في (آ) «يعم».

(٧) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود وكنيته أبو عبد الله. كان من دهات العرب وحزمتها وذوي الرأي منها. شهد فتح اليمامة وفتوح الشام وأصيبت عينه في اليرموك. مات بالكوفة سنة ٥٠ هـ في خلافة معاوية وهو ابن ٧٠ سنة. له ترجمة في طبقات ابن سعد ١٢/٦ ومعرفة القراء للذهبي ٤٣/١ والأغاني ٥٨٤٨/١٦ وحسن المحاضرة ٢٣٨/١ ومرآة الجنان ١٢٤/١ والوفيات لابن قنفذ ـ ٦٣ ومشاهير علماء الأمصار ٤٣ ومعجم الشعراء للمرزباني ٣٦٨ وديوان حسان بن ثابت ٢٧٦ ـ وهامش البداية في أصول الفقه ٤٥ وهامش شفاء الغليل ٢٣٣ وهامش المحصول ٨١٩/١ وهامش التبصرة ٣٣٠/٢.

٢ - و[أما] «المعقول»، [فهو[1]: أنه] لو كان حديثاً: لأشهره[2] الرسول، لئلا يكون تكليفاً بالمحال.

٢ - جواب الأول: أنه معارض[3] بما أنهم قبلوا خبر الإثنين، وهو آحاد[4].

٢ - و[جواب] الثاني: أنه ليس تكليفاً بالمحال، لأنه إنما يكلف به من بلغه، لا كل أحد. كالحديث: فيما لا تعم[5] به البلوى.

(٣) القسم الثالث: في «الأخبار».

[وفيه مسائل]:

(١) المسألة الأولى: في كيفية ألفاظ الصحابة.

لها سبع درجات:

١ - **أولاها**[6]: قول الصحابي «حدثني» أو «أسمعني» أو «أخبرني» أو «شافهني»[7]، وما جرى مجرى ذلك.

٢ - **وثانيتها**[8]: أن يقول: «قال».
وهي دون الأولى: لجواز التوسط.

٣ - **وثالثتها**[9]: أن يقول: «أمر الرسول».
وفيه الإحتمال الأول.

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٢) في (آ) «لشهره».
(٣) في (ر) «لما».
(٤) لأن المراد بخبر الآحاد ما قابل المتواتر لا ما رواه واحد فقط.
(٥) في الأصل «يعم» وكذا (آ) و (ر).
(٦) في (ص) و (ر) «أولها».
(٧) في (آ) «أو».
(٨) في (ر) «وثانيها».
(٩) في (ر) «وثالثها».

وثانٍ، وهو، أن يكون قد اعتقد ما ليس بأمر، أمراً.
وثالثاً، وهو: أنه لم يعم، ولم يخص[1] معيناً. ولم يذكر الدوام، واللادوام.
فهذه - إذن - أدنى.
واختلفوا في كونها حجة.

والأكثرون: على أنها حجة، لأنه لا يقول ذلك إلا عن «تيقن الأمر» وهو ضعيف: لجواز القول عن «ظن الأمر».

٤ - **ورابعتها**: أن يقول: «أمرنا» أو «أوجب».
وفيه احتمال أن لا يكون ذلك عن الرسول[2]، فكان أدنى.
وهو حجة: عند الشافعي، لاستناده[3] إلى الرسول.
خلافاً للكرخي.
يدل/ عليه[4] وجهان:

١ - **أحدهما**: أن من التزم[5] طاعة رئيس، فإنه إذا قال: «أمرنا» يفهم منه أمر ذلك الرئيس.

٢ - **وثانيهما**: أن غرض الصحابي[6] من ذلك: «تعليم الشرع ظاهراً». وليس ذلك: «بيان أمر الله»، فإنه لا يختص به. ولا «بيان أمر الإجماع»، فإنه منه. ولا يأمر نفسه.
فهو - إذن -: بيان أمر الرسول عليه السلام.

(٥) **وخامستها قوله**: «من السنة».

وينصرف ذلك إلى «الحديث»، [7]للوجهين اللذين مرا.

---

(١) في (هـ) «يخصص».
(٢) عبارة (آ) «. . . احتمال أن يكون ذلك غير الرسول».
(٣) في (ر) «لإسناده».
(٤) لم ترد زيادة «عليه» في (آ).
(٥) في نسخة «لازم» على ما في هامش الأصل.
(٦) في (هـ) «الصحابة».
(٧) في (آ) «لوجهين» وهو تحريف.

(٦) **وسادستها قوله**: «عن النبي»، عليه السلام.

حمله قوم: على «السماع».
وآخرون: على «التوسط».

(٧) **وسابعتها قوله**: «كنا نفعل[١] كذا في عهد الرسول».

وهو للتشريع: ظاهراً، فيكون ـ كذلك ـ[٢] من الرسول عليه السلام: ظاهراً.

(٢) **المسألة الثانية**[٣]: في رواية غير الصحابي
لها أيضاً سبع درجات:

١ ـ **أولاها**[٤]: أن يكون سمعه منه.

ثم: إن قصد «إسماعه» ـ إما: «إجمالاً»، وإما: «تفصيلاً» ـ جاز له أن يقول: «أسمعني»، «أخبرني»، «حدثني»[٥].
وإن لم يقصد: لم يجز إلا «سمعت».

٢ ـ **وثانيتها**: أن يقال له ـ بعد القراءة عليه ـ: «هل سمعت؟». فيقول: «نعم»، أو يقول: «الأمر كما قرىء علي».

لأنه لا فرق ـ في الشهادة على البيع[٦] ـ بين سماع قول البائع: «بعت» وبين سماع قوله ـ بعد قراءة «القَبالة»[٧] ـ: «الأمر كما قرىء علي».

---

(١) لم ترد زيادة «كذا» في (هـ).
(٢) في نسخة «ذلك» على ما في هامش (ص).
(٣) في (ص) «الثالثة» وهو خطأ.
(٤) في النسخ الأربع «أولها».
(٥) في (آ) «تقديم حدثني علي أخبرني».
(٦) لفظ «البيع» ساقط من (هـ).
(٧) في المصباح ٢/٧٥١: «وتقبلت العمل من صاحبه إذا التزمته بعقد والقبالة ـ بالفتح ـ اسم المكتوب من ذلك لما يلتزمه الإنسان من عمل ودين وغير ذلك. قال الزمخشري: «كل من تقبل بشيء مقاطعة وكتب عليه بذلك كتاباً فالكتاب الذي يكتب هو القبالة بالفتح والعمل قبالة بالكسر لأنه صناعة...».

٣ ـ **وثالثتها**: أن يكتب إلى غيره، فيقول: «سمعت».

فـ «المكتوب إليه»: إن علم أنه خطه، /جاز أن يقول: «سمعت». وإن ظن: لم يجز إلا «أخبرني»[١].

٤ ـ **ورابعتها**: أن يقرأ عليه، فيقال له: «هل سمعت الحديث؟» فيشير بأصبعه أو[٢] رأسه.

«الإشارة» كالعبارة: في التصديق. دون «أخبرني» وما أشبهه. والعمل بالحديث ـ في كل هذه المراتب ـ واجب.

٥ ـ **وخامستها**: أن يقرأ عليه، فيقال له: «سمعته؟»، فيسكت. فإن غلب على الظن أنه سكت عن إجابة[٣]: وجب العمل بالحديث.

وفي «الرواية»، خلاف:
فأجازها المحدثون عامةً[٤]، والفقهاء.
وأنكرها المتكلمون.

حجة «المحدثين»: أن «الأخبار» هو: إفادة[٥] الخبرة والعلم والظن. وهذا «السكوت»[٦] كذلك: فكان «إخباراً».

ولأن هذا «السكوت» أفاد الاسماع، فصح تسميته: «إخباراً» مجازاً.

حجة «المتكلمين»: /أنه لم يحدثه، ولم يخبره. فكان قوله: «أخبرني» أو «حدثني»[٧]، كذباً.

---

(١) عبارة (آ): «وثالثتها أن يكتب إلى غيره.... أنه خطه أو ظي جاز له أن يعمل به وله أن يقول لغيره أخبرني به فلان دون سمعت وحدثني».
(٢) في (آ) «برأسه».
(٣) في (آ) «أجابته».
(٤) لم ترد زيادة «عامة» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٥) في (ص) «أفاد» وفي (هـ) و (ر) «ما أفاد» وما أثبته هو كذلك في (آ).
(٦) في (آ) «السكون» وهو تصحيف.
(٧) في (آ) «... حدثني أو أخبرني».

جوابه: لا نسلم أنه كذب، بل هو: إما «حقيقة» أو «مجاز»[1] على ما بيناه.

٦ - **وسادستها**: «المناولة»[2]، وهي: أن يشير الشيخ إلى كتاب[3] فيقول: «سمعت ما فيه».

فله أن يرويه عنه[4]، سواء قال له: «إروه عني»، أو لم يقل.
أما إذا قال: «حدثه عني»، لم يجز: لأنه لم يتعرض للسماع.

أما إذا أشار الشيخ إلى نسخة «معينة»، من كتاب مشهور، وقال: «سمعتها» - لم يجز رواية نسخة أخرى: لجواز «التفاوت». إلا إذا علم[5] عدم التفاوت.

٧ - **وسابعتها**: «الإجازة» وهي[6]: أن يقول: «أجزت لك أن تروي عني، ما صح عني».

واعلم: أن ظاهر «الإجازة»، يقتضي إباحة الكذب. لأنها تجيز: «أخبرني»، «حدثني». مع أنه ما حدثه، ولا أخبره[7].

لكنها[8] - في عرف المحدثين - كما لو قال: «ما صح عندك -: من أحاديثي - فاروه عني».

(٣) المسألة الثالثة:

لا تقبل[9]، «المراسيل»: عند الشافعي.

---

(١) في (هـ) «مجازاً».
(٢) لفظ «المناولة» ساقط من (ر).
(٣) في (آ) «الكتاب».
(٤) لم ترد زيادة «عليه» في (آ).
(٥) لم ترد زيادة «علم» في (آ).
(٦) في (هـ) «وهو».
(٧) في (آ) «. . . ما أخبره ولا حدثه» وفي (ر) «مع ما أنه حدثه ولا أخبره».
(٨) في (ر) «ولكنها».
(٩) في (ص) «يقبل».

خلافاً لأبي حنيفة ومالك، رحمهما الله[1].

---

(١) المرسل في اصطلاح جمهور المحدثين: عبارة عن أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي ﷺ. فيقول قال رسول ﷺ:
وفي اصطلاح جمهور الأصوليين: قول من لم يلق النبي ﷺ قال رسول الله ﷺ. سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم.
ثم إن ظاهر كلامه يفيد أن الخلاف جار في المراسيل كلها ـ سواء كانت مراسيل صحابي أو غيره.
ولكن ينبغي أن تكون مراسيل الصحابي محل اتفاق ولا التفات إلى خلاف بعضهم كأبي إسحاق الإسفراييني وللعلماء في الاحتجاج بالمراسيل مذاهب نوجزها فيما يلي:
١ ـ ذهب جماعة منهم: أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي. إلى قبول المرسل وقيام الحجة به بل إن بعضهم غالى فادعى أنه أقوى من المسند لثقة التابعي بصحبته ولهذا أرسله.
٢ ـ وذهب الجمهور ومنهم: الإمام الشافعي ـ رضي الله عنه ـ والقاضي أبو بكر الباقلاني ـ إلى ضعفه وعدم قيام الحجة به للجهل بعدالة الساقط واستثنوا من ذلك ما إذا كان راويه معروفاً بأنه لا يروي إلا عن عدل أو عضد المرسل معضد من المعضدات كقول صحابي أو قول أكثر أهل العلم مثلاً. فإنه يقبل في هذه الحالة لا باعتبار أنه مرسل بل لما ذكر. فإن تجرد عن المعضد ولا دليل في الباب سواه وكان مدلوله المنع فالأظهر وجوب الانكفاف احتياطاً وقيل لا يجب.
٣ ـ وذهب عيسى بن أبان إلى التفصيل فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقاً دون من عداهم ونقل عنه الكمال في التحرير ١٠٢/٣: أنه يقبل في القرون الثلاثة وفيما بعدها إذا كان من أئمة النقل ثم قال الكمال: والحق اشتراط كونه من أئمة النقل مطلقاً.
٤ ـ وذهب ابن الحاجب إلى أن الراوي إن كان من أئمة نقل الحديث قبل وإلا فلا لأنه قد يظن من ليس بعدل عدلاً فيسقطه لظنه.
راجع المنخول ٢٧٢ ـ ٢٧٣ والتبصرة ٣٥١/٢ وهامشها والمعتمد ٦٢٨/٢ والتي بعدها والمستصفى ١٦٩/١ واللمع ٤١ والأحكام للآمدي ١١٢/٢ ـ ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد ٧٤/٢ والإبهاج ٢٢٣/٢ ونهاية السول ٨١٢/٣ ـ ٨١٩ ومعه سلم الوصول وتنقيح الفصول ٣٧٩ وما بعدها وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٦٩/٢ وإرشاد الفحول ٦٤ والمسودة ٢٥٠ ـ ٢٥٢، ٢٥٩ والتلويح مع التوضيح ٧/٢ ـ ٨ وأصول السرخسي ٣٥٩/١ ـ ٣٦٠، ومشكاة الأنوار ٩٣ ـ ٩٦ والتقرير والتحبير على التحرير ٢٨٨/٢ والمنار بشرح عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز ٦٤٤ ـ ٦٤٦ ومعه حاشية الرهاوي وحاشية زاده وحاشية ابن الحلبي ومرقاة الوصول بشرح مرآة الأصول ٢١٥/٢ ـ ٢١٨ ومعه حاشية الأزميري وأصول الفقه لأبي زهرة ١١١ ـ ١١٢ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ٧٥ ـ ٧٦ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١٧٤/٢.

لنا: أن عدالة «الأصل» غير معلومة، فلا تقبل روايته.

أ - **أما «الأول»**: فلأنه لم يوجد إلا رواية «الفرع» عنه، وهي ليست تعديلاً: لجواز الرواية عمن ليس بعدل.

ولو كانت تعديلاً - أيضاً -: لم تسمع[١]، لجواز أنه لو عينه لنا[٢]: لفسقناه.

ب - **وأما «الثاني»**: فلأن سماع الخبر يقتضي شرعاً عاماً[٣]، وذلك ضرر. وهو ينفي[٤] ترك العمل به[٥] في «المسند»: لتحقق عدالة الراوي[٦] فيبقى معمولاً به ههنا.

فإن قيل: لم قلتم: «إن رواية الفرع ليست تعديلاً؟».

قوله: «العدل قد يروى عن غير العدل».

قلنا: الظاهر عدم الرواية إلا عن عدل، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أن قوله: «قال رسول الله»، يقتضي الصدق. ولا ذلك إلا على[٧] تقدير عدالة «الأصل».

٢ - [**وثانيهما**: أن ذلك شرع عام، والظاهر أنه لا يقول إلا عن صدق. ولا ذلك إلا على تقدير عدالة[٨] «الأصل»[٩]].

ثم: ما ذكرتموه معارض بقوله: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾، والمعلق على الشرط، «عدم»: عند عدم الشرط.

---

(١) في (آ) «يسمع».

(٢) لفظ «لنا» ساقط من (ر).

(٣) يوجد بهامش (آ) «لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار».

(٤) في (ر) «منفي».

(٥) يوجد بهامش (آ) «قوله ترك العمل به أي بهذا الدليل لأن في المسند عارضه عدالة الراوي فترك أما في المرسل لما لم يكن عدالة الراوي معلوماً بقي الدليل معمولاً به». والزيادة المذكورة تعليقة للناسخ أو أحد القراء وليست من كلام الأرموي.

(٦) في (آ) «الرواة» وكذا (ر) و (هـ).

(٧) في (ر) «عند».

(٨) لفظ «عدالة» ساقط من (ر).

(٩) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

وبأن «الصحابة» أرسلوا، ثم أسندوا. وقد قبلت تلك الأحاديث.

فالجواب[1]:

قوله: لم قلتم: إن الرواية عنه ليست تعديلاً؟».

قلنا: لأنه لما جازت/ عن العدل وغيره، كانت الرواية مستوية النسبة إليهما: فلا يترجح[2] إلا بمرجح منفصل.

قوله: «إن إسناده إلى الرسول ـ عليه السلام ـ يقتضي الصدق».
قلنا: ذلك الإسناد الخبري ـ مع إمكان النقيض ـ يقدح في عدالته، فضلاً عن اقتضائه الصدق. فلا بد من صرفه عن ظاهره.

إلا أنكم صرفتموه إلى «ظن الصدق»، ونحن صرفناه إلى «السماع». فلم كان ما ذكرتموه أولى؟.

قوله ـ في الوجه الثاني ـ: «إن ذلك شرع عام، فالظاهر صدقه».
قلت[3]: يشكل هذا بشهادة الفرع «المرسلة»، فإنها لا تسمع، مع ما ذكرتم: من «الظاهر».

فإن قلت: في الشهادات[4] ـ من التوكيدات ـ ما ليس في الرواية.
قلت: الاحتياط[5] في الرواية، أولى، لأنها تقتضي شرعاً عاماً.

وجواب «النص»: أنه[6] خص عنه الشهادة، فيتعدى التخصيص للمشترك[7].

قولهم: «إن الصحابة أرسلوا وأسندوا، وقبلت تلك الأحاديث: في الحالتين».

---

(١) الفاء ساقطة من النسخ الأربع».
(٢) في (آ) «ترجح».
(٣) في (آ) «قلنا».
(٤) في (آ) «الشهادة» وكذا (هـ) و (ر).
(٥) في (ر) «الإحسار».
(٦) لم ترد زيادة «أنه» في (هـ).
(٧) في (آ) «للمشرك».

قلنا: لأنهم إذا أرسلوا «فالظاهر هو»[1]: «السماع» فقبلت.
وأما إذا أسندوا: فوجه القبول ظاهر.
وليس[2] في ذلك، ما يدل على «كون المرسل حجة».
و«أيضاً: فلأن المسألة «اجتهادية»، فلعلهم اعتقدوا كونه حجة.

«فروع»:

١ ـ **الأول**[3]: قال الشافعي ـ رحمة الله عليه ـ: «لا أقبل المرسل[4]، إلا إذا ما أكد[5]: إما بإسناده مرة أخرى، أو بإسناد غيره، أو بإرسال غيره/ بشرط مغايرة الرواية[6]. أو عضده قول الصحابي[7] أو فتوى أهل العلم».

قالت الحنفية: إذا أسنده مرة أو غيره، قبل: لإسناده، لا: لإرساله.

وإذا أرسله غيره، فلا معنى لقبوله: عند من لا يقبل المراسيل. لأنه جمع بين[8] ما ليستا[9] بحجتين[10]، فكذلك[11]: عند الاجتماع.
وليس ذلك كالشاهد: فإن الإنفراد[12] مانع.
وكذا: إذا وافقه قول الصحابي، أو فتوى أهل العلم.

---

(١) لم ترد زيادة «هو» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٢) في (آ) «فليس» وكذا (هـ) و (ر).
(٣) وارد في (آ).
(٤) في (هـ) «المراسيل».
(٥) في (هـ) «. . . إذا تأكد». وعبارة (آ) «إلا إذا ما تأكد إسناده مرة أخرى. . .».
(٦) في (هـ) «الرواة» وكذا (آ).
(٧) في (آ) «صحابي».
(٨) في (آ) «بعض».
(٩) في (هـ) «ماليسا» وكذا (ر).
(١٠) في (آ) زيادة «عند الانفراد».
(١١) في (آ) «فكذا» وكذا (هـ). و (ر).
(١٢) في (ر) و (هـ) «الأفراد». وكذا (آ) وفي (ص) «الانفراد» وفوقها «الأفراد» ولست أدري هل هو يشير إلى نسخة أخرى أو هو تصويب؟.

أجاب الشافعي ـ رحمة الله عليه ـ: بأن عدالة راوي المرسل، غير معلومة. وهذه الأشياء نعرفها[1]: فصار «المرسل» مقبولاً.

٢ ـ **الثاني**: إذا أرسل الحديث، وأسند غيره ـ: فلا شبهة في قبوله.

لأن «الإسناد»[2] موجب القبول[3]، و«الإرسال» ليس بمانع: فلعله سمعه «مرسلاً» أو سمعه «مسنداً»، لكنه نسي الشيخ.

٣ ـ **الثالث**: إذا ألحق الحديث بالرسول، وأوقفه[4] غيره على الصحابي ـ فهو «متصل».

لاحتمال/ أن أفتى به الصحابي مرة، ورواه أخرى للشخصين، أو رواه لهما، لكن أحدهما نسي «الإتصال».

٤ ـ **الرابع**: راوي «المراسيل»، إذا أسند: قبله من يقبل المراسيل. ومن لم يقبلها، اختلفوا فيه:

أ ـ فمنهم: من لم يقبل «مسنده» أيضاً. لأن إهماله الرواة، دليل ضعفهم[5]. فكان خائناً: فلا تقبل[6] روايته.

ب ـ ومنهم: من قبله، واختلفوا في كيفية القبول:

فقال الشافعي: لا أقبل إلا إذا قال: «حدثني» أو «سمعت»، أما إذا قال لفظاً موهما: لم تقبل[7].

[8]وهؤلاء يجعلون «سمعت» و«حدثني»: دليلاً على الشفاه.

---

(١) في (آ) «تعرفها» وكذا (هـ).
(٢) في (آ) «يوجب». وكذا (هـ).
(٣) في (ر) «للقبول».
(٤) في (آ) «ووقفه» وفي (هـ) «ووافقه» وكذا (ر).
(٥) إهمال الراوي لا يدل على ضعفه لجواز أن يكون تركه لنسيان اسمه أو لإيثار الاختصار. راجع نهاية السول ٢/٨٢٢.
(٦) في (ر) «يقبل».
(٧) في (ر) «يقبل».
(٨) في (آ) «فهؤلاء».

وأما «أخبرني»، فيجوز أن يكون: مسموعاً، ومجازاً، ومكتوباً[1]. وإن كان لا فرق في اللغة.

(٤) المسألة الرابعة:

«الراوي» إذا ترك إسم الشيخ:

فإن ترك[2] لضعفه: صار مقدوحاً، لا يقبل[3] روايته.

وإن ترك[4] لعذر[5] آخر: - كصغر سن، أو غيره -: فمن اكتفى بظاهر عدالة الإسلام، قبل.

ومن شرط[6] تحقق[7] «العدالة»: فالذي[8] يقبل «المراسيل»[9] يقبل هذا: لكون الرواية تعديلاً[10]. ومن لا: فلا.

(٥) المسألة الخامسة:

يجوز نقل «الخبر» بالمعنى: عند الأئمة[11].

---

(١) في (ر) «أو مكتوباً».
(٢) في (آ) «تركه» وكذا (ر) و (هـ).
(٣) في (ر) «لا تقبل».
(٤) في (آ) «تركه» وكذا (ر) و (هـ).
(٥) في (آ) «بعذر».
(٦) في (آ) «شرطه».
(٧) في (ر) «تحقيق».
(٨) في (ر) «الذي».
(٩) في (آ) «المرسل».
(١٠) في (آ) زيادة «له» وكذا (آ) و (ر).
(١١) الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر أن تلك المسألة في أمر لغوي. وهي أعم من أن يقع في كلام راوي الحديث أو غيره. وهذه في أمر شرعي خاص وهو رواية الحديث. فالمانع هناك يقول: اللغة تمنع منه مطلقاً ولا يتعرض إلى موقف الشرع منه، والمانع هنا يقول: لا يجوز للاحتياط فيه بغض النظر عن رأي اللغة فيه. راجع الإبهاج ٢/٢٢٨.

خلافاً لابن[1] سيرين[2].

---

(١) هو محمد بن سيرين البصري التابعي الأنصاري وكنيته أبو بكر.
ولد سنة ٢٣ هـ. وكان من أفاضل التابعين ومن الرواة الثقة يشهد لذلك قول الأصمعي «وإذا حدثك الأصم ـ يعني ابن سيرين ـ بشيء فاشدد يديك عليه. .» وكان عارفاً بالتعبير وصنف جوامع التعبير في الرؤيا. مات سنة ١١٠ هـ ٧٢٨ م. له ترجمة في طبقات الشيرازي ٨٨ والوافي بالوفيات ١٤٦/٣ وتذكرة الحفاظ ٧٣/١ ووفيات الأعيان ١٨١/٤ وروضات الجنات ٢٤٩/٧ ـ ٢٥١ ومرآة الجنان ٢٣٢/١ ومشاهير علماء الأمصار ٨٨ وطبقات الشعراني ٣٦/١ ـ وطبقات الحفاظ للسيوطي ٣١ ومفتاح السعادة ٢٤/٢ وكشف الظنون ٧/٦ ـ والفكر السامي ٧٨/٢ وتاريخ التشريع الإسلامي ١٥٧ والكنى والألقاب للمقي ٣١٩/١ وبروكلمان ٢٥٥/١ والبيان والتبيين ٢١٦/١ وهامش طبقات فحول الشعراء للجمحي ٢٤/١ وهامش البداية في أصول الفقه ٢٨ وهامش شرحي ألفية العراقي ٢٧/١ ومصطلح الحديث للشيخ الشهاوي ٢٠٣.

(٢) حرر ابن نجيم محل النزاع في هذه المسألة بقوله: «اعلم أن الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى إنما هو فيما لم يدون ولا كتب وأما ما دون وحصل في الكتب فلا يجوز تبدل ألفاظه من غير خلاف بينهم في ذلك. قال ابن الصلاح بعد أن ذكر خلافهم في نقل الحديث بالمعنى: إن هذا الخلاف لا نراه جارياً ولا أجراه الناس فيما تضمنه بطون الكتب فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه. فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والتعب. وذلك مفقود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب. انتهى كلام ابن الصلاح كذا في حاشية المغني للدماميني من آخر الباب الخامس. مشكاة الأنوار ١٠٥/٢ وقد اختلف العلماء في جواز رواية الحديث بالمعنى على أقوال كثيرة. منها:

١ ـ القول بالجواز لمن يعرف اللفظ الوارد واللفظ المأتي به بدله والأغراض الداعية إلى إيراد الكلام على وفقها ومقتضاها. كوجوب التوكيد في حالة الإنكار، واستحسانه في حالة التردد، وعدمه في حالة خلو الذهن على ما هو مقرر في علم البلاغة. وبهذا قال أكثر العلماء ومنهم الأئمة الأربعة. وسواء في الجواز عندهم نسي الراوي اللفظ أم لا.

٢ ـ يجوز إذا نسي الراوي اللفظ ويمنع إذا لم ينسه لفوات الفصاحة في كلام النبي ﷺ وإلى هذا القول ذهب الماوردي.

٣ ـ يجوز لمن يحفظ اللفظ دون من نسبه لأن الحافظ يتمكن من التصرف فيه.

٤ ـ يجوز بلفظ مرادف فقط. وبه قال الخطيب البغدادي.

٥ ـ المنع مطلقاً وهو مذهب ابن سيرين وبه قال ثعلب وأبو بكر الرازي من الحنفية وروي عن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما.

٦ ـ يجوز للصحابة دون غيرهم. وبه جزم ابن العربي في أحكام القرآن.

٧ ـ يجوز في الألفاظ التي لا مجال للتأويل فيها ويمنع فيما كان للتأويل فيه مجال.

٨ ـ يجوز في الأوامر والنواهي دون الأخبار.

٩ ـ يجوز فيما قصد من إيراده الاحتجاج والفتيا ويمنع فيما قصد منه الرواية. =

لكن: بشرط مطابقة الترجمة للأصل[1]، والمساواة: في الجلاء والخفاء.

لنا وجهان:

١ - **أحدهما**: جازت الترجمة بالفارسية للعجم[2]، /فالعربية أولى مع قلة المغايرة[3].

٢ - **وثانيهما**: أن الصحابة - رحمة الله عليهم - لم يمارسوا التكرار على ألفاظ الأحاديث، فرواية تلك الألفاظ بعينها بعيدة. مع أن[4] رواياتهم مقبولة

= ١٠ - التفصيل: ومفاده: أن ما أوجب اعتقاداً جاز روايته بالمعنى. وما أوجب عملاً نظر فيه. فإن اشتمل على حد من البلاغة تقصر عنه الرواية بالمعنى كقوله ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم» منعت روايته بالمعنى وإلا جازت.

وهل هذا الخلاف جار في الأحاديث القدسية أو هو خاص بالأحاديث النبوية. ما في البناني على الجلال ١٧١/٢ يفيد شموله للقسمين. واختار من هذه الأقوال القول بالجواز لأن الضرورة داعية إليه لأجل النسيان. وللعلم بنقلهم أحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة ولا منكر، ولما عن ابن مسعود وغيره قال عليه الصلاة والسلام: كذا أو نحوه أو قريباً منه ولا منكر. فكان إجماعاً، وابعثه عليه الصلاة والسلام الرسل بلا إلزام لفظ، ولما روي عنه ﷺ أنه قال: «إذا أصبت المعنى فلا بأس». لأن ـ المقصود المعنى وهو حاصل.

راجع المستصفى ١٦٨/١ - ١٦٩ والتبصرة ٣٧٠/٢ - ٣٧١ والمعتمد ٢٢٦/٢ - ٢٢٧ والأحكام للآمدي ٩٣/٢ والمنخول ٢٧٩ - ٢٨٠ - والأحكام لابن حزم ٢٠٥/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ١٧١/٣ - ١٧٢ ومعه حاشية البناني وحاشية العطار ١٨٧ ونهاية السول ٨٢٥/٣ - ٨٣٠ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٢٢٦/٢ - ٢٢٨ وإرشاد الفحول للشوكاني ٥٧ والتوضيح مع التلويح ١٣/٢ وأصول السرخسي ٣٥٥/١ - ٣٥٧ والتحرير بشرح التيسير ٩٧/٣ والتي بعدها والتقرير والتحبير على التحرير ٢٨٥/٢ - ٢٨٨ ومشكاة الأنوار في أصول المنار ١٠٤/٢ والمنار بشرح عز الدين عبد اللطيف ٦٥٨ - ٦٦٠ ومعه حاشية الرهاوي ومسلم الثبوت ١٦٦/٢ - والتي بعدها والمسودة ٢٨١.

(١) في (آ) «الأصل».

(٢) في (آ) «للعجمي».

(٣) في هذا الدليل نظر لأن الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط أحكام بل هو من قبيل الإفتاء بخلاف الرواية بالمعنى راجع نهاية السول ٨٢٨/٣ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٢٢٧/٢ والتقرير والتحبير على التحرير ٢٨٦/٢ وتيسير التحرير ٩٩/٣.

(٤) لم ترد زيادة «أن» في (آ).

بالإجماع[1].

إحتج: بأنه لو جاز للراوي تغيير[2] ألفاظ الرسول: لجاز للراوي الثاني تغيير[3] ألفاظ الراوي الأول، بل أولى.

فيؤدي[4] ذلك إلى طمس[5] الحديث بالكلية.

جوابه: الجواز مشروط بالمطابقة والمساواة، وحينئذٍ: لا يلزم «الطمس».

(٦) المسألة السادسة:

«الراويان» العدلان، إذا رويا حديثاً «زاد فيه أحدهما»:

أ - فإن تعدد[6] المجلس: قبلت الزيادة.

ب - وإن اتحد[7]، فإن لم يجز الذهول عن الممسكين، لكثرتهم، ردت[8] الزيادة، وحملت على السهو من العدل.

---

(١) ومن الأدلة السمعية على جواز نقل الحديث بالمعنى ما روى الطبراني وغيره من حديث عبد الله بن سليمان الليثي قال: قلت يا رسول الله إني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أرويه كما أسمعه منكم. يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال: «إذا لم تحلوا حراماً ولم ترحموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس. فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا. أنظر حاشية البناني على شرح الجلال ٢/١٧١ ومعه حاشية العطار ١٨٦ وشرح المنار ٦٥٨ ومعه حاشية الرهاوي.

(٢) في (آ) «تغير».

(٣) في (آ) «تغير».

(٤) في (هـ) «و...» وكذا (ر) و (آ).

(٥) أي: محو معناه واندراسه كما قاله الجوهري على ما في نهاية السول ٣/٨٢٩ وفي المصباح ٢/٥٧٧: «طمست الشيء طمساً من باب» «ضرب» محوته.

(٦) وكذا إن جهل التعدد والاتحاد. انظر الإبهاج ٢/٢٢٩ والجلال على جمع الجوامع ٢/١٤١ والتقرير والتحبير ٢/٢٩٤ ومسلم الثبوت ٢/١٧٢ - وسلم الوصول ٣/٨٣١.

(٧) حكي ابن السبكي في جمع الجوامع ٢/١٤١ في هذه الحالة مذاهب أربعة. والذي اشتهر عن الشافعي ونقل عن جمهور الفقهاء والمحدثين القول بالقبول. وانظر حاشية البناني على الجلال المحلى ٢/١٤١.

(٨) شرط ابن السمعاني في عدم القبول أن يقول الجماعة: إنهم لم يسمعوه فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أن يكونوا رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لغرض لهم. قال ابن السبكي: وهذا هو المختار إلا أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقلها. انظر الإبهاج ٢/٢٢٩.

جـ - وإن جاز، فإن لم تكن[1] مغيرة لإعراب[2] الباقي: سمعت، إلا إذا كان «الممسك» أضبط من «الراوي»[3] خلافاً لبعض المحدثين.

لنا: أن عدالة الراوي توجب «القبول»، والإمساك من الآخر ليس بمانع: لاحتمال أنه ذهل عنه لعطاس، أو/لاشتغال[4] بداخل أو غيره. فوجب «القبول»: عملاً بالموجب السالم.

د - أما إذا كانت الزيادة مغيرة لإعراب[5] الباقي - كما إذا روى أحدهما[6]: «و[7] في[8] أربعين شاة، شاة»[9]، وآخر: «.... نصف شاة»[10]-: لم تقبل الزيادة. خلافاً لأبي عبد الله البصري[11]

لنا: أن إحدى الروايتين بـ «الرفع»، والأخرى بـ «الجر».

---

(١) في (ص) «يكن» وكذا (ر).
(٢) في (ر) «للإعراب».
(٣) وقيل تقبل مطلقاً واختاره الآمدي والبيضاوي وأبو الحسين البصري وابن الحاجب وجماعة الفقهاء والمتكلمين وقيل لا تقبل مطلقاً. راجع المعتمد ٢/٦١١ والأحكام للآمدي ٢/٩٩ والإبهاج ٢/٢٢٩ والمنهاج بشرح الأسنوي ٣/٨٣٠.
(٤) في (هـ) «للأشغال» وفي (آ) «الأشغال».
(٥) في (ر) «للإعراب».
(٦) في (آ) زيادة «مثلاً» وكذا (هـ).
(٧) لم ترد زيادة «و» في (هـ) ولا (آ).
(٨) ورد في (ص) «ولي».
(٩) عبارة (ر) «كما إذا روي مثلاً في الأربعين...».
(١٠) هذه الرواية فرضية. إذ ليست هناك رواية هكذا. والمراد بتغيير الإعراب، اختلاف المعنى بحيث يقتضي التعارض والتعارض في هذا المثال واضح لأن من روى شاة «الرفع» كان الواجب على روايته شاة كاملة. ومن روى شاة بالجر بالإضافة إلى نصف كان الواجب على روايته نصف شاة. وبين وجوب الكل ووجوب النصف تعارض فيجب المصير إلى الترجيح. راجع الإبهاج ٢/٢٢٩ وشرح الجلال على جمع الجوامع ٢/١٤٢ وسلم الوصول ٢/٨٣٢.
(١١) فإنه ذهب إلى القول بقبولها إذا أثرت في المعنى سواء أثرت في اللفظ أم لا. وقبلها القاضي عبد الجبار إذا أثرت في المعنى دون اللفظ ولم يقبلها إذا أثرت في الإعراب. راجع المعتمد ٢/٦١١ والتبصيرة للشيرازي ٢/٣٤٧ وهامشها وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٤٣.

وهما متنافيتان[1]: فوجب المصير إلى الترجيح[2].

«فرع»[3]:

إذا زاد الراوي في «الحديث» مرة:

أ - فإن أسنده إلى مجلسين: سمعت الزيادة مطلقاً.

ب - وإن أسنده إلى مجلس واحد[4]:

فإن نقصت مرات «الترك»، عن[5] مرات «الذكر» -: فالترجيح للذكر.

وإن زادت: فالترجيح للترك، [إلا إذا قال: «سهوت في تلك المرات».

وإن تساويا[6]: فالترجيح للذكر[7]]. لأن السهو في «الترك» أكثر منه في «الزيادة» والله أعلم.

---

(١) في (آ) «متنافيان».

(٢) في (ر) «فوجب الترجيح إلى المصير» وهو تصحيف.

(٣) في (ر) «فروع».

(٤) ذكر الجلال المحلى في هذه الحالة ثلاثة مذاهب:

١ - القبول لجواز السهو.

٢ - عدم القبول لجواز الخطأ في الزيادة.

٣ - الوقف.

والقول بالقبول هو الموافق لمذهب الحنفية لأن مذهبهم الأخذ بالمثبت للزيادة ما دام الراوي واحداً فإن تعدد الراوي وجب العمل بالخبرين عند الإمكان لأن المطلق لا يحمل عندهم على المقيد في حكمين يقول السرخسي في أصول ٢/٢٥ - ٢٦: «إذا كان في أحد الخبرين زيادة لم تذكر تلك الزيادة في الخبر الثاني فمذهبنا فيه أنه إذا كان الراوي واحداً يؤخذ بالمثبت للزيادة ويجعل حذف تلك الزيادة في بعض الطرق محالاً على قلة ضبط الراوي وغفلته عن السماع... فأما إذا اختلف الراوي فقد علم أنهما خبران وأن النبي ﷺ إنما قال كل واحد منهما في وقت آخر فيجب العمل بهما عند الإمكان كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين. وانظر شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/١٤٢ والتحرير بشرح التقرير والتحبير ٢/٢٩٥ وتيسير التحرير ٣/١١١ - ١١٢.

(٥) في (ص) «على».

(٦) في (ر) «تساوتا».

(٧) ما بين القوسين غير موجود في (آ).



(٣)

الكلام في القياس

وفيه مقدمة، وأقسام:

أ - أما «المقدمة»، ففيها مسائل:

(١) [المسألة][١] الأولى: في: «حدود[٢] القياس[٣]».

١ - **أولها**: ما قاله القاضي أبو بكر، واختاره المتأخرون.

وهو: أنه «حمل معلوم على معلوم: في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما - بأمر جامع بينهما: من صفة أو حكم».

وإنما ذكر «المعلوم»: ليتناول «الموجود» و«المعدوم».

و«الجامع» قد يكون: «صفة»، وقد يكون: «حكماً شرعياً» وقد فصل.

ولقائل أن يقول: إن أردت بـ «الحمل»: إثبات الحكم[٤]، تكرر قولك: «في إثبات حكم لهما».

---

(١) واردة في (آ) و (هـ).

(٢) في النسخ الأربع «حد» وهو وإن كان مفرداً مضافاً يعم إلا أن التعبير بصيغة الجمع أنسب.

(٣) القياس في اللغة ـ التقدير والمساواة. يقال: قست النعل بالنعل أي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوي به. وقد يعدى بعلى لتضمينه معنى الابتناء كقولهم: قاس الشيء على الشيء، وقيل هو لغة التقدير والمساواة والمجموع منهما فيقال عند قصد الدلالة على مجموع ثبوت المساواة عقيب التقدير: قست النعل بالنعل: أي قدرتها بها فساوتها. ولم يزد الأكثر على أن معناه لغة التقدير واستعلام القدر أي طلب معرفة مقدار الشيء. راجع التلويح ٥٢/٢ والتحرير بشرح التيسير ٢٦٣/٣ ومشكاة الأنوار ٨/٣ ومعه حاشية البحراوي وشفاء الغليل ١٩ ونهاية السول ٢/٣ ومعه الإبهاج.

(٤) في (آ) زيادة «فقد».

وإن أردت به شيئاً:[1] فبينه.

وأيضاً: فلا حاجة إليه، لأنه يتم القياس بـ «إثبات الحكم».

وأيضاً: فلأن قوله: «في إثبات حكم لهما»، يشعر بكون «حكم الأصل» ثابتاً بالقياس. وليس كذلك، وإلا: لزم الدور.

وأيضاً: فلأن «القياس» قد يكون لإثبات الصفة، ولم يتعرض له.

فلئن قال: «الصفة» داخلة في الحكم».

قلنا: تكرر قولك: «من صفة أو حكم».

وأيضاً: فلأن أقسام «الجامع»، خارجة عن «حقيقة القياس» لأنه يتم بدون كل واحد منهما: فلا يجوز إدخالها[2] في «القياس».

٢ - **وثانيها**: ما ذكره أبو الحسين البصري: أنه «تحصيل حكم الأصل في الفرع، لاشتباههما في علة الحكم: عند المجتهد». وهو جيد.

٣ - **وثالثها**: ما أذكره أنا، وهو: أنه «إثبات[3] مثل حكم[4] معلوم، في معلوم آخر،

---

(١) في (ر) و (هـ) زيادة «آخر» وكذا (آ).

(٢) في (آ) «إدخالهما».

(٣) المراد بالإثبات مطلق الإدراك سواء كان جازماً مطابقاً للواقع عن دليل وهو العلم أولاً عن دليل وهو الاعتقاد أو كان إدراكاً للطرف الراجح وهو الظن أو للطرف المرجوح وهو الوهم فالقياس يتحقق في أي واحد من هذه الأربعة أنظر نهاية السول ٢/٢٤ والإبهاج ٣/٢ ومباحث القياس الأصولي للشيخ محمد فرج سليم.

(٤) المراد بالحكم هنا: ثبوت أمر لأمر أو نفيه عنه لأن القياس يجري في الشرعيات كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، وفي اللغويات كقياس النبيذ على الخمر في التسمية، وفي العقليات كقياس الغائب على الشاهد في كون الإتقان يدل على الإرداة والعلم. راجع نهاية السول ٣/٣ ومباحث القياس للشيخ محمد فرج ص ٦.

لاشتباههما في علة[1] الحكم: عند المثبت»[2].

أ - أما «الإثبات»، فأردت به: «المشترك»[3] بين «العلم» و«الإعتقاد» و«الظن» كانت في «الإيجاب» أو في[4] «السلب».

ب - و«المثل» بديهي التصور[5].

جـ - و«الحكم» عرفناه في أول الكتاب[6].

---

(١) لا بد من تقييد العلة بكونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة على القول بأن دلالته غير قياسية كما هو مذهب الحنفية وقول المحققين من غيرهم كالشافعية. راجع سلم الوصول ٣/٤.

(٢) المراد بالمثبت: المدرك. أي القائس المجتهد. وهذا القيد يحتاج إليه المخطئة ولا يحتاج إليه المصوبة. والمخطئة فريق من العلماء يرون أن المصيب مجتهد واحد ومن عداه على الخطأ. غير أن المخطىء لا يؤاخذ على خطئة بعد بذل الوسع وإفراغ الجهد. فهؤلاء يقولون: المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطىء. فلولا ذكر هذا القيد لخرج القياس الفاسد الذي لم يطابق الواقع لأن المتبادر من المساواة المساواة - الواقعية.
أما المصوبة فيرون أن كل مجتهد مصيب فعندهم ليست هناك مساواة في الكلام إلا بنظر المجتهد فإن كل ما يحصل بنظره فهو واقعي وليست عندهم أي رواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئها وإذا رجع المجتهد من رأي إلى رأي آخر كان ذلك بمثابة النسخ عندهم فلا يكون ما أدى إليه النظر الأول باطلاً ولا ينتهي حكم النظر الأول دون تتبع الثاني. وإنما لم يحتج هؤلاء لزيادة القيد المذكور رغم تسليمهم بأن المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لأنها عندهم ملازمة للمساواة في نظره.
أنظر سلم الوصول ٤/٤ وراجع شفاء الغليل ٧٥ والمستصفى ٢/٣٥٧ والمعتمد ٢/٩٤٩، ٩٦٤ والأحكام للآمدي ٤/١٥٤ والتي بعدها وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٩٠ ومسلم الثبوت ٢/٢٤٧ ومباحث القياس للشيخ محمد فرج ص ٧.

(٣) في (آ) «المشرك».

(٤) لم ترد زيادة «في» في (آ).

(٥) المثل: هو ما اتحد مع غيره جنساً أو نوعاً. وهذا المعنى معروف لجميع العقلاء. لذا كان تصور المثل بديهياً يدركه العام والخاص لأن كل عاقل يدرك أن الماء الحار مثل لماء حار آخر مثلاً وأن البارد مثل للبارد. راجع نهاية السول ٣/٢ ومعه الإبهاج ومباحث القياس للشيخ محمد فرج ص ٧.

(٦) أنظر ص ١١.

د - و«المعلوم»[1] أردنا به: متعلق العلم والاعتقاد والظن، أي: القدر المشترك.

هـ - و[أما] «العلة»، فسيأتي تفسيرها.

و - وقولنا: «عند المثبت»، ذكرناه: ليدخل فيه «الصحيح» و«الفاسد» فإن «الجامع» الذهني، إن طابق: فصحيح، وإلا: ففاسد.

لا يقال: يشكل هذا بـ «قياس العكس»[2]، كقولنا: «لو لم يكن الصوم شرطاً لصحة الإعتكاف: لما صار شرطاً بالنذر، كالصلاة». فإن «حكم الأصل» وهو: «عدم الإشتراط»، لا يماثل «حكم الفرع» وهو: «الإشتراط».

وبـ «قياس التلازم»، وبـ «القياس الإقترافي».

لأنا نجيب عن «الأول»: بأنه «تلازم»، والقياس: لإثبات الشرطية[3]. وهو: «قياس الطرد».

و«التلازم»، و«الإقتراني»، ليسا بقياسين[4].

وتصيير النتيجة مساوية للمقدمتين: في «المعلومية»، لا يصحح إسم «القياس»، وإلا: لكان «النص» و«الإجماع»، قياساً.

(٢) المسألة الثانية:

«الأصل» - عند الفقهاء -: محل الحكم. وكذا «الفرع».

---

(١) آثر التعبير بمعلوم في الموضعين - على التعبير بمقيس عليه ومقيس فراراً من الوقوع في الدور، وآثره على التعبير بأصل وفرع خشية إيهام الدور، وآثره على التعبير بشيء لأن القياس يجري في الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعاً أو ممكناً والشيء لا يشمل المعدوم إن كان ممتنعاً اتفاقاً وكذا إن كان ممكناً عند الأشاعرة.

راجع نهاية السول ٣/٣ ومعه الإبهاج ومباحث القياس الأصولي ص ٧.

(٢) قياس العكس: هو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه.

نهاية السول ٣/٥ ومعه الإبهاج ٣.

(٣) في (ر) «الشرط».

(٤) لم ترد زيادة «بـ» في (آ).

وعند المتكلمين: «النص الدال على الحكم»[1].

و«الأول» ضعيف: لأنه لو خلا عن «الحكم»: لم يتفرع عليه شيء، ولو ثبت ذلك[2] «الحكم» في شيء آخر: لكان هو «الأصل».

و«الثاني» - أيضاً - ضعيف: لأن «الحكم» لو علم بغير «النص»: تأتي[3] «القياس»، فلا معنى لأصلية «النص».

فالحق - إذن -: إن «الأصل» في «الأصل» هو: الحكم و«العلة»: فرعه. وفي «الفرع»: بالعكس.

ويمكن أن يقال: إن[4] «الحكم» - بدون محله - محال[5]، فكان «أصلاً» من هذا الوجه.

وكذا «النص»: إذا دل، كان: «أصلاً للحكم».

فبهذين التأولين، يصح مذهب «الفقهاء» و«المتكلمين».

والأولى مساعدة الفقهاء: لئلا يحتاج إلى تغيير[6] الإصطلاح.

(٣) المسألة الثالثة:

إذا اعتقدنا أن «الحكم» في «الأصل» معلل بكذا، واعتقدنا أن ذلك «الوصف» حاصل في «الفرع» -: فقد اعتقدنا: «أن ذلك الحكم حاصل في الفرع».

ثم «المقدمتان» إن كانتا قطعتين: فالنتيجة كذلك، وإن كانتا ظنيتين، أو

---

(١) اختلف العلماء فيما هو الأصل وما هو الفرع في القياس على مذاهب والمشهور منها هو مذهب الفقهاء خاصة وهو المستعمل في كتب الأصول والفقه. والخلاف لفظي لا ثمرة له فهو عبارة عن مجرد اصطلاحات اصطلحوا عليها ولا مشاحة في الاصطلاح وراجع المعتمد ٢/٧٠٠ - ٧٠١، ٧٠٣ والأحكام للآمدي ٣/١٧٥ - ١٧٦ ونهاية السول ٤/٥٤. وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢١٢ ومسلم الثبوت ٢/٢٤٨ والتحرير ٣/٢٧٥ - ٢٧٦ والمسودة ٣٧٠ - ٣٧١ ومشكاة الأنوار ٣/١٤ ومذكرة خطية لأستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق.

(٢) لم ترد زيادة «ذلك» في (ر).

(٣) لفظ (ر) «كان».

(٤) لفظ (أن) ساقط من (ر).

(٥) في (ر) «محالاً» وهو خطأ.

(٦) في (آ) «تغير» وكذا (هـ).

إحداهما ـ: فالنتيجة كذلك.

وقولنا: «إن القياس حجة»، يعني[1] بـه: أن العمل بـذلك «الـظن» واجب على المجتهد، ويجب الإفتاء[2] به.

وتحقيق «القياس» مرة: بـ «إلغاء الفارق»، ويسمى: «تنقيح المناط».

وبـ «بيان العلة في الأصل»، ثم «بيان وجودها في الفرع».

و«**الأول**» يسمى: «تخريج المناط».

و«**الثاني**»: [3] «تحقيق المناط».

ب ـ [وأما «الأقسام»، فثلاثة]:

أ ـ **القسم الأول**: في بيان كون[4] القياس حجة.

إختلف العلماء في جواز «التعبد بالقياس».

١ ـ أثبته قوم.

٢ ـ ونفاه آخرون[5].

---

(١) في (آ) «نعني».

(٢) في (آ) «الاقتداء».

(٣) في (آ) زيادة «ويسمى».

(٤) في (آ) «أن» وكذا (هـ) و (ر).

(٥) اتفق العلماء على أن القياس يجوز التعبد به عقلاً في الأمور الدنيوية كالأدوية والأغذية وأن هذا التعبد قد وقع وأنه حجة فيها. فيجوز أن يقاس أحد الشيئين على الآخر فيما علم له من فائدة رفع مـرض مخصوص لمساواته له في المعنى الذي بسببه أفاد ذلك الرفع. واختلفوا في ذلك في الأمور الدينية. ذهب جمهورهم إلى الجواز، وذهب القفال وأبو الحسين البصري إلى القول بوجوب التعبد به عقلاً، وذهبت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الأسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب إلى إحالة ذلك. ونقل عن النظام أنه يقول بذلك في شريعتنا خاصة. واضطرب النقل عن القاساني والنهرواني. نقل عنهما أنهما يقولان بالمنع عقلاً وشرعاً. ونقل عنهما القول بأنه ليس للعقل هنا مدخل لا في الوجوب ولا في عدمه، وفي المستصفى ٢/٢٧٤ ما يفيد أنهما يقران بالقياس في موضعين:

١ ـ أحدهما: أن تكون العلة منصوصة.

٢ ـ الثاني: الأحكام المتعلقة بالأسباب كرجم ماعز لزناه وقطع سارق رداء صفوان.

راجع المستصفى ٢/٢٣٤ و ٢٧٤ والأحكام للآمدي ٤/٥ واللمع ٥٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٠٣ ـ ٢٠٤ ومعه حاشية البناني وإرشاد الفحول ١٩٩ والتلويح ٢/٥٣ والمسودة ٣٦٧ ـ ٣٦٨ ونهاية السول ٤/٧، ٩ ومعه سلم الوصول ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبـد الخالق ومبـاحث القياس الأصولي لأستاذنا محمد فرج سليم ص ١١.

أ - و«المجوزون» اختلفوا في الوقوع[1].

١ - فمنهم: من أثبته.

٢ - ومنهم: من نفاه.

و«المثبتون» اتفقوا على أن «السمع» يدل عليه.

واختلفوا في مواضع:

١ - **أولها**[2]: أن «العقل» هل دل[3] عليه، أم لا؟.

فالقفال وأبو الحسين[4] قالا به.

وأنكره[5] الباقون.

---

(١) الجمهور على وقوع التعبد بالقياس قطعاً وأنه حجة إلا في الأمور العادية والخلقية وإلا في كل الأحكام وإلا القياس على منسوخ فالصحيح عدم جواز إثبات هذه المذكورات بالقياس وقيل يجوز وذهب داود الظاهري والقاساني والنهرواني إلى المنع. وحكي عن داود إنكار العمل بالقياس في العبادات دون المعاملات وحكي عنه عدم إنكار القياس الجلي بقسميه: الأولوي والمساوي، وحكي عنه القول بالقياس الأولوي فقط فالنقول عنه مضطربة.

وكلام ابن حزم يفيد أن أهل الظاهر يقولون بالمنع مطلقاً فقد قال في الأحكام ٧/٩٣١ ما نصه: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة. وقالوا: لا يجوز الحكم ألبتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي عليه الصلاة والسلام أو بما صح عنه من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن أنه قال كل واحد منهم دون مخالف من أحد منهم أو بدليل من النص أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً والإجماع عند هؤلاء.. راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولا بدلاً يجوز غير ذاك أصلاً وهذا هو قولنا الذي ندين الله به ونسأله عز وجل أن يثبتنا فيه ويميتنا عليه بمنه ورحمته آمين».

وانظر المستصفى ٢/٢٣٤ واللمع ٥٤ ونهاية السول ٣/٧ ومعه الإبهاج ٦ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٠٤ و ٢٠٨ والتي بعدها وإرشاد الفحول ١٩٩ - والتلويح ٢/٥٣ والمسودة ٣٦٧ - ٣٦٨ ومباحث القياس.

(٢) في النسخ الأربع «منها» والتعبير بـ «أولها» أنسب لقوله فيما بعد «وثانيها» وثالثها».

(٣) في (آ) «يدل».

(٤) قال في المعتمد ٢/٧٢٥: «والذي يبين أن العقل يدل على التعبد به أن مرادنا بقولنا: إن العقل يدل على ذلك هو أنا إذا ظننا بإمارة شرعية علة حكم الأصل ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها في شيء آخر فإن العقل يوجب قياس ذلك الشيء على ذلك الأصل بتلك العلة.

(٥) في (هـ) «وأنكرها».

٢ ـ **وثانيها**: أن أبا الحسين[1] قال: إن «السمع» يدل عليه ظناً.
والباقون قالوا: إنه[2] يدل عليه قطعاً.
٣ ـ **وثالثها**: أنهما قالا بالقياس[3]: حيثْ تكون[4] «العلة» منصوصة إما صريحاً، أو إيماءً. أو: يكون بطريق الأولى: كتحريم الضرب على التأفيف، فقط.
والباقون قالوا بسائر الأقيسة.

وأما «المنكرون» لوقوع التعبد به شرعاً[5]:
١ ـ فمنهم: من يقول: لم يوجد في «الشرع» ما يدل على كونه حجة، فلا يكون.
٢ ـ ومنهم: من تمسك على «أنه ليس بحجة»: بالكتاب والسنة، وإجماع الصحابة، والعترة.

ب ـ وأما «النافون» لكونه حجة:

١ ـ فمنهم: من خصص ذلك بالقياس في شرعنا، وهو: «النظام».
٢ ـ ومنهم: من عمم، /وهم فرق:
١ ـ **إحداها**[6] قالوا: لا يفيد العلم ولا الظن، فلا[7] يجوز اتباعه.
٢ ـ **وثانيتها**[8] قالوا: يفيد الظن، ولكن: لا يجوز اتباع الظن.
٣ ـ **وثالثتها**[9] قالوا[10]: يجوز اتباع الظن، ولكن: حيث يتعذر «النص»، كما في الوقَائع: «الجزئية»، مثل قيم المتلفات، وأشباهها، فأما[11]: في الأحكام «الكلية»، فلا.

---

(١) أنظر المعتمد ٢/٧٢٥.
(٢) لم ترد زيادة «إنه» في (آ).
(٣) عبارة (آ) «وثالثها: أنه نقل عن القاساني والنهرواني أنهما....».
(٤) في (آ) «يكون».
(٥) لم ترد زيادة «شرعاً» في (آ). وفي (ر) «... لو وقع التعبد به فمنهم...».
(٦) في (آ) «أحدها».
(٧) في (ر) «ولا».
(٨) في (آ) «وثانيها».
(٩) في (آ) «وثالثها» وكذا (ر).
(١٠) لم ترد زيادة «قالوا» في (آ).
(١١) لم ترد زيادة «فـ» في (آ).

وهذه طريقة «داود»[1] وأتباعه.

جـ - والمختار: أنه حجة مطلقاً[2].

لنا وجوه:

١ - **أحدها**[3]: أن «القياس»: اعتبار، و«الاعتبار» مأمور به. [فـ «القياس»: مأمور به[4]].

١ - أما «أن القياس إعتبار»: فلأنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، و«الإعتبار»: مجاوزة، بالنقل والإستعمال.

أما «النقل»: فظاهر.

وأما «الإستعمال»: فلأن «السفينة» تسمى[5]، «معبراً» و«الموضع» الذي فيه العبور [يسمى]: «معبراً». /و«العبرة» الدمعة المجاوزة[6].

فثبت: أن القياس إعتبار.

---

(١) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الإمام المشهور المعروف بالظاهري ولد سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ أو ٢٠٢ هـ بالكوفة ونشأ ببغداد وتتلمذ على إسحاق بن راهوية وأبي ثور وغيرهما وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد وكان من المتعصبين للشافعي. من مصنفاته: إبطال التقليد وإبطال القياس وكتاب الإجماع. مات سنة ٢٧٠ هـ ببغداد.

له ترجمة في طبقات الشافعية الوسطى ١/١٦٠ أو تاريخ بغداد ٨/٣٦٩ وطبقات ابن السبكي ٢/٤٢ وتذكرة الحفاظ ٢/١٣٦ وتاريخ المسعودي ٤/٢٠٩ وتاريخ ابن الأثير ٧/١٤٨ وتهذيب الأسماء ١/١٨٢ والمنتظم ٥/٧٥ وتاريخ ابن خلكان ١/١٤٧ وتاريخ ابن كثير ١١/٤٧ وفهرست ابن النديم ٣٠٣ والنجوم الزاهرة ٣/٤٧ والمختصر في أخبار البشر لأبي الفداء ٢/٥٦ واللباب ١/١٠٠ ومرآة الجنان ٢/١٨٤ والشذرات ٢/١٥٨ ومفتاح السعادة ٢/١٧٣ وطبقات العبادي ٥٨ وطبقات الشيرازي ٩٢ وطبقات المفسرين للداودي ١/١٦٦ - ١٦٩ وميزان الاعتدال ٢/١٤ وكشف الظنون ٥/٣٥٩ والكنى والألقاب للقمي ٢/٤٥٣ والفكر السامي ٣/٢٣ وضحى الإسلام ٢/٢٣٦ وطبقات الأصوليين ١/١٦٧ - ١٦٩ وظهر الإسلام ١/٢٢٣ وبروكلمان ٣/٣١٦ وتاريخ التشريع الإسلامي ٢٧٠ وهامش طبقات الصوفية ١٨٠ وهامش التبصير في الدين ١١٣، وهامش الملل والنحل للشهرستاني ١/١٠٤.

(٢) لم ترد زيادة «مطلقاً» في (آ).

(٣) في (آ) «أولها أن القياس اعتبار فلأنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع والاعتبار مجاوزة بالنقل والاستعمال أما النقل فظاهر وأما الاستعمال...».

(٤) ما بين القوسين غير موجود في (ر).

(٥) في (آ) «يسمى».

(٦) في (ر) «المجاورة».

٢ ـ وأما «أن الإعتبار مأمور به»، فلقوله[1] سبحانه: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[2].
فـ «القياس» ـ إذن[3] ـ مأمور به: فكان حجة.

فإن قيل: لم قلتم: «إن الإعتبار هو: المجاوزة»؟ بل هو: «الإتعاظ».
وما ذكرتموه[4]، معارض بأمور:

١ ـ **أحدها**: أنه لا يقال لـ «القائس»[5]: إنه معتبر[6].

٢ ـ **وثانيها** قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً﴾[7] ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾[8]. والمراد: «الإتعاظ».

٣ ـ **وثالثها**: يقال: «السعيد من اعتبر بغيره»، أي: اتعظ[9].

سلمنا أنه حقيقة في «المجاوزة»[10]، لكن: لا يمكن حمله عليها، لقرينة قوله: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[11]. فلا يليق بعده: «فقيسوا الذرة[12] على

---

(١) في (ر) «فقوله».
(٢) الآية (٢) من سورة الحشر.
(٣) لم ترد زيادة «إذن» في (آ).
(٤) في (ص) «ذكروه». وفي (هـ) و (ر) «ذكره» وكذا (آ).
(٥) في (ر) «للقياس».
(٦) ويقال للقائس العاصي بأنه غير معتبر ولو كان القياس هو الاعتبار لما صح سلب ذلك عنه. راجع الأحكام للآمدي ٤/٢٦.
(٧) الآية ١٣ من سورة آل عمران، والآية ٤٤ من سورة النور.
(٨) الآية ٦٦ من سورة النحل، والآية ٢١ من سورة المؤمنون.
(٩) في (ر) زيادة «بغيره».
(١٠) في (آ) زيادة «و».
(١١) الآية ٢ من سورة الحشر.
(١٢) في (ر) «فقياس الضراة...» وهو تحريف.

البر»، بل يحمل على «الإتعاظ»[1].

سلمنا أنه أمكن حمله على الحقيقة،[2] لكن: «المجاوزة» أمر مشترك بين «القياس» وسائر الدلائل /و«الأمر»[3] بالمشترك لا يكون أمراً بشيء: من تلك الخصوصيات، لعدم الدلالة بالمطابقة والإلتزام.

لا يقال: «المشترك» لا يمكن إدخاله في الوجود، إلا بشيء: من تلك الخصوصيات. ولا أولوية لبعضها: فيجب إدخال كلها في الوجود.

لأنا نقول: لا نسلم أنه[4] لا أولوية لبعضها، بل: حمله على الدلائل «النصية»[5] أولى.

/سلمنا حمله على «القياس»[6]، لكن: على القياس بطريق الأولى، أو حيث[7] تكون[8] العلة منصوصة. أما على[9] «مطلق القياس»: فلا.

---

(١) لأن صدر الآية فيه أن قوماً نقضوا العهد الذي كان بينهم وبين رسول الله ﷺ فكان جزاؤهم في الدنيا تخريب بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين وهذا يناسبه الأمر بالاتعاظ والتحذير من أن يفعلوا مثل ما فعل هؤلاء فيصيبهم مثل ما أصابهم. وفي هذا تمام المناسبة بين أجزاء الآية الشريفة. ولو فسر الاعتبار بالقياس لكان معنى الآية هو: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا النبيذ على الخمر، ونابش القبور على السارق والذرة على البر وهكذا.
وحينئذ تنقطع المناسبة بين أول الآية وآخرها ويكون الكلام ركيكاً يتنزه عنه كلام البلغاء فضلاً عن كلام الباري جلا وعلا.
راجع مباحث القياس: ١٣ ـ ١٤ ونهاية السول ٨/٣ ومعه الإبهاج ٧ وإرشاد الفحول ٢٠٠ ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبد الخالق.

(٢) في (آ) زيادة «و».

(٣) لم ترد زيادة بـ في (هـ).

(٤) في (آ) «أن».

(٥) في (آ) «اليقينية».

(٦) في (آ) زيادة «و».

(٧) في (ر) «وحيث».

(٨) في (آ) «يكون».

(٩) لم ترد زيادة «على» في (آ).

وأيضاً: فلأنه لا يمكن حمله على «جملة» جزئيات ذلك «المشترك»[1] لتنافيها[2].

سلمنا إمكان الحمل عليها، لكن: المسألة «علمية»، والدلالة «ظنية». فلا يجوز العمل بها.

فالجواب[3]:

أنا[4] بيّنا أن «الإعتبار» هو: «المجاوزة». وجعله حقيقة فيه[5] أولى من جعله حقيقة في «الأتعاظ»: لأن «الإتعاظ» - أيضاً -: مجاوزة عن حال الغير، إلى حال النفس.

فلو كان حقيقة في «المجاوزة: لكان اللفظ متواطئاً.

ولو كان حقيقة في «الإتعاظ»: لكان[6] إما مشتركاً، أو مجازاً.

قوله: لا يقال للقائس[7]: إنه «معتبر».

قلنا لا نسلم: بل لا يقال للقائس[8] [9] مرة[10].

وأما قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾...

قلنا: معنى «المجاوزة» حاصل ثمة[11]، وهو: الاستدلال[12] بالمخلوق على[13] الخالق.

---

(١) في (آ) «المشرك».

(٢) في (آ) «منها».

(٣) في النسخ الأربع «والجواب».

(٤) لم ترد زيادة «آنا» في (هـ) وفي (آ) «قد بينا».

(٥) في (آ) «فيها».

(٦) في (ص) «كان» وكذا (ر).

(٧) في (ر) «للقياس».

(٨) عبارة (آ) «... بل يقال للقياس».

(٩) لم ترد زيادة «مرة» في (هـ) وكذا (ر) و (آ).

(١٠) يوجد في (ص) بين السطور: «أي لمن قاس مرة لا يقال له قائس مطلقاً كما لا يقال معتبر مطلقاً». وهي تعليقة لبعض القراء قصد بها توضيح قول الأرموي «بل لا يقال للقائس مرة».

(١١) في (آ) «ثم».

(١٢) في (ص) «للاستدلال».

(١٣) في (آ) «عن».

قوله: «قرينة قوله: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾، مانعة من الحمل على القياس الشرعي».

قلنا: نعم[1]، ولكن: غير مانعة من الحمل على «الكلي»[2]، الذي القياس الشرعي أحد جزئياته.

قوله: «الأمر بالكلي[3] لا يكون أمراً بكل[4] الجزئيات».

قلنا: بلى، ولكن: ههنا أمر يحسن[5] استثناء أي اعتبار كان وذلك دليل العموم[6].

قوله: لا يمكن حمله على كل الجزئيات، فنحمله على النص».

قلنا: يمكن حمله على «القياس»: حيث يتعذر «النص» فيكون حجة حينئذٍ، فيكون حجة مطلقاً: لعدم القائل بالفصل.

قوله: «المسألة علمية»[7] فلا يجوز التمسك فيها بالدلائل الظنية».

---

(١) في النسخ الأربع «بلى» والتعبير بـ «نعم» أليق بالمقام وأوضح في الدلالة على المراد.

(٢) في (ر) «الكل».

(٣) لفظ (ر) «الكل».

(٤) لم ترد زيادة «كل» في (آ).

(٥) في (آ) «لتحسين».

(٦) يريد: أن محل كون الأمر بالكلي لا يكون أمراً بكل جزئياته ولا بجزء معين منها حيث لم توجد قرينة تدل على ذلك. وهنا القرينة موجودة وهي صحة الاستثناء إذ يجوز أن يقال: اعتبروا في كل شيء إلا في الشيء الفلاني والاستثناء معيار العموم فالآية أمرت بالقياس والاتعاظ. إلا أنه يرد عليه أن الدعوى القائلة بأن الاستثناء دليل العموم غير مسلمة على إطلاقها لأن الاستثناء نوعان: ١ ـ الأول: ما لولاه لدخل المستثنى في المستثنى منه قطعاً أو ظناً. وهذا فعلاً يدل على العموم. ٢ ـ الثاني: ما لولاه لأمكن دخول المستثنى في المستثنى منه. وهذا لا يدل على العموم والآية التي معنا جواز الاستثناء فيها من هذا النوع لأن الفعل في سياق الإثبات لا يعم وحينئذ فالأمر بالاعتبار في الآية الذي هو عبارة عن المجاوزة لا يدل على الأمر بالقياس بمقتضى هذه القاعدة. اللهم إلا أن يقال: إن الفعل وإن كان في سياق الإثبات لكنه معلول بعلة متكررة فيتكرر بتكرارها فيقتضي العموم بهذا المعنى ويكون الاستثناء من النوع الأول. راجع الأحكام للآمدي ٢٨/٤ ونهاية السول ٨/٣ ومعه الإبهاج ٧ وسلم الوصول ١٣/٤ ـ ١٤ ومذكرة لم تطبع لشيخنا عبد الغني عبد الخالق ومباحث القياس ١٥ ـ ١٦.

(٧) في (آ) «و. . .».

قلنا: لا نسلم أنها علمية[1].

٢ ـ **المسلك الثاني**: قوله عليه السلام، لمعاذ[2] وأبي موسى[3] ـ حين[4] أراد أن يبعثهما قاضيين إلى اليمن ـ: «بم[5] ـ تقضيان»، قالا: «إذا لم نجد الحكم في[6] السنة: نقيس الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق: عملنا به». فقال عليه السلام: «أصبتما»[7].

فإن قيل: لم قلتم: «إن المراد منه: القياس الشرعي؟ بل: البراءة الأصلية، وسائر وجوه التمسكات الخفية، التي في النصوص.

---

(١) لأن المقصود من حجية القياس إنما هو وجوب العمل به والاعتماد عليه في المسائل العملية فالقياس وسيلة للعمل والعمليات يكتفي فيها بالظن فكذا وسيلتها. راجع الأحكام للآمدي ٢٨/٤ ونهاية السول ٨/٣ ومعه الإبهاج ومذكرة خطية لأستاذنا عبد الغني عبد الخالق ومباحث القياس لشيخنا محمد فرج سليم ١٧.

(٢) هو أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي الأنصاري كان من أفضل شباب الأنصار حلماً وحياءً وسخاءً وكان جميلاً وسيماً. شهد بدراً وعمره ٢١ سنة وبعثه رسول الله إلى اليمن قاضياً وشهد له بأنه أعلم هذه الأمة بالحرام والحلال وقال سيدنا عمر: من أراد أن يسأل عن الفقه فليأت معاذ بن جبل. مات سنة ١٨ أو ١٩ هـ بالأردن في طاعون عمواس وعمره ٣٣ سنة.
له ترجمة في طبقات الشيرازي ٤٥ والإصابة ١٣٦/٦ وسير أعلام النبلاء ٣١٨/١ وطبقات ابن سعد ١٢٠/٣ وتذكرة الحفاظ ١٨/١ وتاريخ الخميس ١٤٢/٢ والوفيات لابن قنفذ ٤٦ ومشاهير علماء الأمصار ٥٠ ومرآة الجنان ٧٣/١ والفكر السامي ١٣٦/١ وتتمة شجرة النور الزكية ٨١ وضحى الإسلام ١٨١/٢ وطبقات الأصوليين ٦٦/١ ـ ٦٧ وهامش البداية في أصول الفقه ٤٣ ومصطلح الحديث للشيخ الشهاوي ١٩٠ وهامش شفاء الغليل ١٩٠.

(٣) هو عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب. من بني الأشعر وكنيته أبو موسى وهو صحابي جليل ولد سنة ٢١ قبل الهجرة واستعمله النبي ﷺ مع معاذ على اليمن وكان عالماً عاملاً صالحاً تالياً لكتاب الله إليه المنتهى في حسن الصوت بالقرآن. مات سنة ٤٤ هـ على الصحيح. تذكرة الحفاظ ٢٢/١ ـ ٢٣ وطبقات الأصوليين ٦٨/١ ـ ٧٠.

(٤) في (هـ) «حيث» وكذا (ر) و (آ).

(٥) في (ر) «بما» وهو خطأ.

(٦) في (آ) «في الكتاب والسنة».

(٧) أما قصة معاذ فروي عنه أن النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله. قال: فبسنة رسول الله ﷺ . قال: فإن لم تجد =

سلمناه، لكن المراد منه: حيث تكون[1] العلة منصوصة، أو يكون القياس بطريق الأولى.

سلمناه[2]، لكن: كان[3] ذلك في عهد النبوة، وقبل نزول /قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[4]. إذ كانت الأحكام ما ثبتت[5] بالكلية.

أما «بعدها»: حيث كملت[6]، فلا حاجة إلى «القياس».

فالجواب[7]:

قوله: «نحمله[8] على البراءة الأصلية، أو[9] على التمسك بالنصوص الخفية».

= في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره وقال: الحمد الله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله.

والمراد بالرأي القياس ولا يصح أن يراد به الاستنباط من الكتاب والسنة لأنه لو أريد به ذلك كان من باب التمسك بالكتاب والسنة: نقل ابن السبكي عن إمام الحرمين أنه ذكر في البرهان أن الإمام الشافعي احتج ابتداءً على إثبات القياس بحديث معاذ المذكور، وادعى إمام الحرمين أن هذا الحديث مدون في الصحاح ومتفق على صحته لا يتطرق إليه تأويل وقد استغرب ابن السبكي هذا من إمام الحرمين حيث ان البخاري نفسه قال: لا يصح هذا الحديث وأن الترمذي قال: ليس إسناده عندي بمتصل.

وأما قصة أبي موسى: فقد روى البيهقي أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه كتب إليه كتاباً بليغاً وفيه: ثم قايس الأمور وأعرف الأمثال والأشباه. والكتاب معروف ومشهور. وبمقتضى هذه الرواية تكون القصة متعددة وليست واحدة وكثير من كتب الأصول جمعت بينهما وجعلتهما واحدة.

قال ابن السبكي: «ولا أعرف ذلك». راجع الإبهاج ٩/٣ والمعتمد ٢/٧٣٤ ـ ٧٣٦ واللمع ٥٤ والتبصرة للشيرازي ٢/٤٥٢ والأحكام للآمدي ٤/٢٩ ـ ٣٠ وإرشاد الفحول ٢٠٢ ومشكاة الأنوار ٣/١٠ ومذكرة لم تطبع لشيخنا عبد الغني عبد الخالق ومباحث القياس ١٨ ـ ١٩ وسير أعلام النبلاء ١/٣٢١.

(١) في (آ) «يكون».

(٢) في (آ) «سلمنا ذلك لكن ذلك».

(٣) لفظ «كان» ساقط من (ر).

(٤) الآية ٣ من سورة المائدة.

(٥) في (ر) «ما يثبت».

(٦) عبارة (آ) «أما بعد ما كمل فلا حاجة...».

(٧) في النسخ الأربع «والجواب».

(٨) في (آ) «يحمله».

(٩) في (آ) «و».

قلنا: لا يفهم ذلك[1] من قولهما: «نقيس الأمر بالأمر»، بل السابق إلى الفهم منه[2]: «القياس» في عرف الفقهاء.

قوله: «نحمله على القياس: الذي نص الشرع فيه على العلة، أو: على القياس بطريق الأولى.

قلنا: ذلك تقييد بلا دليل.

وأيضاً: فلأنه لو حمل عليه: تعطلت أكثر الوقائع عن الأحكام. وذلك لا يجوز.

قوله: «لا حاجة إلى القياس: بعد إكمال الدين».

قلنا[3]: أكملت أصول المسائل.

أما «التفاريع»[4] فالآية مخصوصة فيها: لعدم شمول النصوص إياها[5].

٣ ـ **المسلك الثالث**: العمل بالقياس مجمع عليه[6]، والإجماعُ حجة.

أ ـ إنما قلنا: «إنه مجمع عليه»، لوجوه:

١ ـ **أحدها**: قول عمر ـ رضي الله عنه ـ: «أعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك»[7]، من غير إنكار أحد[8] من الصحابة عليه.

---

(١) في (هـ) «تلك» وكذا (آ).

(٢) لم ترد زيادة «منه» في (آ).

(٣) يوجد بين سطور (آ) زيادة «معناه».

(٤) في (آ) زيادة «فلا».

(٥) في (هـ) زيادة «قطعاً» وكذا (ر) و (آ) ويمكن الإجابة عن هذا الاعتراض بما هو أحسن من هذا الجواب فيقال: المراد من قوله «أكملت لكم دينكم» بيان جميع ما يحتاج إليه في الدين ثم البيان قد يكون بلا واسطة كما في التخصيص وقد يكون بواسطة كما إذا بين المدارك للأحكام. وحينئذ لا ينافي إكمال الدين العمل بالقياس بل يكون من إكمال شرعه ولا يحتاج على هذا التقرير إلى تخصيص الآية بل تكون باقية على عمومها. راجع الإبهاج ٣/٩ وانظر مباحث القياس ص ١٩.

(٦) مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين وهو أقوى الحجج في هذه المسألة. راجع الأحكام للآمدي ٤/٣٥ وإرشاد الفحول ٢٠٣.

(٧) قال ذلك لأبي موسى الأشعري حين ولاه على البصرة. راجع المستصفى ٢/٢٤٤ والإبهاج ٣/١٠ ونهاية السول ٤/١٧ ومذكرة شيخنا عبد الغني عبد الخالق ومباحث القياس ص ١٩ والفقيه والمتفقه ٦/٢٠٠ وتنقيح الفصول ٣٨٦ والأحكام لابن حزم ٧/١٠٠٣.

(٨) في (هـ) «واحد».

٢ ـ **وثانيها**: إنكار[1] إبن عباس، على زيد بن ثابت[2]، في عدم حجبه[3] الأخ بالجد وقياس إبن عباس الجد على إبن الإبن[4]، من غير إنكار من الصحابة.

٣ ـ **وثالثها**: إتفاقهم على القول بالرأي، مع أن «الرأي» هو: القياس.

١ ـ أما «إتفاقهم على القول بالرأي»، فقول أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في الكلالة[5]: «أقول فيها برأيي»[6].

وعن عمر رضي الله عنه ـ في الجد ـ «أقضي برأي، وعن علي ـ عليه السلام ـ «اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد: أن لا تباع. وقد رأيت الآن بيعهن»[7].

---

(١) في (آ) «أنكر».

(٢) هو زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجي الأنصاري المقري الفرضي الكاتب الصحابي الجليل ـ رضي الله عنه. المتوفى سنة ٤٥ هـ وقيل غير ذلك. له ترجمة في الإصابة ٥٩٢/٢ وسير أعلام النبلاء ٣٠٥/٢ وطبقات الشيرازي ٤٦ وتذكرة الحفاظ ٢٩/١ ومعرفة القراء الكبار للذهبي ١٣٥/١ ومرآة الجنان ١٢١/١ ومفتاح السعادة ١١/٢ والفكر السامي ١٣٥/١ والوفيات لابن قنفذ ٦١/١ وتاريخ التشريع الإسلامي ١٢٤ والبيان والتبيين ٢٧٥/١ والتحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة ١١١/٢ وهامش التبصير في الدين ١١٧، وهامش البداية في أصول الفقه ١٩.

(٣) في (ر) «حجبة».

(٤) أي: في حجب الأخوة. وقال: إلا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً. وعلة التشريك بين الجد وابن الابن استواؤهما في الإدلاء إلى الميت في طرفي العلو والسفل. فهما: يشبهان غصني شجرة وجدولي نهر.
راجع المستصفى ٢٤٧/٢ والمعتمد ٧٢٩/٢ ـ ٧٣٠ والأحكام للآمدي ٣٧/٤ ـ ٤٢ والإبهاج ١٠/٣ ونهاية السول ١٧/٤ ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبد الخالق. ومباحث القياس ١٩.

(٥) في (ر) «في الكلال».

(٦) سئل سيدنا أبو بكر ـ رضي الله عنه ـ عن الكلالة فقال: أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان. الكلالة ما عدا الوالد والولد. أنظر الفقيه والمتفقه ١٩٩/٦ وراجع المستصفى ٢٤٣/٢ والأحكام للآمدي ٣٥/٤ ونهاية السول ١٧/٤ والإبهاج ٩/٣ ـ ١٠ ومباحث القياس ١٩ ومذكرة شيخنا عبد الغني وبلوغ السول للشيخ مخلوف ٤٥ ولمعرفة أقوال العلماء في تفسير الكلالة وبيان معناها راجع المصباح ٨٢٩/٢ ـ ٨٣٠ وانظر تفسير ابن كثير ٤٦٠/١ و ٥٩٢ ـ ٥٩٥.

(٧) أنظر المنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ٩/٣ ـ ١١.

(٨) الأثر مر تخريجه ص ٥٨٨.

٢ ـ وأما «أن الرأي هو: القياس»: فلأنهم يجعلونه قسيماً للنص، و«قسيم النص» هو: القياس.

فثبت: إجماع[١] الصحابة على القول بالقياس.

ب ـ وأما «أن الإجماع حجة»: فلما مر[٢].

فإن قيل: لا نسلم أن الصحابة أجمعوا عليه.

أما قول عمر ـ رضي الله عنه ـ: «اعرف الأشباه والنظائر، وقس الأمور برأيك» . . .

قلنا: المراد من قوله: «أعرف الأشباه»، أي: أعرف أفراد الجنس الذي وقع التنصيص على حكمه، /لئلا تغلط في حكم أفراد الجنس.

وأما قوله: «[٣]وقس الأمور برأيك» . . .

قلنا: القياس هو: «التسوية» وهي: تسوية المطلوب بالمقدمتين النصيتين، لم قلتم: «إنه ليس كذلك؟».

وأما «قول إبن عباس: في جعله الجد أباً بالقياس على كون إبن الإبن إبناً . . .

قلنا: ليس ذلك بقياس، بل قال: إن «إبن الإبن» لما كان «إبنا»: مجازاً، دخل في قوله: ﴿يُوصِيكُم اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[٤].

كذلك: «أب[٥] الأب»: «أب»، مجازاً. فيدخل تحت قوله: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾[٦].

---

(١) أي: إجماعاً سكوتياً وهو حجة لأنه مع كونه سكوتياً لكنه تكرر فثبتت حجيته لهذا التكرار كما تقرر في الإجماع. راجع الأحكام للآمدي ٣٨/٤ ونهاية السول ١٨/٤ ومعه سلم الوصول ١٧ ومذكرة شيختا عبد الغني، ومباحث القياس ٢٠.

(٢) في باب الإجماع.

(٣) لم ترد زيادة «و» في (آ) وفي (ر) «فقس».

(٤) الآية ١١ من سورة النساء.

(٥) في (آ) «أبو».

(٦) الآية ١١ من سورة النساء.

ومما يؤكد هذا: أن إبن عباس نسب «زيداً» إلى ترك التقوى، و«تارك القياس»: لا يكون تاركاً للتقوى.

قوله[1]: «إن الصحابة قالوا بالرأي، والرأي هو: «القياس».

قلنا[2]: لا نسلّم أن الرأي هو القياس. وظاهر أنه ليس كذلك وإلا لكنا[3] إذا قلنا: «فلان يرى كذا» فكأنما قلنا «يقيس» وليس كذلك. قوله: «يجعل قسيماً للنص، وقسيم النص هو القياس.

قلنا: لا نسلم، بل: جاز أن يكون المراد من «النص»: ما دل ـ ظاهراً، ومن «الرأي» ما دل خفياً.

سلمنا أن/ بعض الصحابة قال بالقياس، لكن: لم قلتم: «إنه ما أنكر عليه الباقون»؟، والإنكار ظاهر:

١ ـ فعن أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي»[4].

٢ ـ وعن عمر ـ رضي الله عنه[5] ـ: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن: أعيتهم الأحاديث [أن يحفظوها[6]]، فقالوا بالرأي: فضلوا وأضلوا[7].

---

(١) في (آ) زيادة «و».

(٢) لفظ «قلنا» ساقط من (هـ).

(٣) في (هـ) «فكأنا» وكذا (آ) و (ر).

(٤) ورد هذا الأثر معزواً إلى سيدنا أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ في نهاية السول ١١/٣ والإبهاج ١٠/٣ وتنقيح الفصول ٣٨٦ وبلوغ السول للشيخ مخلوف ٤٥ والمستصفى ٢٤٧/٢.

(٥) في (آ) زيادة «أنه قال».

(٦) هذه الزيادة غير واردة في النسخ الأربع ولكنني شاهدتها في أكثر من كتاب.

(٧) أنظر هذا الأثر في الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ١٨٠/٥ وورد في المرجع المذكور ص ١٨١ أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قال على المنبر ألا أن أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا، ألا وأنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع ما نضل ما تمسكنا بالأثر. وورد بروايات أخرى. فراجع مفتاح الجنة للسيوطي: ٣٣ والأحكام لابن حزم ٧٨٠/٦.

٣ ـ وعن علي ـ عليه السلام: «لو كان الدين يؤخذ قياساً: لكان باطن الخف، أولى بالمسح من ظاهره»[١].

٤ ـ وعن ابن عباس: «يذهب قراؤكم وصلحاؤكم[٢]، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً: يقيسون الأمور برأيهم»[٣].

وقال: «إذا قلتم في دينكم بالقياس: أحللتم كثيراً مما حرم الله، وحرمتم كثيراً مما أحل الله»[٤].

وفي أشباه ذلك، كثرة. وهو تصريح بإنكار القياس.

---

(١) أجاب أبو الحسين البصري عنه بقوله: «معناه لو كان الدين جميعه بالرأي فكأنه أراد أن يبين أن ليس جميع ما أتت به السنن على ما يقتضيه رأي ـ الإنسان وبين ذلك بمسح الخف، المعتمد ٢/٧٣٥ وانظر الأحكام للآمدي ٤/٤٤ والإبهاج ٣/١٠ ـ والأثر أخرجه أبو داود عن علي ـ رضي الله عنه ـ بلفظ: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، ولكن رأيت رسول الله ﷺ يمسح أعلاه. على ما في تيسير الوصول ٣/٩٤ وورد فيه أيضاً بروايات أخرى وألفاظ مختلفة. وذكره الخطيب البغدادي في كتابه. الفقيه والمتفقه ٥/١٨١ ـ ١٨٢ ـ معزوا إلى سيدنا عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ ولفظه: «أصحاب الرأي أعداء السنة. لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أحق بمسحه من أعلاه. وورد في المرجع نفسه ٦/٢٠٥ منسوباً إلى الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ وانظر الدراية ١/٨٠ وسبل السلام ١/٥٥ ومفتاح الجنة للسيوطي ٣٣ والأحكام لابن حزم ٦/٧٨٠.

(٢) في (هـ) «وصلحاكم» وكذا (آ).

(٣) في المعتمد ٢/٧٣٥: «وقول ابن مسعود: يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس علماء جهالاً يقيسون الأمور بآرائهم. وفي المستصفى ٢/٢٤٧ وقال ابن مسعود: قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون ما لم يكن بما كان. وانظر الفقيه والمتفقه ٥/١٨٢ ومجمع الزوائد ١/١٨٠ وسنن ابن ماجه ١/٢٠.

(٤) نسب الآمدي هذا الأثر لسيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كما ذكره في الأحكام ٤/٣٩ كما نسبه إليه أيضاً الإمام الغزالي في المستصفى ٢/٢٤٧ ـ ٢٤٨ غير أن الرواية التي ذكرها تخالف التي معنا في بعض الألفاظ وهذا نصها: «إن حكمتم في دينكم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله وحرمتم كثيراً مما أحله الله». وذكره الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه ٥/١٨٢ ـ منسوباً إلى عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أيضاً بلفظ: «إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم عليكم، وحرمتم كثيراً مما أحل لكم».

فإن قلت: فهؤلاء الذين نقلت عنهم إنكار القياس، فهم[1] بأعيانهم نقلنا عنهم العمل بالقياس. فلا بد من التوفيق.

وطريقه أن يقال: إنهم أنكروا القياس الفاقد للشرط[2]، وأعملوا[3] القياس[4] الجامع للشرائط.

قلت: إنكارهم القياس صريح، وعملهم[5] بالقياس ليس بصريح. و«غير الصريح»، لا يعارض «الصريح».

سلمنا أنه لا بد من التوفيق، [لكن: يمكن التوفيق[6]] بإعمال «القياس» المنصوص على علته، والذي هو بطريق الأولى. وإنكار بقية أنواع القياس.

/سلمنا أنه لم ينكر أحد عليهم، لكن: لعل ذلك تقية من الخوف. وكيف لا: وفي «القائلين بالقياس»: عمر، وعثمان، وعلي عليه السلام. وهم كبار الصحابة وحكامهم؟. فلعلهم خافوهم: فلم يظهروا الإنكار.

سلمنا أنهم سكتوا عن الرضا، لكنهم: رضوا دفعة واحدة[7]، أو على التعاقب؟:
والأول لا سبيل إلى العلم به.
والثاني غير مفيد: لجواز زوال رضا الراضين، عند حصول الرضا للمنكرين.

سلمنا أنهم أجمعوا، لكن: لم قلتم: «إن الإجماع حجة»؟ وقد بيّنا[8] - في «باب الإجماع» - ما يدل على أنه ليس بحجة.

---

(١) لم ترد زيادة «فـ» في (هـ) وكذا (ر).
(٢) في (ر) «الشرط».
(٣) في (ر) «وعملوا».
(٤) عبارة (آ) «وعملوا بالقياس».
(٥) في (هـ) «وقولهم» وكذا (ر) و (آ).
(٦) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).
(٧) لم ترد زيادة «واحدة» في (آ).
(٨) في (ص) «كتبنا» وكذا (هـ) و (ر) وما أثبته هو لفظ (آ).

فالجواب[1]:

قد بيّنا: أن بعضهم قال بالقياس، وأن الآخرين لم ينكروا عليهم.

قوله: «لم لا يجوز أن يكون المراد من قول عمر: «أعرف الأشباه» أي: أفراد الجنس، للإلحاق في الحكم/ بالجنس المنصوص عليه»؟!.

قلنا: مقدمة هذا الكلام ومؤخرته: تبطل[2] هذا التأويل.

أ - أما «مقدمته»[3]، فهي قوله: «الفهم[4]: عندما يختلج في صدرك ما لم[5] يبلغك: في كتاب ولا سنة».

ب - وأما «مؤخرته»، [فهي]: «ثم أعمد إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق».

والتأمل في هذه الكلمات، يوجب القطع بفساد هذا التأويل.

قوله في «الثاني»: «إن إنكار إبن عباس، على زيد - إنما كان: لإعماله أحد المجازين، وإهماله الآخر».

قلنا: هذا لا يوجب للإنكار[6]، ولا يحسن ذلك.

بل: «الإنكار» على التفرقة[7] بين الحكمين الشرعيين: وهو قول بالقياس.

قوله: «نسب زيداً إلى ترك التقوى، وتارك القياس لا ينسب إلى ذلك»[8].

قلنا: لعل ذلك «القياس»، كان: «جلياً» عنده.

قوله في «الثالث»: «لم قلتم: إن الرأي هو القياس؟».

قلنا: بالإجماع.

أما «عندنا»: فظاهر.

---

(١) في النسخ الأربع «و. . .».

(٢) في (آ) «يبطل».

(٣) في (ر) «تقدمته».

(٤) في (آ) «الفهم الفهم».

(٥) في (آ) «مما».

(٦) في (آ) «الإنكار» وكذا (ر) و (هـ).

(٧) في (آ) «الفرق» وكذا (هـ) و (ر).

(٨) في هامش (آ) «يعني به وتارك القياس الجلي قد ينسب إلى ترك التقوى.

وأما «عند الخصم»: فلذمه «الرأي»، واحتجاجه بذم الصحابة لـ «الرأي»، على ذم «القياس».

قوله: «لم قلتم: إنه لم ينكر أحد من الصحابة؟».

قلنا: لأنه لو أنكر: لاشتهر. وكيف لا: والمسألة «أصولية» من عظائم المسائل: لا يخفى فيها الإنكار، كما لم يخف[1] الإقرار؟.

قوله: «إن أبا بكر ذم الرأي[2]».

قلنا: في «التفسير»[3]، لا: في «الفروع»[4].

وأما «إنكار عمر الرأي»، فهو: لرأي من لم[5] يحفظ[6] الأصول ولم يدر[7] الأحاديث[8].

ونحن نقول بذلك: فإن «القياس» لا يصح إلا بشرائط.

وهو الجواب بعينه عن «إنكار إبن عباس»، رضي الله عنهم[9].

---

(١) وفي نسخة «كما لا يخفى» على ما في هامش الأصل.

(٢) في (هـ) «القياس».

(٣) لأنه لا مجال للرأي فيه قطعاً لكونه مستنداً إلى محض السمع عن النبي ﷺ ، وأهل اللغة بخلاف الفروع الشرعية. قال أبو الحسين البصري: «على أن قول أبي بكر ـ رضي الله عنه: «أي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأي «إنما عني به تفسير القرآن. ولعمري إنه إنما ينبغي أن يفسر على عرف اللغة وبما سمع من النبي ﷺ المعتمد ٢/٧٣٤ ولأبي إسحاق الشيرازي جواب آخر عن هذا الاعتراض ولكنه غير مقنع. فانظر التبصرة ٢/٤٥٧ وراجع الأحكام للآمدي ٤/٤٣.

(٤) في هامش (آ) «يعني به أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ؛ ذم الرأي في تفسير القرآن أما في الفقه فلا».

(٥) في (آ) «لا» على ما يبدو لأنها غير واضحة.

(٦) في (هـ) «يحف» وهو تصحيف.

(٧) في هامش الأصل «ولم يعرف» يشير بها إلى نسخة أخرى على ما يظهر.

(٨) فكلام سيدنا عمر ـ رضي الله عنه ـ يدل على أنهم علموا بالقياس مع وجود الأحاديث مع أن العمل به مشروط بعدم النصوص فالذم إنما يتجه إلى من عدل إلى الرأي ولم يطلب الأحاديث ولم يحفظ ما وجد منها. راجع التبصرة للشيرازي ٢/٤٥٧ والمعتمد ٢/٧٣٤ والأحكام للآمدي ٤/٤٣.

(٩) الصواب «عنها».

/سلمنا أنهم أنكروه، و[1]لكن: لا بد من التوفيق. وهو ما ذكرناه.

قوله: «إنكارهم صريح».

قلنا: لا نسلم، فإنا قد أولنا تلك الإنكارات.

سلمناه، لكن: قد بيّنا أن القول به - أيضاً - صريح.

قوله: «التوفيق: بإعمال القياس المنصوص على علته، أو[2] القياس بطريق الأولى»[3].

قلنا: هذا «التقييد» يبطله قياس إبن عباس «الجد»، على «النافلة»[4]. فإنه صحيح بإجماع الصحابة، وليس من أحد القياسين في شيء.

قوله: «لعلهم سكتوا: خوفاً من إظهار[5] الإنكار».

قلنا: خوف الصحابة من الله، كان أكثر من خوفهم: بعضهم من[6] بعض.

قوله: «لعلهم رضوا على التعاقب».

قلنا: هذا «الإحتمال» يدفع «الإجماع».

قوله: «لم قلتم: إن الإجماع حجة؟».

قلنا: لما عرف[7] في «باب الإجماع»[8].

وأعلم: إن هذه «طريقة»[9] يجعلها/ الأصوليون: قاطعة في «كون القياس حجة»، فلذلك كتبناها، وهي ضعيفة جداً.

---

(١) لم ترد زيادة «و» في (آ).

(٢) في (آ) «والقياس».

(٣) أجاب الآمدي عن هذا بأجوبة ثلاثة فانظر الأحكام ٤/٤٥.

(٤) في هامش (آ) «يريد بالنافلة ابن الابن». وانظر الكشاف ٣/٢٦٨ وتفسير ابن كثير ٣/١٨٥ ونهاية السول ١/٢٣١ ومعه الإبهاج ٢٣٠ والمصباح ٢/٩٥٦.

(٥) كلمة «إظهار» مطموسة في (آ).

(٦) في (هـ) «عن» وفي (آ) «لـ».

(٧) في (هـ) «مر» وكذا (آ) و (ر).

(٨) راجع ص ٥٤٩.

(٩) في (هـ) «الطريق» وكذا (آ).

٤ ـ **المسلك الرابع**: «العمل» بالقياس: دفع ضرر مظنون، وأنه واجب. فيكون العمل بالقياس واجباً.

أ ـ **أما «الأول»**: فلأنه إذا ظن تعليل[1] الحكم ـ في «الأصل» ـ بوصف، وظن أن ذلك «الوصف» موجود في «الفرع» فحينئذٍ: يظن أن ذلك «الحكم» ثابت في الفرع. وعنده علم «أن مخالفة حكم الله سبب للعقاب».

فيتولد من هذا «العلم» وذلك «الظن»، ظن أن خلاف القياس ضرر، و«العمل» يدفع ذلك.

ب ـ **وأما «الثاني»**: فلأن «الجمع» بين النقيضين[2] غير ممكن، ولا «الترك» لهما[3].

فإما: أن يعمل بمظنون الضرر، أو بالخالي عنه: ظناً[4].

والأول: لا يجوزه العقل[5].

والثاني هو: «العمل بالقياس».

فإن قيل: «النكتة» تتوقف[6] على «إمكان» تعليل حكم الأصل[7]، ثم ما يدل

---

(١) في (هـ) «تعلل» وكذا (ر).

(٢) يعني العمل بالقياس وعدم العدل به.

(٣) في هذا الدليل نظر لجواز ارتفاعهما بارتفاع محل الحكم وذلك بأن لا يكون في الواقعة حكم شرعي ألبتة ويكون الأمر فيها محالاً على البراءة الأصلية بناء على أنه لا يجب أن يكون في كل حادثة حكم شرعي. الإبهاج ١١/٣.

(٤) في هامش (آ) «قوله: قاما أن يعمل بمظنون الضرر. أي: بترك القياس وقوله: أو (بالخالي عنه أي: بالقياس».

(٥) بل ولا الشرع إذ العمل بالوهم المرجوح خلاف المعقول والمشروع. يقول أستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق في مذكرة خطية له: «والثالث ـ يعني العمل بالوهم دون الظن ـ يستلزم العمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو ممتنع من جهة الشرع والعقل فتعين الرابع وهو: العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا العمل بالحكم الذي ظن عن طريقه فيكون القياس حجة. وانظر الإبهاج ١١/٣.

(٦) في (آ) «يتوقف».

(٧) في هامش (آ) «أي يمكن أن يقال ثبت الحكم لا لعلة في الأصل. وقوله: ثم ما يدل عليه أي: ثم ما يدل على إمكان التعليل».

عليه، و«إمكان» وجود تلك العلة في الفرع، ثم ما يدل عليه، ثم «ظن» ثبوت الحكم في الفرع. (والمقامات الخمس[1] سيأتي الكلام فيها).

سلمنا ظن الحكم في الفرع، لكن[2]: لم قلتم: «إنه يجوز العمل بذلك الظن؟».

وما ذكرتموه[3] منقوض: بالشاهد الواحد في الأموال، والشاهدين في الزنا. فإنه يغلب على ظن القاضي صدق المدعي، مع أنه لا يجوز له[4] الحكم بذلك «الظن».

/سلمناه[5]، لكن إنما يجوز العمل بالظن: حيث لا يمكن التوسل[6] إلى «العلم».

وههنا يمكن: بالبحث[7] عن النصوص، أو بالرجوع إلى الإمام المعصوم.

سلمنا ما ذكرتم، لكنه معارض بما يدل على عدم جواز العمل بالقياس. وهو: الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، والعترة، والمعقول.

أ - أما «الكتاب»، فمنه قوله[8]: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾[9]، والقول

---

(١) ذكر العدد لأن المعدود جمع. وكل جمع مؤنث.
(٢) في (هـ) «لمن» وهو تصحيف.
(٣) في (ص) «ذكروه» وكذا (آ) و (هـ) وفي (ر) «ذكره» ولحاق الكلام يؤيد ما أثبته.
(٤) لم ترد زيادة «له» في (آ).
(٥) في (آ) «سلمنا».
(٦) في (ر) «التوصل».
(٧) في الأصل «البحث».
(٨) في (ر) «أما الكتاب فقوله».
(٩) الآية (١) من سورة الحجرات «قال شهاب الدين الألوسي»: ويحتج بالآية على اتباع الشرع في كل شيء. وربما احتج بها نفاة القياس وهو كما قال الكيا باطل منهم: نعم قال الجلال السيوطي: «يحتج بها على تقديم النص على القياس. ولعله مبني على أن العمل بالنص أبعد من التقدم بين يدي الله ورسوله ﷺ . أنظر روح المعاني ١٣٤/٢٦.

بالقياس: [١] «تقديم»[٢].

ومنه قوله: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣]، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٤]. والقول بالقياس ليس عن «علم»، بل: «ظن».

ومنه [قوله[٥]]: ﴿... وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ، إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٦]، ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكُتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[٧].

---

(١) في (ص) «يقدم» وفي (هـ) «تقدم» وكذا (ر) و (آ).

(٢) لأنه عل بغير الكتاب والسنة والتقديم بين يدي الله ورسوله حرام لقوله تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ فينتج من هذا أن العمل بالقياس حرام. وهو المطلوب إثباته للخصم. ويمكن الإجابة عن هذا الدليل بمنع المقدمة الصغرى لأن العمل بالقياس ليس تقديماً بين يدي الله ورسوله كما يدعي الخصم وإنما هو عمل بالكتاب وامتثال لقوله سبحانه: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾ والاحتجاج به احتجاج بالسنة المطهرة المتمثلة في إقراره - عليه الصلاة والسلام - عمل أبي موسى الأشعري وسيدنا معاذ - رضي الله عنهما - بالقياس. والرسول ﷺ لا يقرّ أحداً على باطل فلو كان العمل بالقياس باطلاً - كما يزعم الخصم - لما أقرهما الرسول، صلوات الله وسلامه عليه - على العمل به.
راجع المعتمد ٢/٧٤٥ - ٧٤٦ والأحكام للآمدي ٤/٤٦ ونهاية السول ٤/١٩ - ٢٠ والإبهاج ٣/١١ - ١٢ ومباحث القياس ٢٢.

(٣) الآية ١٦٩ من سورة البقرة، والآية ٣٣ من سورة الأعراف.

(٤) الآية ٣٦ من سورة الإسراء ولمعرفة جهة الاستدلال بهذه الآية والإجابة عنها راجع المعتمد ٢/٧٤٥ - ٧٤٦ والتبصرة ٢/٤٥٧ والأحكام للآمدي ٤/٤٤ - ٤٦ والإبهاج ٣/١٢ ومباحث القياس ٢٣.

(٥) وارد في (آ).

(٦) الآية ٥٩ من سورة «الأنعام». ووجه الدلالة في هذه الآية أنها دلت على اشتمال القرآن على جميع الأحكام ويلزم من هذا امتناع العمل بالقياس لأن شرط العمل به عدم وجود النص، ويمكن الجواب عنها بأن المراد من الآية - والله أعلم - أن القرآن يدل على جميع أحكام الفروع. تارة من غير واسطة كوجوب الصلاة والزكاة وبر الوالدين. وتارة بواسطة كالإجماع والقياس. فما دل عليه القياس دل عليه القرآن بواسطة القياس لأن القرآن شهد للقياس. ويستحيل أن يراد منها أن القرآن يشتمل على جميع الأحكام الفرعية من غير واسطة لأن هذا يكذبه الواقع لأن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية.
راجع المعتمد ٢/٧٤٥ - ٧٤٦ والأحكام للآمدي ٤/٤٧ ونهاية السول ٤/٢٠ - ومباحث القياس ٢٤.

(٧) الآية ٣٨ من سورة الأنعام.

وهذه «الآيات» تـدل[1] على أن ما لا يثبت[2] بـالنص، فليس هو: «حكم الله». و«الثابت» بالقياس، ليس ثابتاً بالنص: فلا يكون «حكم الله».

وأقوى «الآيات»/ كلها[3] ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[4].

ولو[5] جاز العمل بالقياس: لأغنى: «ظن ما» عن الحق[6]. وهو على خلاف عموم النفي.

ب - وأما «السنة»، فقوله - عليه السلام -: «تعمل هذه الأمة برهة: بالكتاب، وبرهة: بالسنة، وبرهة: بالقياس. فإذا فعلوا ذلك: فقد ضلوا»[7].

جـ - وأما «إجماع الصحابة»، فقد بيّنا: أن كثيراً منهم ذم القياس، مع سكوت الباقين. وذلك دليل الإجماع.

د - وأما «إجماع العترة»، فنقل بـالتواتـر عنهم: «إنكار القيـاس» وقد تبين أن إجماعهم حجة: في «كتاب الإجماع»[8].

---

(١) في (آ) «يدل».

(٢) بين سطور (آ) وفوق «ما لا يثبت على وجه التحديد تعليقة صغيرة وهي: «أي ما قصرت على ما لا يبدو وأن كانت غير واضحة».

(٣) في (ر) زيادة «قوله».

(٤) الآية ٣٦ من سورة «يونس» (وجه الدلالة في الآية أن العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن باطل لأنه لا يغني من الحق شيئاً فينتج أن العمل بالقياس باطل وهو المطلوب إثباته للخصم.
ويجاب عنه: بأن المراد بذلك الظن الذي لا يستند إلى أمارة وهو الحدس والتخمين.
راجع التبصرة للشيرازي ٢/٤٥٨ ومباحث القياس ٢٣.

(٥) في (هـ) «ولا» وهو تحريف.

(٦) في هامش (آ) «يعني أن الظن إذا مال مع لام التعريف يجب أن يكون متناً ولا لجميع الظنون» وواضح أنها تعليقة من الناسخ أو أحد القراء وليست من كلام الأرموي.

(٧) الحديث رواه أبو يعلي في مسنده عن أبي هريرة - رضي الله عنه - بلفظ: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله ثم تعمل برهة بسنة رسول الله ﷺ ثم تعمل بالرأي فإذا عملوا بالرأي فقد ضلوا وأضلوا».
على ما في الفتح الكبير ٢/٣٢ وانظر الفقيه والمتفقه ٥/١٧٩ والتبصيرة للشيرازي ٢/٤٥٩ وهامشها ومجمع الفوائد ومنبع الفوائد للهيثمي ١/١٧٩.

(٨) أنظر ص ٥٩٧. قلت: الذي مشى عليه الأرموي هناك أن إجماع العترة ليس بحجة.

هـ - وأما «المعقول»، فهو: أنه لو جاز العمل بالقياس: لما كان النزاع منهياً عنه، واللازم باطل: فالملزوم كذلك.

١ - بيان «الملازمة» هو[1]: أن «الأمارات» تختلف: فيذهب كل أحد إلى العمل بواحدة منها، فيحصل النزاع. ولازم «الجائز» جائز.

٢ - بيان «انتفاء اللازم»، قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا﴾[2].

فهذه معارضات من جوز التعبد بالقياس، لكن: منع الوقوع.

وأما «المانعون منه»[3]، فقال النظام:

إن شرعنا يشتمل على «الفرق» بين المتماثلات، و«الجمع» بين المختلفات. ومتى كان كذلك: لم يجز فيه القياس[4].

أ - **أما «الأول»**، فمن وجوه:

١ - /**أولها**: أنه فضل بين الأزمنة والأمكنة، في «الأحكام».

ففضل «ليلة القدر» على سائر الليالي، و«الكعبة» على سائر المساجد. وهو: فرق بين «المتماثلات».

٢ - **وثانيها**: أنه ألحق «التراب» بـ «الماء»: في كونه طهورا، مع كونه مشوهاً. وهو: جمع بين «المختلفات».

٣ - **وثالثها**: أنه أسقط من صلاة المسافر[5] «الرباعية» النصف، دون «الثنائية»، وهو: فرق بين «المتماثلات».

---

(١) لم ترد زيادة «هو» في (آ).
(٢) الآية ٤٦ من سورة الأنفال.
(٣) في (آ) «فيه».
(٤) عبارة (آ) «لم يجز القياس فيه».
(٥) في (هـ) «زيادة من».

٤ - و[1]رابعها[2]: جعل العجوز «السوداء الشوهاء» محصنة، دون المائة: من «الجواري[3]/الحسان». وهو غير معقول[4].

٥ - وخامسها: قطع سارق القليل، وعفا عن[5] الكثير[6]: في «الغصب»[7].

٦ - وسادسها: جلد بقذف «الزنا»، دون «الكفر». مع أنه أعظم منه.

٧ - وسابعها: قتل في «الكفر» و«القتل» بشاهدين[8]، ولم يقبل في «الزنا» إلا أربعة. مع أنه أخف منهما.

ب - وأما «الثاني»: فلأن «القياس» هو: «الجمع بالمصلحة المشتركة»[9] ولو صح ذلك: لما فرق/ بين «التماثلات».

و: «الفرق في الحكم: لاختلافهما[10] في المصلحة»، ولو صح ذلك[11]: لما جمع بين «المختلفات».

وأما «الذين منعوا القياس: في هذه الشريعة، وغيرها»، فقد علمت[12] أنهم فرق:

أ - الفريق الأول: من قال: «إنه لا يفيد لا[13] علماً ولا ظناً».
وقد احتجوا بوجوه:

---

(١) في (ر) «ورابعتها».
(٢) في (آ) زيادة «أنه».
(٣) لم ترد الياء في (ص) ولا (هـ) و (ر) بناء على النطق.
(٤) قضية العقل أن واطىء الأمة الحسناء التي يميل إليها الطبع يصير محصناً وواطىء الحرة الشوهاء التي لا يميل إليها الطبع لا يكون كذلك. وانظر نهاية السول ١٥/٣ ومعه الإبهاج ١٤.
(٥) في (آ) زيادة «غاصب».
(٦) في (هـ) «الكثيرة» وكذا (ر).
(٧) لم ترد زيادة «في الغصب» في (آ) ولا (هـ) و (ر).
(٨) عبارة (آ) و (هـ) «قبل في الكفر والقتل شاهدين».
(٩) في (هـ) «المشرك فيه».
(١٠) يعني اختلاف المحلين الأصل والفرع، أو اختلاف حكم الأصل وحكم الفرع.
(١١) لم ترد زيادة «ذلك» في (آ).
(١٢) راجع ص ٧٥٠.
(١٣) لم ترد زيادة «لا» في (هـ) وكذا (ر) و (آ).

١ ـ **أحدها**: أن «البراءة الأصلية» دليل قاطع، وهو مانع من «القياس» لأن ذلك «الحكم» إن أمكن إثباته بها: استند[1] إليها، لا إلى «القياس».

وإلا: كان[2] «القياس» على خلاف دليل قاطع، فلا يسمع.

٢ ـ **وثانيها**: أن «الاستصحاب» مقدمة في «القياس»: ، وهو مانع من العمل بالقياس.

أ ـ **أما «الأول»**: فلأنه لو ورد الأمر بالقياس: فلا بد من بقائه، وبقاء حكم[3] الأصل، وعلية الوصف ـ ليمكن العمل بالقياس.

ب ـ **وأما «الثاني»**: فلأن «حكم القياس»، إن كان «نفياً» إستند[4] إلى «الإستصحاب».

وإن كان «إثباتاً»[5]: كانت مقدمة القياس معارضة له، ويجب ترجيحها: لأن ترجيح «الفرع» على «الأصل»، يقتضي[6] القدح في الفرع.

٣ ـ **وثالثها**: إن العمل بالقياس يعتمد[7] تعليل حكم الله، وسيأتي إبطاله.

ب ـ **الفريق الثاني**: الذين سلموا إفادة «القياس» للظن، لكن: منعوا/ من العمل بالظن، فقالوا[8]: لأن الظن قد يخطي[9]، وقد يصيب[10]. فالعمل به توريط[11] في الخطاء: فلا يجوز.

---

(١) في (ر) «أسند».
(٢) في (آ) «لكان».
(٣) لفظ «حكم» ساقط من (ر).
(٤) في (آ) و (ر) «أسند».
(٥) في (آ) «ثابتاً».
(٦) في (ر) «نقيض».
(٧) في نسخة أخرى «يستدعي» على ما في هامش (ص).
(٨) لم ترد زيادة «ف» في (آ) وكذا (هـ) و (ر).
(٩) في (ص) «تخطىء».
(١٠) في (ص) «تصيب».
(١١) في (آ) «تورط».

جـ - **الفريق الثالث**: الذين جوزوا العمل بالظن في الجملة، لكن: حيث يتعذر «التنصيص». وإنه غير متعذر في الكليات.

والظاهر ورود الشرع به[1]: لأن ذلك قطع لعذر المكلف، فكان لطفاً.

فالجواب[2]:

أ - أما «النقوض»، فمدفوعة: لأن الدليل «القاطع» دل على عدم جواز العمل بالظن: في «تلك الصور»، بخلاف «القياس».

قوله: «العمل بالظن مشروط بعدم إمكان العلم»، ممنوع: لأنه لا بد من «عمل» في الحال، إلى حين ظهور «العلم». ولا سبيل إلى الأخذ بالمرجوح: فتعين الراجح «المظنون». سواء كان ذلك «العلم»: بالنص، أو بالإمام المعصوم.

ب - وأما «المعلومات»[3]: فالآيات «المانعة من العمل بالظن» معمولة. لأن «الحكم» - عندنا - معلوم، و«الظن»: في طريقه. كما بيّناه[4].

جـ - وأما «الأحاديث»، فهي: معارضة بالأحاديث الدالة على «إعمال/ القياس».

د - و[أما] «إجماع الصحابة»، فقد[5] سبق الجواب عنه.

هـ - و«إجماع العترة» ممنوع. وروايات «الإمامية»، معارضة بروايات «الزيدية»[6].

---

(١) في نسخة «فيه» على ما في هامش (ص).
(٢) في النسخ الأربع «و».
(٣) في (هـ) «المعارضات» وكذا (آ) وغير واضحة في (ر).
(٤) في (هـ) «بينا».
(٥) لم ترد زيادة «فقد» في (هـ) ولا (آ) و (ر).
(٦) في هامش (آ) الإمامية» أولاد الحسن والزيدية من أولاد الحسين».

و ـ وأما «شبهة النظام»، فهي: تمنع القياس عند الإختلاف في «الحكمة». ونحن لا نقول بالقياس[1] هناك[2].

ز ـ و«بواقي الشبه» المذكورة، منقوضة: بالعمل بالفتوى والشهادة والتقويم[3]، وبجواز العمل بالظن: في «الأمور الدنيوية».

[ويرتبط بذلك جملة مسائل]:

(١) مسألة:

أ ـ قال النظام: «التنصيص على علة الحكم، أمر بالقياس». وبه قال أبو الحسين، وجمع من الفقهاء.

ب ـ وآخرون أنكروه، وهو المختار.

جـ ـ وقال أبو عبد الله: إن كان في «الترك»: كان أمراً بالقياس وإن كان في

---

(١) عبارة (هـ) و (ر) «... لا نعمل القياس...» وفي (آ) «... لا نعمل بالقياس...».

(٢) وزيادة في الرد على شبهة النظام أقول: إن ما استدل به لا يثبت دعواه لأنه أخص منها فهو يقول بمنع القياس مطلقاً وما ذكره من الدليل إنما ينتج على فرض تسليمه ـ منع العمل بالقياس في جزئيات معينة. ومنعه في جزئيات معينة لا يقتضي منعه من أصله لاحتمال اشتمال هذه الجزئيات على ما يمنع القياس إذ للشارع معانٍ لا اطلاع لنا عليها وحكم خافية لا يدركها إلا هو. وأيضاً: فإن محل العمل بالقياس حيث كان هناك وصف جامع بين الأصل والفرع. وكون الأمرين مختلفين لا يعني عدم الاتفاق في وصف من الأوصاف. كما أن كونهما متماثلين لا يعني عدم الاختلاف في أي صفة من الصفات لأن هذا شبه مستحيل أو هو مستحيل. ولو فرضنا تحققه فلا نسلم منع القياس في هذه الحالة ولكن لا لكون القياس ممنوعاً أساساً ـ كما يزعم هو ـ بل لفقد ركن مهم من أركانه وهو العلة، على أن ما ذكره من أن الشريعة مبنية على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات كذب وافتراء وطعن في الشريعة الغراء حمله عليه زندقته فإنه كان زنديقاً يبطن الفكر ويظهر الاعتزال وصنف كتاباً في ترجيح التثليث على التوحيد ـ لعنه الله ـ إن صح عنه هذا. راجع المعتمد ٢/٧٤٧ ـ ٧٤٨ ونهاية السول ٤/٢٢ والإبهاج ٣/١٤ ـ ١٥ ومباحث القياس ٢٩.

(٣) في (ر) «التقديم».

«الفعل»[1]: فلا[2].

لنا: أن قوله: «حرمت[3] الخمرة[4]: لكونها مسكرة»، يحتمل فيه: كون «مطلق الإسكار» علة، وكون «إسكارها» علة. ومع قيام الإحتمال، يمتنع «القياس».

فإن قيل: خصوص المحل لا يكون قيداً في «العلة»، وإلا: لاتجه ذلك في القياسات «العقلية»[5].

سلمنا الإحتمال، لكن: «العرف» ألغاه:

فقول الوالد لولده: «لا[6] تأكل هذه الحشيشة، لأنها سم»، يمنعه عن أكل كل[7] حشيشة كذلك.

فيكون في «الشرع» كذلك[8]، لقوله - عليه السلام -: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو - عند الله - حسن».

سلمنا عدم إلغائه: «عرفاً»، لكن الأغلب على الظن كونه لاغياً.

سلمناه في هذه الصورة، لكن لو قال: «علة الحرمة: الإسكار»، لم يتجه الإحتمال المذكور.

---

(١) في (هـ) «العمل».

(٢) لمعرفة محل النزاع في هذه المسألة ومذاهب العلماء فيها، وثمرة الخلاف. راجع: التبصرة للشيرازي ٢/٤٦٣ والمستصفى ٢/٢٧٢ - ٢٧٣، ٢٧٧ والمعتمد ٢/٧٥٣، ٧٦٠ والمنخول ٣٣٦ والأحكام للآمدي ٤/٤٧ - ٤٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢١٠ - ٢١١ ومعه تقرير الشربيني ونهاية السول ٣/١٦ - ١٧ ومعه الإبهاج ١٥ - ١٨ والمسودة ٣٩٠ - ٣٩١ والتحرير ٤/١١١ ومسلم الثبوت ٢/٣١٦ ومذكرة لم تطبع لشيخنا عبد الغني ومباحث القياس ٣١.

(٣) في (آ) زيادة «عليكم».

(٤) في (آ) «الخمر» جاء في المصباح ١/٢٨٠: «والخمر معروفة تذكر وتؤنث فيقال: هو الخمر وهي الخمر. وقال الأصمعي: الخمر أنثى وأنكر التذكير ويجوز دخول الهاء فيقال: الخمرة على أنها قطعة من الخمر.

(٥) في (ر) «الفعلية».

(٦) في (آ) «لا يأكل».

(٧) لم ترد زيادة «كل» في (آ).

(٨) في (آ) «مثله».

/سلمنا دليلكم، لكنه معارضٌ بما أنه إذا قال ذلك: فهم منه «علية الإسكار».
فيثبت[1] «الحكم» أينما ثبت[2]: عملاً بالعلة.

وأما «أبو عبد الله»، فقد احتج: بأنه إذا قيل: «لا تأكل هذه الرمانة: لحموضتها»، عم ذلك كل «الرمامين»: الحامضة[3].

وإذا قيل: «كل هذه الرمانة: لحموضتها»، لم يعم[4].

فالجواب[5] عن «الأول»: أن هذا[6] «الإحتمال»: حيث اتجه منع من القياس.

و[الجواب] عن «الثاني»: أن «العرف» لا يلغيه[7]، بل ألغاه: قرينة «الشفقة».

و[الجواب] عن «الثالث»: أنه إذا غلب على الظن[8] كونه «علة»، غلب على الظن كون «حكم الفرع»[9] كذلك. فيجب المصير إليه، لما ذكرنا: من «الدلالة». أما[10] «التنصيص وحده» / فلا يفيد.

و[الجواب] عن «الرابع»: أنه إذا قال: «جعلت الإسكار علة»، ثبت «الحكم» في جميع الصور: بالنص، لا بالقياس[11]، لعدم تأخر «الحكم»[12] في صورة عن صورة.

قوله في المعارضة: «الإضافة تفيد[13] التعليل».

---

(١) في (ر) «فثبت».
(٢) يوجد بين السطور في (آ) «كان».
(٣) في (ص) «. . . ذلك في الرمامين الحمض» وكذا (هـ) وفي (آ) «. . . ذلك في الرمامين» وفي (ر) «هم ذلك الرمامين الحمض» وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش (ص).
(٤) في (هـ) «. . . نعم».
(٥) في النسخ الأربع «و. . .».
(٦) لم ترد زيادة «هذا» في (آ).
(٧) أي الاحتمال.
(٨) في (آ) «ظن».
(٩) في (آ) «فرع الحكم».
(١٠) في (آ) زيادة «و».
(١١) في نسخة «أما بالقياس فلا» على ما في هامش (ص).
(١٢) لفظ «الحكم» ساقط من (هـ).
(١٣) في هامش (آ) «قوله الإضافة تفيد يعني به إضافة السكر إلى الخمر».

قلنا: لا نسلم، للإحتمال[1] المذكور.

أما[2] «حجة» أبي عبد الله: «أنه إذا قال[3]: لا تأكل[4] هذه الرمانة لحموضتها، عم به[5].

قلنا: لا نسلم، لاحتمال أن يكون «المانع» هو: «تلك الحموضة».

سلمناه، لكن[6]: لم لا يعم في جانب «الفعل»، إقتضاء؟.
وأما «عدم عموم الأكل»، فذلك: لعدم عموم الداعي أو الحاجة.

(٢) «مسألة»:

أ - إلحاق الفرع بالأصل: قد يكون «جلياً»، كإلحاق «الضرب» بـ «التأفيف».
وقد يكون «خفياً».

وكلا النوعين: «قياس».

ب - وقال قوم: تحريم «التأفيف» يدل على تحريم «جملة أنواع الأذى»، بـ «النقل»: العرفي[7].

---

(١) في (ص) «الاحتمال» وكذا (ر).
(٢) في (آ) زيادة «و».
(٣) في (هـ) «قيل» وكذا (آ) و (ر).
(٤) في (آ) «لا يأكل».
(٥) لم ترد زيادة «به» في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٦) في (ر) «ولكن».
(٧) وقال الإمام الغزالي في شفاء الغليل ٥٣: إن تحريم الضرب بتحريم التأفيف مفهوم من سياق الآية»، وذهب بعضهم إلى أن تحريم التأفيف يدل على تحريم جميع أنواع الأذى عن طريق مفهوم الموافقة.
راجع المنهاج بشرحيه نهاية السول والإبهاج ٢٣٢/١ و ١٨/٣ والذي عليه جمهور الأصوليين أن تحريم الضرب مستفاد عن طريق القياس. وانظر المستصفى ٢٨١/٢ والمعتمد ٧٥٩/٢، ٧٨٠ والأحكام للآمدي ٦٣/٣ - ٦٤ وسلم الوصول ٣٣/٤.

لنا: أنه لو دل عليه، فإما: بالوضع «اللغوي»، وهو باطل لتباين المعنيين.

أو[1]: بالنقل «العرفي»، وهو: خلاف الأصل.

وأيضاً: لو دل[2] «عرفاً»: لما حسن من الملك «المستولي على عدوه»، أن يقول للجلاد: «إضرب عنقه، ولا تستخف به».

إحتجوا بوجوه:

١ - منها[3]: أنه لو كان ذلك الحكم «قياساً»[4]، لما قال به من أنكر[5] القياس.

٢ - ومنها: أنه لو كان «قياساً»[6]، لما صح / «استبقاؤه»: مع المنع من القياس.

٣ - ومنها: أنا إذا قلنا[7]: «فلان لا يملك الحبة»، يفيد نفي ما فوقها.

٤ - وكذا قولنا: «لا يملك النقير، والقطمير»، لتسارع[8] الفهم إلى ذلك.

هذا [9] «المعنى» موجود: فيتعدى «النقل».

جواب «الأول» و«الثاني»: أن القدح في القياس «الظني»، لا يوجب القدح في القياس «القطعي»[10].

و[الجواب] عن الثالث: أنا ننفي[11] ما فوقها، لاشتمال ما فوقها[12] عليها.

---

(١) في (ر) «وأما».

(٢) في (آ) زيادة «عليه».

(٣) في (آ) «أحدها» وفوقها «منها» عليها إشارة يبدو أنها تصويب.

(٤) في (ر) «قياسياً».

(٥) في (آ) «منكروا».

(٦) في (ر) «قياسياً».

(٧) في نسخة «أنه إذا قيل...» على ما في هامش (ص).

(٨) في (هـ) «لتنازع» وهو تصحيف.

(٩) في (آ) زيادة «و».

(١٠) هذا الجواب ضعيف لأن بعضهم أنكر القياس مطلقاً. قطعياً كان أو ظنياً، والجواب الصحيح: أن يقال: إنما قال به منكر القياس لكونه عنده مفهوم موافقة لا لكونه قياساً. الإبهاج ٢١/٣.

(١١) في (هـ) «أنها» وكذا (ر) و (آ).

(١٢) لك أن تقول إن كانت الحبة اسماً للواحد مما يزرع فليست جزءاً لكل ما هو أعلى منها. الإبهاج ٢١/٣.

ولا[1] كذلك[2] «الضرب»: فإنه لا يشتمل على «التأفيف».

و[الجواب] عن «الرابع»: أن «النقير» هو: النقرة في ظهر النواة، و«القطمير»[3]: ما في شقها.

وقد نقلا: للضرورة[4]، ولا ضرورة فيما نحن فيه.

(٣) «مسألة»:

حكم «الأصل» إن كان «يقينياً»[5]: لم يمكن أن يكون حكم «الفرع» أقوى منه[6].

وإن كان «ظنياً»، فحكم «الفرع»/: إما «أقوى»[7]: كقياس تحريم «الضرب»، على تحريم «التأفيف».

أو «مساوٍ»[8]: كقياس «صب البول» في الماء، على «البول»[9] في الماء. وهو المسمى: بـ «القياس في معنى الأصل»[10].

أو «دونه»: كسائر القياسات.

---

(١) في (ر) زيادة «يكون».

(٢) في (آ) زيادة «في».

(٣) القطمير هو القشرة الرقيقة أي الثوب. والذي في شق النواة يسمى فتيلًا لا قطميراً كما في الصحاح على ما في نهاية السول ٢١/٣ والإبهاج وفي المصباح ٧٨٤/٢ «والقطمير القشرة الرقيقة التي على النواة كاللفافة لها». وفي ٧٠٧ - ٧٠٨ من المرجع نفسه: والفتيل ما يكون في شق النواة».

(٤) لك أن تقول: ما بك ضرورة إلى النقل مع جواز أن يكون نفي ما عدا النقير والقطمير من فحوى الخطاب. الإبهاج ٢١/٣.

(٥) في (ر) «تقليا» ولعلها المشار إليها في هامش (ص).

(٦) لأنه ليس فوق اليقين مرتبة. وهذا بناء على أن العلوم لا تتفاوت. أما إذا قلنا إنها متفاوتة فيمكن أن يكون حكم الفرع أقوى والقول بأنها متفاوتة هو المشهور والمختار عند الكثيرين. راجع نهاية السول ١٨٧/٢ ومعه الإبهاج ١٨٦.

(٧) في (آ) زيادة «منه».

(٨) في (آ) «مساوياً».

(٩) في (ر) «المبول».

(١٠) في هامش (آ) «والقياس في معنى الأصل يسمى أيضاً بالقياس لا فارق».

وأعلم: أن «مراتب» القياسات، بحسب «مراتب» الظنون. وهي[1] غير متناهية.

(٢) القسم الثاني[2]: في[3] الطرق الدالة على علية الجامع.

قد[4] عرفت أن معنى «القياس» هو: أن حكم الأصل ثبت لمعنى كذا، وهو موجود في الفرع.

فهما ركناه، والأول[5] أعظمها[6]. فلنتكلم فيه.

وفيه مقدمة، وأبواب.

أ - أما «المقدمة»، فهي[7]: تفسير «العلة»[8].

---

(١) لم ترد زيادة «وهي» في (آ).

(٢) في (هـ) «الثالث».

(٣) لم ترد زيادة «في» في (هـ).

(٤) في (آ) زيادة «و».

(٥) في هامش (آ): «أراد بالأول علة الحكم في الأصل فقال هو أعظمهما وبالثاني وجود العلة في الفرع».

(٦) في (ر) «أعظمها».

(٧) في (آ) «ففي» وكذا (هـ) و (ر).

(٨) العلة في اللغة: اسم لما يتغير الشيء بحصوله أخذاً من العلة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض. وقيل: إنها مأخوذة من العلل بعد النهل لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظرة مرة بعد مرة.

وأما العلة الشرعية فقد اختلف في تعريفها الأصوليون من أهل السنة والمعتزلة على أقوال كثيرة أهمها وأشهرها أربعة:

١ - الأول: وهو قول المعتزلة - أن العلة هي: الوصف المؤثر في الحكم لذاته. أي: الموجد له. وهو مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. أي مبني على أن في الفعل صفة توجب وتستلزم عقلاً حسنه فيكون هذا الفعل حينئذ واجباً أو مندوباً أو مباحاً على اختلاف مراتب الحسن في القوة. أو على أن فيه صفة توجب قبحه فيكون هذا الفعل حينئذ حراماً أو مكروهاً على اختلاف مراتب القبح كذلك. وهذه القاعدة باطلة عند أهل السنة كما هو مبين في علم الكلام.

٢ - الثاني: وهو قول حجة الإسلام الغزالي - أن العلة هي: الوصف المؤثر في الحكم بجعل الله إياه مؤثراً فيه فإن أراد الغزالي بتعريفه هذا أن الوصف يوجب الحكم ويستلزمه عقلاً بعد جعل الله له مؤثراً فيه فهو عين تعريف المعتزلة فيكون باطلاً، وإن أراد به أن الله تعالى قد ربط بين الوصف وبين الحكم ربطاً عادياً كما ربط بين ممارسة النار والإحراق وأنه تعالى موجد لكل من الوصف والحكم فتعريفه حينئذ صحيح إلا أنه موهم للاحتمال الأول فيكون تعريف غيره - الخالي من هذا الإيهام - أولى من تعريفه. =

قال نفاة القياس:

المراد بـ «العلة»: إما «الموجب»، أو «الداعي»، أو المعرف أو «أمر آخر»:[1] لا بد من تعريفه، لننظر فيه.

أ - والأول باطل، لوجهين:

١ - أحدهما: أن «أحكام الله» قديمة، و«القديم» يمتنع تعليله، **فضلاً** عن تعليله بأمر محدث[2].

وأما على رأي المعتزلة: فلأنها عارضة لأفعال المكلفين، متعللة[3] بجهاتها. وقد زيفتموه: في مسألة «التحسين والتقبيح»[4].

= ٣ - الثالث: وهو قول الآمدي وابن الحاجب - أن العلة هي: الوصف الباعث على الحكم. وقد فسر الباعث... بأنه الوصف المشتمل على حكمة تصلح أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم فليس معناه: أنه قد بعث الشارع وحمله علي تشريع الحكم. فإن هذا المعنى باطل لأنه سبحانه - لا يبعثه شيء على شيء. ويصح أن يفسر أيضاً: بأنه وصف باعث للمكلف على امتثال الحكم. فيكون تعريفاً صحيحاً. وهذا التفسير الأخير اخترعه تقي الدين السبكي ولم يرتضه العطار وقال: «إنه لا معنى له لأن البعث للحاكم على شرح الحكم. أي: إظهار تعلقه بأفعال المكلفين لا للمكلف. وعلى كل فالعدول عنه إلى غيره أولى وأصح لما فيه من إيهام المعنى الفاسد.

٤ - الرابع: أن العلة هي الوصف المعرف للحكم، وهو قول الصيرفي والإمام الرازي وارتضاه الأرموي واختاره البيضاوي وأبو زيد الدبوسي من الحنفية. وانتقده صدر الشريعة في توضيحه بأنه غير مانع لشموله العلامة وهي: ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه مع أن بينهما فرقاً وهو: أن الأحكام - بالنسبة إلينا - مضافة إلى العلل كالملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل وليست مضافة إلى العلامات كالآذان للصلاة. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٣١ - ٢٣٣ نهاية السول ٤/٥٤ - ٥٨ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٣/٢٨ - ٢٩ وحاشية العطار على الجلال ٢/٢٤٨ - ٢٥٠ والمصباح ٢/٦٥٢ - ٦٥٣ وإرشاد الفحول ٢٠٦ - ٢٠٧ والتوضيح مع التلويح ٢/٦٢ - والأحكام للآمدي ٣/٢٢١ ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبد الخالق ومباحث القياس ٥٣ - ٥٤.

(١) في (آ) زيادة (و) وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (هـ) «حادث».

(٣) في (آ) «معللة».

(٤) عبارة (آ) «في مسألة تحسين العقل وتقبيحه».

٢ ـ **وثانيهما**: أن «العلة الشرعية» لو كانت موجبة: لامتنع أن يجتمع على حكم واحد علل، و«اللازم» باطل: فـ «الملزوم» كذلك[١].

بيان «الملازمة»، [٢] هو: أن الحكم بهذه «العلة» يجب و«الواجب» لا يعلل. فيستغنى بكل واحدة[٣] منهما[٤]، عن كل واحدة منهما[٥]. /وهو: جمع بين النقيضين.

بيان «انتفاء اللازم»[٦]: أنه لو «زنى» و«ارتد»: تحتم قتله[٧] بهما، وكذا لو «مس» و«لمس» معاً: انتقض[٨] طهره بهما.

قال بعض الفقهاء: «إن[٩] هذا إنما يمتنع في الموجبات الذاتية[١٠]. والعلل الشرعية موجبات: بالجعل».

وهذا هذيان: لأنه إن أراد من «الموجب الجعلي»: «المعرف» فهو غير ما نحن فيه.

وإن أراد به: «المؤثر»، فهو باطل: لما ذكرناه.

ب ـ وتفسيرها بـ «الداعي» ـ أيضاً ـ باطل:

لأن «الداعي» ـ في الحقيقة ـ موجب: لأن «القادر»: قادر على الفعل، و«الترك».

---

(١) في (آ) «مثله».
(٢) في (آ) زيادة «و».
(٣) في (هـ) «واحد».
(٤) في (آ) «منها» وكذا (ر) و (هـ).
(٥) في (آ) «منها». وكذا (ر) و (هـ).
(٦) في (آ) «الملازم».
(٧) في (آ) «قبله» وهو تصحيف.
(٨) في (آ) «ينتقض».
(٩) لفظ «أن» ساقط من (ر).
(١٠) عبارة (آ) «إن هذا أتم وأبلغ في الموجبات. . .».

وإنما يترجح أحدهما: بعلمه أن في ذلك مصلحة. فيكون ذلك «العلم» موجباً[1] لذلك «الرجحان».

وهو - في حق الله تعالى - محال: لأن «فاعليته»/ لو كانت لـ «غرض»: لكان مستكملاً به، ناقصاً لذاته. وهو مانع من «الإلهية».

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون ذلك[2] «غرضاً» لغرض غيره[3]؟.

قلت: غرضه[4] الغير، لا يصلح[5] «غرضاً»: يعين[6] هذه النكتة.

ولأن هذا لا يصح من «المعتزلي»: لأنه يوجب على الله «أفعالاً» لو لم[7] يفعلها: لما استحق «المدح» بل: استحق «الذم» ويخرج[8] عن الإلهية: لسفاهته.

جـ - وتفسيرها بـ «المعرف» - أيضاً - باطل:

لأن «علية الوصف» عرفت من «حكم الأصل»، فلو عرف حكم الأصل منها: لزم الدور[9].

والجواب:

أما من فسر[10] «العلة»: بـ «الموجب»، و «الداعي» -: كالمعتزلة - فيلزمهم[11] هذه الإشكالات.

---

(١) في (ر) «موجب».
(٢) في نسخة «فعله» على ما في هامش (ص).
(٣) لم ترد زيادة «غيره» في (ر).
(٤) في (آ) «عرضية» وكذا (ر) و (هـ).
(٥) في (ر) «لا تصلح».
(٦) في (آ) «لعين» وكذا (هـ).
(٧) في (آ) زيادة «يكن».
(٨) في (هـ) «ولخرج» وفي (آ) عليها أثر تصحيح متردد بين أن يكون كتبت «لحرج» والصواب يخرج «أو العكس».
(٩) لفظ «الدور» ساقط من (آ) وفيها زيادة «وهو محال».
(١٠) في (ر) «فسم» وهو تحريف.
(١١) في (ر) «فيكفيهم».

وأما «نحن»، فإنا[1] نفسرها: بـ «المعرف»، و«حكم الأصل»: فرد من أفراد ذلك «الحكم». ولا نعرفه[3] بها، بل: نعرفها به[2].

وإنما[4] يعرف بها[5]: «الحكم في الفرع»، وهو: فرد آخر من نوع[6] ذلك «الحكم». فاندفع «الدور».

ب - [وأما «الأبواب»، فثلاثة]:

---

(١) في (ر) «فإنها».

(٢) في هامش (آ) «قوله: لا نعرفه بها أي لا نعرف الحكم بالعلة بل نعرف العلة بالحكم في الأصل».

(٣) رد الشربيني هذا الجواب بقوله: «وأما ما قيل من أن العلة إنما تتفرع على حكم الأصل والمتفرع عليها إنما هو حكم الفرع ففساده واضح. لأن الوصف إذا كان أمارة لحكم الأصل مفرعاً له كان المتفرع عليه هو حكم الأصل وأيضاً لو كان معرفاً لحكم الفرع دون الأصل والتقدير أنه ليس بباعث لم يكن للأصل مدخل في الفرع». راجع تقرير الشربيني على حاشية البناني على شرح الجلال على جمع الجوامع ٢/٢٤٨ - ٢٤٩.

(٤) في (آ) «نعرف» وكذا (ر).

(٥) في (هـ) «منها».

(٦) في (آ) «أنواع».

(أ)

الباب الأول
في الطرق الدالة على علية[1] الوصف

وهي[2]: «النص»، و«الإيماء»، و«الإجماع»، و«المناسبة» و«الدوران»، والسبر»، و«الشبه»، و«الطرد»، و«تنقيح المناط». وأمور أخر: إعتبرها قوم.

[وفيه فصول]:

(١) **الفصل الأول**: في «النص»[3].

---

(١) في (ر) «علة» ـ ومعنى العلية: كون الوصف علة أي الحكم على الوصف بأنه علة فعلية الإسكار مثلاً ـ هي الحكم على الإسكار بأنه علة. مباحث القياس ٥٦.

(٢) في (ص) «وهو».

(٣) يطلق النص في اصطلاح الأصوليين على معنيين:

١ ـ أحدهما: ما دل بالوضع من الكتاب أو السنة على معنى من المعاني دلالة قطعية لا احتمال فيها ويقابله حينئذ الظاهر.

٢ ـ ثانيهما: ما دل بالوضع من الكتاب أو السنة على معنى سواء أكانت دلالته على هذا المعنى قطعية أم ظنية والمعنى المدلول عليه هنا في هذا المقام هو: العلية أي كون الوصف علة للحكم. والمراد من النص هنا المعنى الثاني دون الأول ولذلك قسمه الأصوليون إلى قسمين:

١ ـ نص قاطع.

٢ ـ ونص ظاهر.

فالنص القاطع هو: الذي وضع للعلية ولم يستعمل في غيرها. ومن ألفاظه: (١) كي ـ (٢) لأجل ـ (٣) من أجل ـ (٤) لمؤثر ـ (٥) لموجب ـ (٦) إذن ـ (٧) لعلة كذا ـ (٨) لسبب كذا. والنص =

وهو: ما يدل على «علية الوصف»، دلالة «ظاهرة»: قاطعة كانت، أو محتملة[1].

أ - أما «القاطعة»، فكقوله: «لعلة كذا»، أو: «لسبب[2] كذا».

ب - وأما «المحتملة»: فـ «اللام».

/ولقائل أن يمنع من ذلك[3]، لوجوه:

١ - **أحدها**: أنها تدخل[4] على «العلة»[5]، إذ يقال: «لعلة كذا». ولو كانت للعلية: لتكرر.

٢ - **وثانيها** قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا[6] لِجَهَنَّمَ﴾[7]، وكذا قول الشاعر:

لدوا للموت [وابنوا للخراب[8]]

= الظاهر هو: الذي يحتمل غير العلية احتمالاً مرجوحاً. ومن ألفاظه: (١) اللام ظاهرة أو مقدرة (٢) الباء - (٣) الفاء - (٤) إن المكسورة - (٥) إذ - (٦) على - (٧) من - (٨) بيد - (٩) حتى - على خلاف في بعض هذه الألفاظ.

راجع المنخول ٣٤٣ وشفاء الغليل ٢٣ والتي تليها والمعتمد ١٠٣٦/٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٦٣/٢ - ٢٦٥ والأحكام للآمدي ٢٣٣/٣ - ٢٣٤ ونهاية السول ٥٩/٤ - ٦٣ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٣٠/٣ - ٣١ وإرشاد الفحول ٢١٠ - ٢١٢ والتلويح ٦٨/٢ والتحرير بشرح التيسير ٣٩/٤ والتي تليها ومسلم الثبوت ٢٩٥/٢ والتي بعدها ومذكرة خطية لشيخنا عبد الغني عبد الخالق وأصول الفقه لأبي زهرة ٢٤٣ - وصفحات متفرقة ومباحث القياس ٥٦ - ٥٧.

(١) في (آ) «كانت قاطعة...».

(٢) في (آ) «بسبب».

(٣) عبارة (آ) «ولقائل أن يقول ذلك ممنوع لوجوه.

(٤) في (آ) «يدخل».

(٥) في (ر) و (آ) «العلية» وعبارة (هـ) «أحدها أنها تدل على العلية».

(٦) في هامش (آ) «أي: خلقنا» تفسير الـ «ذرأنا».

(٧) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف.

(٨) هذا صدر بيت. وعجزه: فكلكم يصير إلى ذهاب.

والبيت بتمامه مذكور في جواهر الأدب جـ ١ ص ١٧ منسوباً إلى أبي العتاهية وورد في كشف الخفاء ٢٠٢/٢ غير معزو برواية هكذا:

له ملك ينادي كل يوم لدو للموت وابنوا للخراب

والبيت ضمن حديث «لدو للموت وابنوا للخراب» وفي صحته كلام أنظره في كشف الخفاء ٢٠١/٢ - ٢٠٢.

وليست ـ هنا[1] ـ للعلية[2]، بالإتفاق.

٣ ـ **وثالثها قولك**: «أصلي لله»، ولا تصلح[3] «ذات الله» غرضاً.

والجواب: أن أئمة اللغة صرحوا: بكونها للتعليل. فوجب جعلها مجازاً: في هذه الصور[4].

و«أن».

و«الباء»، وهي: للإلصاق. و«العلة» إذا اقتضت وجود «المعلول»: حصل معنى[5] «الإلصاق».

(٢) الفصل الثاني: في «الإيماء»[6].

وهو[7] خمسة أنواع:

أ ـ **[النوع[8]] الأول**: ترتيب الحكم على الوصف، بـ «الفاء».

فإما أن تكون[9]: في «العلة»، والحكم متقدم، أو: في «الحكم» والعلة متقدمة.
وحينئذٍ: [10] إما في لفظ[11] «الشارع»، أو في حكاية «الراوي»:
وأمثلتها بينة.

---

(١) في (هـ) «هاهنا».
(٢) بين سطور (آ) «بل للعاقبة ويسمى لام العاقبة».
(٣) في (آ) «يصلح».
(٤) في (ر) «الصورة».
(٥) لم ترد زيادة «معنى» في (آ).
(٦) ويسمى التنبيه أيضاً وبه عبر الغزالي في شفاء الغليل ص ٢٧. والإيماء: هو اقتران الوصف الملفوظ قبل أو المستنبط بحكم ولو مستنبطاً لو لم يكن للتعليل هو أو نظيره كان بعيداً. أو هو: أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً. أو هو: ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن.
راجع جمع الجوامع ٢/٢٦٦ ونهاية السول ٤/٦٤ وإرشاد الفحول ٢١٢.
(٧) في (ص) «وهي» وكذا (آ) وما أثبته هو كذلك في (هـ).
(٨) هذه الزيادة واردة في (آ).
(٩) في (آ) «يكون».
(١٠) في (آ) «فأما» وكذا (هـ) و (ر).
(١١) في (هـ) «في لفظة» وكذا (آ).

«فرعان»:

١ ـ **أحدهما**: ترتيب الحكم على الوصف، /يقتضي «العلية» مطلقاً.

وقال قوم: لا يقتضي ذلك إلا إذا كان «مناسبا»[١].

لنا: أنه لو قال: «أكرم الجهال، وأستخف[٢] بالعلماء»، قبح[٣].

فإما أن «يقبح»: لأنه جعل «الجهل» علة «الاكرام»[٤] و«العلم» علة «الإهانة»[٥].

أو: لأنه أمر بإكرام «الجهال»، وإهانة «العلماء».

و«الثاني» باطل: لأنه قد يجوز ذلك لعلة[٦] منفصلة.

فتعين «الأول»، فثبت: إشعار الترتيب بعلية الوصف.

فإن قيل[٧]: إنما قبح ذلك: لأنه أمر بإكرام الجهال[٨]، مع قيام «المانع». وبإهانة العلماء، مع قيام «المانع».

ثم نقول: هب أن «العلية»[٩] فهمت في[١٠] هذه الصورة، فلم[١١] يكون كذلك في سائر الصور؟.

---

(١) محل النزاع ـ في هذه المسألة ـ ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء. وأما ترتيبه عليه بالفاء فقد اتفقوا على أنه يدل على العلية مطلقاً. أما مثار الخلاف فيها فهو خلافهم في تفسير العلة. فمن فسرها بالمعرف قال بعدم اشتراط ظهور مناسبة الوصف المومى إليه للحكم، ومن فسرها بالباعث قال باشتراط ذلك. وفي المسألة قول ثالث. مفاده: إن كان التعليل قد فهم من المناسبة كما في قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» اشترط ظهور المناسبة وإلا فلا. وهناك تفصيلات أخرى ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول ٢١٣ وانظر الأحكام للآمدي ٣/٢٤١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٧٠ ومعه حاشية البناني ومباحث القياس ٦١.

(٢) لم ترد زيادة «ب» في (هـ).

(٣) في (آ) زيادة «ذلك».

(٤) في (آ) «للإكرام».

(٥) في (آ) «للإهانة».

(٦) في (هـ) «لعلل» وكذا (ر).

(٧) في (آ) «قلت».

(٨) في (ص) «الجاهل» وكذا (ر) و(هـ) وما أثبته هو كذلك في (آ) وهو أولى لمجانسته لما قبله وما بعده.

(٩) في (آ) «العلة».

(١٠) في (هـ) «من».

(١١) لم ترد زيادة «ف» في (ر) ولا (هـ).

فجواب[1] الأول: أنه لما أمكن «إكرام الجاهل»[2] بأسباب أخر، وكذا «إهانة العالم»[3] بأسباب أخر ـ: وجب أن لا يكون الجهل[4] والعلم مانعين، دفعاً للتعارض.

و[الجواب] عن الثاني: أنه لما فهمت «العلية» ههنا، وجب في سائر الصور. وإلا: وقع «الإشتراك»[5] في هذا «التركيب».

٢ ـ الفرع الثاني: «الْفَآء» في لفظ الشارع[6]، أدل على «العلية» منها في حكاية[7] الراوي.

وهي داخلة على «الحكم»، مع تقدم[8] «العلة»، أدل من العكس: لوجوب «الطرد» في العلل، دون العكس.

ب ـ النوع الثاني: «إثبات» الشارع حكماً[9]، عقيب علمه بصفة «المحكوم فيه» ـ: كسؤال الأعرابي: «أفطرت يا رسول الله؟»، فقال:

---

(١) في النسخ الأربع «جواب».
(٢) في (آ) «الجهال».
(٣) في (آ) «العلماء».
(٤) في (آ) «... العلم والجهل».
(٥) في (آ) «الإشراك».
(٦) في (هـ) «الشرع» وكذا (آ).
(٧) في (آ) «في لفظ...».
(٨) في (هـ) «التقدم» وهو تصحيف.
(٩) لفظ «حكماً» ساقط من (هـ).

«أعتق»[1] ـ ودليل[2] إشعاره [3]بعلية تلك الصفة.

أن الكلام ـ الصالح لأن يكون جواباً عن السؤال[4] ـ يغلب على الظن كونه جواباً: عند ذكره عقيبه.

/وإذا كان «جواباً»: صار «السؤال» معاداً فيه: تقديراً فالتحق[5] بالأول.

فإن قيل: لا نسلم أنه[6] ذكره: «جواباً» بل لعله ذكره: لغرض آخر [أو «زجراً»][7]. كما إذا قال العبد لسيده: «دخل فلان دارك»، فيقول له السيد: «إشتغل بشأنك، فما لك وهذا الفضول؟».

لا يقال: لو لم يكن جواباً: لزم تأخير «البيان» عن وقت الحاجة.

---

(١) ورد في شفاء الغليل ص ٢٧٢ بلفظ: كما قال الأعرابي: جامعت أهلي في نهار رمضان. فقال: «أعتق رقبة» ـ والقصة وردت من طرق جمة عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ مطولة ومختصرة مع التصريح بالجماع وعدمه. واختلف في صاحب هذه الواقعة. فقيل: هو سلمة بن صخر، أو سلمان بن صخر، ولكن ابن حجر قال: «لم أقف على تسميته» فراجع فتح الباري ٤/١١٥ ـ ١١٧ والإصابة ٢/٦٤ على ما في هامش شفاء الغليل ٣٣ وانظر الدراية ١/٢٨٠ والفقيه والمتفقه ٦/٢١٣ والموطأ ١/٢٧٧ ـ ٢٧٨ وصحيح البخاري ٣/٣٧٥ ـ ٣٧٧ بشرح القسطلاني وصحيح مسلم ٥/٨٨ ـ ٩٤ بشرح النووي مطبوع بهامش شرح القسطلاني على صحيح البخاري. وسلم الوصول للشيخ عبد العليم ص ٣٩.

(٢) زيادة (ر) واردة في (آ) و (هـ) وهي أوضح في الدلالة على المعنى.

(٣) في (آ) «لعلية».

(٤) في نسخة زيادة «إلا إذا ذكر عقيب السؤال إلى أن...» على ما في هامش الأصل. وهي زيادة غير واضحة المعنى.

(٥) في نسخة «فألحق» على ما في هامش (ص).

(٦) في (ر) «أن».

(٧) هذه الزيادة واردة في (آ) وكذا (ر).

لأنا نقول: يحتمل أن يكون الرسول ـ عليه السلام ـ علم منه عدم الحاجة، فلا يكون «الإعراض»، تأخيراً [عن وقت الحاجة[1]].

سلمناه: إذا كان في كلام «الشارع».

فلم يكون كذلك: إذا/ كان في حكاية «الراوي»؟ فلعل الأمر اشتبه عليه.

فالجواب[2] عن الأول: أن الظاهر من الكلام «الصالح[3] جواباً» كونه مذكوراً: «جواباً[4]». و«الإعراض[5]» نادر.

و[الجواب] عن الثاني: أن صلوح الكلام لكونه جواباً عن السؤال، أمر ظاهر: لا يشتبه على عاقل، في الأعم الأغلب.

جـ ـ [6] **النوع الثالث**: أن يذكر الشارع ـ في محل الحكم ـ «وصفا»: لو لم يكن «مؤثراً»: لم يفد ذكره.

وهو على أقسام أربعة:

١ ـ **أحدها**: أن يذكره: «دفعاً للإشكال».

كما نقل عنه[7] ـ عليه السلام ـ: «أنه امتنع من الدخول على قوم: عندهم كلب»، فقيل: «إنك تدخل على فلان: وعنده[8] هرة؟». فقال عليه السلام: «إنها ليست

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (آ) وكذا (ر) و (هـ).
(٢) في (ص) و (هـ) و (ر) «والجواب». وفي (آ) «الجواب».
(٣) في (هـ) «الظاهر».
(٤) لم ترد زيادة «جواباً» في (هـ).
(٥) في (آ) «والاعتراض».
(٦) في (آ) زيادة (و) فيما يبدو وإن كانت غير واضحة.
(٧) في (آ) «كما نقل انه ـ عليه السلام ـ امتنع» وكذا (هـ) و (ر).
(٨) في (ر) «وعندهم».

بنجسة: إنها من الطوافين»[1].

فلو لم يكن «الطواف» علة[2] للطهارة: لكان ذكره عبثاً، لبقاء الإشكال بحاله.

٢ ـ **وثانيها**: أن يبتدىء بذكر «وصف»: لو لم يكن «علة»: لم يكن مفيداً.

كقوله ـ عليه السلام ـ: «ثمرة طيبة، وماء طهور»[3].

٣ ـ **وثالثها**: أن يسأل عن «وصف»، فيقرر عليه «حكماً».

كقوله: «أينقص الرطب: إذا جف؟»، فقيل: «نعم»، فقال: «فلا إذن»[4].

ويمكن أن يكون هذا «المثال»، من قبيل النوع الأول.

---

(١) روى مالك وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم. عن كبشة بنت كعب ابن مالك أن أبا قتادة أصغى لهرة إناء فيه ماء للوضوء حتى شربت. فنظرت إليه فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت: نعم. فقال: إن رسول الله ﷺ قال: إنها ليست بنجسة، وإنها من الطوافين عليكم والطوافات. وفي لفظ «أو الطوافات». وروى أبو داود، وابن ماجه عن داود بن صالح العمار عن أمه أن مولاتها أرسلتها بهريسة إلى عائشة، فوجدتها تصلي. فجاءت هرة فأكلت منها. فلما انصرفت أكلت من حيث أكلت الهرة، وقالت: إن رسول الله ﷺ قال: إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم. على ما في كشف الخفاء ١/١٩٧ وانظر الموطأ ١/٤٥ ـ ٤٦ والدراية ١/٦١ والنسائي ١/١٧٨ ـ والفتح الكبير ١/٤٨ ـ ٤٩ وابن ماجه ١/١٣١ وتيسير الوصول ٣/٦١ وهامش شفاء الغليل ٤٠ وهامش المحصول ١/٩٠٥ وسبل السلام ١/٢٢.

(٢) في (هـ) «الطهارة» وكذا (ر).

(٣) أخرج أبو داود واللفظ له، والترمذي ـ عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: قال لي رسول الله ﷺ ليلة الجن: ما في أداوتك؟ قلت: نبيذ. قال: ثمرة طيبة وماء طهور. فتوضأ منه. على ما في تيسير الوصول ٣/٥٦ وفي صحة الحديث كلام فانظر هامش التبصير والدراية ١/٦٣ ـ ٦٤ والبخاري بشرح القسطلاني ١/٣٠٩ وهامش شفاء الغليل ٤١.

(٤) روي عن سعد بن أبي وقاص ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن اشتراء التمر بالرطب. فقال رسول الله ﷺ: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم. فنهى عن ذلك. وفي رواية: «.. قال: «فلا إذن». أخرجه مالك في الموطأ ٢/١٢٨ بشرح السيوطي والشافعي في الرسالة ٣٣٢ و ٥٤٧ وابن ماجه في السنن ٢/٧٦١ والنسائي في سننه ٧/٢٦٩ وانظر تيسير الوصول ١/٧٢ والفقيه والمتفقه ٦/٢١١ وشفاء الغليل: ٤٣ و ٢٩٩ و ٣٠٠ والمحرر ١٥٢، وهامش المحصول ١/٧٥١.

٤ ـ **ورابعها**: أن يتعرض لحكم، وينبه على وجه «الشبه» بينه وبين المسؤول عنه. فيعلم منه كونه «علة».

كقوله «عليه السلام، لعمر ـ وقد سأله عن قبلة الصائم ـ: «ـ أرأيت لو تمضمضت بماء، ثم مججته؟» [١].

فنبه بـ «عدم إفضائهما إلى الغرض»، على عدم المفسدة[٢] [٣].

د ـ **النوع**[٤] **الرابع**: أن يفرق الشارع بين شيئين في «الحكم» ـ بذكر «صفة»، فيعلم[٥]: أنها «علة» ذلك الحكم.

وهذا على وجهين:

١ ـ **أحدهما**[٦]: أن لا يذكر «حكم»[٧] أحد الشيئين.

كما إذا جرى ذكر «الورثة»، ثم قال بعد ذلك: «القاتل لا يرث»[٨].

فيعلم منه كون «القتل» مانعاً.

---

(١) روي حديث عمر هذا بنحوه ـ من طريق جابر عنه ـ في سنن أبي داود ٢/٣١١ والبيهقي ٤/٢٦١ ومسند أحمد ١/٢١٦ والمستدرك ١/٤٣١ على ما في هامش شفاء الغليل ٤٤ وانظر الفقيه والمتفقه ٥/١٩٢ وتنقيح الفصول ٣٨٦ والمستصفى ٢/٢٥٤ وإرشاد الفحول ٢٠٣.

(٢) في (آ) «المفسدية» وكذا (هـ) وفي (ر) «المفسرية» ـ وقد أنكر الآمدي أن يكون هذا من باب التعليل ورأى أنه من باب «النقض» لأن النبي ﷺ إنما ذكر ذلك نقضاً لما توهمه سيدنا عمر ـ رضي الله عنه ـ من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي عليه الصلاة والسلام ذلك بالمضمضة فإنها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم. راجع الأحكام ٣/٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣) في هامش (آ) «أي كما أن المضمضة من مقدمات الشرب المفسد للصوم والمضمضة ليست مفسدة فكذا القبلة لا تفسد الصوم وإن كانت من مقدمات الجماع المفسدة للصوم».

(٤) لم ترد زيادة «النوع» في (هـ).

(٥) في (آ) «فعلم».

(٦) في (آ) «أحدها».

(٧) لفظ «حكم» ساقط من (ر).

(٨) في (هـ) «لا يورث» وهو تصحيف.

٢ ـ **وثانيهما**: أن يذكر «حكم» كلا الشيئين.

كنهيه عن بيع البر بالبر: «متفاضلاً»، ثم قال بعد ذلك: «إذا ـ اختلف الجنسان: فبيعوا كيف شئتم، يداً بيد[1]»[2].

فإن ذلك يدل على أن «اختلاف الجنس»[3]: علة الجواز[4].

هـ ـ **النوع الخامس**: /«النهي» عن فعل: مفوت[5] لواجب، كقوله: ﴿**فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ، وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾[6].

فإن ذلك يدل على أن «علة» حرمة البيع: كونه مفوتاً للجمعة.

فهذه: أقسام «الإيماء».

«تنبيه»: إنها تدل[7] على «العلية»: ظاهراً.

وقد يقع «التخلف»: لمعارض راجح، فلا يقدح في «العلية في غير صورة التخلف.

---

(١) هذه من رواية أخرجها مسلم من طريق عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح. مثلاً بمثل. سواء بسواء يداً بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد. فانظر صحيح مسلم بهامش صحيح البخاري بشرح القسطلاني ١٠/٧ وراجع تيسير الوصول ٧٠/١ والدراية ١٤٧/٢ و ١٥٦ وصحيح البخاري ٧٨/٤، ٧٩ بشرح القسطلاني والمحرر ١٥٠ وشفاء الغليل ٣٦٠ وهامشها و ٥٥٤ و ٥٥٥.

(٢) مثل بالحديث الشريف للتفريق بالشرط. وقد يكون التفريق بالغاية كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ**﴾ وقد يكون بالاستثناء كقوله تعالى: ﴿**فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلا أَنْ يعفُونَ**﴾ وقد يكون بالاستدراك كقوله تعالى: ﴿**لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ**﴾. وقد يكون باستئناف ذكرهما كقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ «للراجل سهم وللفارس سهمان». وهذه الأمثلة كلها تدخل تحت مفهوم واحد. وهو النوع الثاني وليست أقساماً مستقلة. راجع الأحكام للآمدي ٢٣٩/٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٦٧/٢ ـ ٢٦٨ ونهاية السول ٧٤/٤ ومعه سلم الوصول.

(٣) في (آ) «الجنسين».

(٤) في (هـ) «للجواز».

(٥) في (ر) «في وقت».

(٦) الآية ٩ من سورة الجمعة.

(٧) في (آ) «يدل».

(٣) الفصل الثالث[١]: في بيان «علية الوصف»، بـ «المناسبة».

وهو على قسمين:

أ - **أحدهما**[٢]: في «المقدمات».

وفيه مسائل:

(١) المسألة الأولى: في تفسير «المناسبة»[٣].

لها تعريفان:

١ - **الأول**: المناسبة: «ما يوافق الإنسان: إما لجلب منفعة، أو لدفع[٤] مضرة».

و[٥]«المنفعة» هي: اللذة، أو ما يكون طريقاً إليها.

و«المضرة» هي: الألم، أو ما يكون مفضياً إليه[٦].

و«اللذة» و«الألم» بديهيا[٧] التصور.

و«جلب النفع»: قد يكون دينياً، وقد يكون دنيوياً.

---

(١) في (هـ) «الثاني» وهو خطأ لأن الفصل الثاني تقدم.

(٢) في (ر) «أحدها».

(٣) المناسبة - في اللغة - الملاءمة. فمناسبة الوصف للحكم - معناه لغة - ملاءمته له. ويعبر عن المناسبة بالإخالة لأن بمناسبة الوصف يخال ويظن أن الوصف علة للحكم فينهض على الخصم ويعبر عنها أيضاً - بالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد. ومعنى المناسبة تعين العلة لمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره ويسمى استخراج العلة المناسبة تخريج المناط. لأنه إبداء ما نيط به الحكم. فتخريج المناط: هو: تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران بينهما كالإسكار فهو لإزالته العقل المطلوب حفظه مناسب للتحريم. والمناط: مصدر مكاني من النوط وهو التعليق والربط سمي به الوصف مبالغة. وتسمية الاستخراج تخريجاً أنسب من تسمية المناسبة تخريجاً. واستخراج المناسبة إنما هو باستخراج الوصف المشتمل عليها. راجع المستصفى ٢٨٧/١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٧٣/٢ ومعه حاشية البناني ومسلم الثبوت ٣٠٠/٢ وإرشاد الفحول ٢١٤.

(٤) لم ترد زيادة «لـ» في (هـ) وكذا (ر) و (آ).

(٥) في (آ) «فالمنفعة».

(٦) في (ص) «إليها». وكذا (آ) وما أثبته هو كذلك في (هـ) وهو الصواب وإلا لزم الدور.

(٧) في (آ) «بديهتا» وعجز الكلمة مطموس في (ر). وإنما كان اللذة والألم بديها التصور. لأنهما لمن أظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما. وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه. إرشاد الفحول ٢١٥.

وكذا[1]: «دفع المضرة».

٢ - والثاني: «ما يوافق أفعال العقلاء[2] في العادات».

كما يقال: «هذه الجبة، تناسب[3] هذه العمامة».

والأول: تفسير «من علل أفعال الله بالحكم».

والثاني: تفسير «من يأبى ذلك».

(٢) /المسألة الثانية:

أ - «المناسب»[4]:

---

(١) مطموسة في (آ) وكذا (ر).

(٢) أي: ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجاري العادة بتحصيل مقصود مخصوص. إرشاد الفحول ٢١٥.

(٣) في (آ) «يناسب».

(٤) اهتم الأصوليون بالكلام على المناسب لتوقف معرفة المناسبة على معرفته لأنه جزء من تعريفها ومعرفة الكل متوقفة على معرفة أجزائه ولا يقال: إن المناسب مشتق من المناسبة ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه. فتتوقف معرفة المناسب على معرفة المناسبة. لأن هذا التوقف: إنما هو حيث الاشتقاق اللغوي والكلام إنما هو في المناسب والمناسبة الاصطلاحيين. وقد عرفوا المناسب بعدة تعريفات تبعاً لاختلافهم في أن أحكام الله تعالى معللة أو غير معللة من هذه التعريفات:

١ - أنه الملائم لأفعال العقلاء عادة. كما يقال: هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة أي: أن جمعها معها في سلك واحد مناسب لأفعال العقلاء. وهذا عند من لا يعلل أحكام الله.

٢ - الثاني: ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً. وهذا يوافق القول بالتعليل.

٣ - ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول من حيث التعليل به.

٤ - إنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وهذا التعريف هو المختار عند المحققين من علماء الأصول والتعاريف كلها متحدة في الماصدق. ومن تعريف المناسب يمكن تعريف المناسبة فمن عرفه بأنه: ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً يقول في تعريف المناسبة: «كون الوصف بحيث يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، ومن عرفه بأنه: وصف ظاهر منضبط. . . إلخ» عرفها بأنها كون الوصف ظاهراً منضبطاً. . . إلخ» وهكذا يصنع في بقية التعاريف الأخرى ويلاحظ في تعريفها ما لوحظ في تعريفه من كون أحكام الله تعلل أو لا تعلل.

راجع الأحكام للآمدي ٣/٢٤٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٧٤ والتي تليها ونهاية السول ٣/٣٩ ومعه الإبهاج ٣٨ وسلم الوصول ٤/٧٦ والتي بعدها وإرشاد الفحول ٢١٤ - ٢١٥ والتلويح مع التوضيح ٢/٦٩ وما بعدها.

إما حقيقي[1]، أو إقناعي.

ب - و«الحقيقي»: إما دنيوي، أو أخروي[2].

جـ - و«الدنيوي»[3] على ثلاثة أقسام[4]:

لأن تلك «المصلحة»: إما أن تكون[5] رعايتها في محل «الضرورة»، أو «الحاجة»، أو لا فيهما[6].

د - و«الضروريات» خمس: حفظ «النفس» بالقصاصات[7]، و«المال» بالضمانات[8]، و «النسب» بالحدود، في الزنا، و«الدين» بالقتل والقتال على الإرتداد والكفر، و«العقل» بالزواجر عن المسكرات.

هـ - و«التي في محل الحاجة»: فكولاية التزويج للولي، لتقييد الكفء الراغب: لئلا يفوت لا إلى بدل[9].

و - وأما «ما لا يكون ضرورياً، ولا محتاجاً إليه»، فهي «تحسينات».

---

(١) لأن مناسبته: إن كانت بحيث لا تزول بالتأمل فيه فهو حقيقي، وإلا فهو الإقناعي. نهاية السول ٤/٨١.

(٢) لأنه: إما أن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا، أو لمصلحة تتعلق بالآخرة. وذكر ابن السبكي في الإبهاج قسماً ثالثاً وهو ما يتعلق بمصالح الدارين معاً. ومثل له بإيجاب الكفارات. إذ بها يحصل الزجر عن تعاطي الأفعال التي وجبت الكفارة بسببها ويحصل تلافي التقصير وتكفير الذنب الذي حصل من فعلها. راجع نهاية السول ٤/٨١ والإبهاج ٣/٣٨ - ٤١.

(٣) في (هـ) و (ر) «والأخزوي» وهو خطأ.

(٤) تقسيم المناسب الدنيوي إلى ضروري ومصلحي وتحسيني من حيث شرح الحكم له. جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٨٠.

(٥) في (آ) «يكون».

(٦) في (آ) «فيها».

(٧) في (آ) «بالقصاص».

(٨) في (آ) «الضمان».

(٩) في (آ) «البدل» وبين السطور «أي لئلا يفوت البضع لا إلى البدل».

وهي: قد تكون[1] على «وفق الدليل»: كتحريم تناول القاذورات[2].

وقد تكون[3] على «خلاف الدليل»: كشرعية الكتابة. فإنها وإن كانت حسنة، إلا أنها: «بيع الرجل ماله من ماله[4]»، وهو على خلاف الدليل.

ز - وأما المناسبة «الأخروية»، فهي: «تزكية النفس عن[5] الرذائل، وتأثيرها في سعادة الآخرة[6]».

حـ - «تنبيه»: «المناسب» وقوعه في هذه المراتب الخمس: قد يكون «جلياً»، وقد يكون «خفياً»: يستخرج بالتأمل أنه من أي قسم. وأما الإقناعي[7] فهو الذي يظن به في أول الأمر كونه مناسباً لكن إذا بحث عنه[8] زال ذلك الظن.

---

(١) في (آ) «يكون».

(٢) فإن نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثاً للناس على مكارم الأخلاق ومحاسين الشيم. لأن منشأ الأخلاق السيئة - غالباً - من أكلها ومخالطتها ومن هذا القبيل كما قال الإمام الرازي. سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد ويرى ابن السبكي والشوكاني والآمدي أن سلب الولاية عن العبد في محل الحاجة وإلى هذا الرأي ذهب الإمام الغزالي حيث قال في المستصفى ١: ٢٩١: «أما سلب ولايته فهو من مرتبة الحاجات» وانظر شفاء الغليل ١٦٩ والأحكام للآمدي ٢٥٣/٣ وإرشاد الفحول ٢١٧ ونهاية السول ٨٤/٤ - ٨٥ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٣٩/٣ - ٤٠ وجمع الجوامع ٢٨٢/٢.

(٣) في (ر) «يكون».

(٤) في (آ) «بماله».

(٥) في (ص) «على».

(٦) في (هـ) «... النفس» وفي (آ) «... في السعادة الأخروية».

(٧) مثال الإقناعي: تعليل بعض الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياسهم الكلب والخنزير على هذه المذكورات. والمناسبة: أن كونه نجساً يناسب إذلاله، ومقابلته بالمال في البيع يقتضي إعزازه. ولا يمكن الجمع بينهما لتناقضهما. وهذه المناسبة ظاهرية فقط. أما عند التحقيق فليست هناك مناسبة. لأن كونه نجساً معناه: أنه لا تجوز الصلاة معه. وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة هكذا قال الإمام الرازي ولم يسلمه ابن السبكي فقد قال في الإبهاج ٤١/٣ ما نصه: «ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المعنى بكونه نجساً منع الصلاة فيه. بل ذلك من جملة أحكام النجس. وحينئذ فالتعليل بكون النجاسة تناسب الإذلال ليس بإقناعي». وانظر شفاء الغليل ١٧٢ - ١٧٤ ونهاية السول ٩٠/٤ ومعه سلم الوصول.

(٨) في (آ) «عن ذلك».

ط - تقسيم ثان:

«المناسب»: إما معلوم «الإعتبار»[1]، أو معلوم[2] «الإلغاء»[3] أو مجهول الأمرين.

١ - أما[4] «معلوم الإعتبار»، فإما: أن يكون نوعه[5] معتبراً في نوع الحكم، كقياس «حرمة» النبيذ على الخمر، بعلة «السكر» فإن نوع السكر معتبر في نوع «الحرمة».

أو: يكون نوعه معتبراً في جنس الحكم، كقياس تقدم[6] الأخ من الأب والأم: في ولاية النكاح، على تقدمه[7]: في الميراث.

فإن «الأخوة» من الأب والأم، نوع واحد. لكن: التقدمان لم يتحدا بالنوع، بل: بالجنس.

أو: يكون جنسه معتبراً في نوع الحكم، كقياس سقوط قضاء صلوات[8] الحائض على سقوط قضاء[9] ركعتي المسافر، بجامع «المشقة».

و«المشتقان» متحدتان: في الجنس دون النوع.

---

(١) معنى اعتبار الشارع للوصف المناسب: أن يورد الفروع على وفقه لا أن ينص على العلة أو يومىء إليها وإلا لما كانت العلة مستفادة من المناسبة. أنظر إرشاد الفحول ٢١٧ ونهاية السول ٤٣/٣، ومعه الإبهاج ٤٢.

(٢) المراد بإلغاء الوصف المناسب: أن يورد الشارع للفروع على عكس ما يقتضيه هذا الوصف ومثل هذا الوصف لا يجوز التعليل به باتفاق جميع العلماء ولذلك شدد النكير على الإمام يحيى بن يحيى الأندلسي حيث أفتى الملك عبد الرحمن بن الحكم الأموي لما واقع جارية له في شهر رمضان بالتفكير بصوم شهرين متتابعين راجع المستصفى ١٨٥/١ والأحكام للآمدي ٢٦٢/٣ ونهاية السول ٩١/٤ - ٩٣ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٤٤/٣ وجمع الجوامع ٢٨٤/٢ وإرشاد الفحول ٢١٨ والمحصول جـ ٢ ق ٢١٨.

(٣) في هامش (آ) «المعتبر ما اعتبره الشرع وإن لم يكن عند الناس معتبراً وما لم يعتبره الشرع غير معتبر وإن كان في غاية الاعتبار عندهم».

(٤) في (آ) «فأما».

(٥) لفظ «نوعه» مطموس في (ر).

(٦) في (هـ) و (ر) «تقديم» وفي (ص) «يوجد نقطتان فوق الميم ولكنهما قريبان من الشدة». والتعبير بالتقدم هو المناسب لما سيأتي وهو الموجود في (آ).

(٧) في (ر) «تقديمه».

(٨) في (آ) «صلاة».

(٩) لم ترد زيادة «قضاء» في (آ) ومرسومة في (ر) «قضي».

و«سقوط القضاء»، متحد بالنوع.

أو: يكون جنسه معتبراً في جنسه، كقياس «السكر» الذي هو: مظنة «القذف»، على «الخلوة» التي هي: مظنة «الدخول».

ثم للجنسية، مراتب:

فأعم مراتب «الحكم»: كونه «حكماً»، ودونه: كونه «وجوباً» مثلاً، ودونه: كونه[1] «عبادة»، ودونها[2]: كونها «صلاة».

/فما كان معتبراً في «كونه صلاة»، أخص مما كان معتبراً في «كونه عبادة»، وكذا في سائر المراتب.

وأعم مراتب «الوصف»: كونه «مناط الحكم».

وأخص منه: كونه «مناسباً».

وأخص منه: كونه «مناسباً ضرورياً».

وأخص منه: كونه «رعاية للنفس».

فكلما كان التأثير من الأخص»، في «الأخص»[3] - : كان إلى «الأعتبار» أقرب.

٢ - وأما «ما كان معلوم الإلغاء»: فلا إلتفات إليه.

٣ - وأما «ما لا يعلم اعتباره، ولا إلغاؤه»[4]، فيجب أن يكون أخص من كونه «مصلحياً». وإلا: فعموم «كونه مصلحياً»، معلوم «الإعتبار». وهو: «المناسب المرسل»[5].

---

(١) في (ص) زيادة «و».

(٢) في (آ) «ودونه».

(٣) لم ترد زيادة «في الأخص» في (ر).

(٤) عبارة (آ) «وأما ما كان مجهول الأمرين....».

(٥) سمي بذلك لإرساله وإطلاقه عما يدل على اعتباره أو إلغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح. جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٨٤.

ثم: كل واحد من هذه الأربعة[1] ـ مع كثرة مراتب العموم والخصوص ـ قد يقع في كل واحدة[2] من تلك «المراتب الخمس»، ويقع بينهما[3] معارضات[4]. ولا يحصيها إلا الله[5].

ي ـ تقسيم ثالث:

«الوصف المناسب» إما: معتبر النوع والجنس، في نوع الحكم وجنسه. وهو مقبول بين «القياسين».

أو: غير معتبر النوع والجنس، في نوع الحكم وجنسه. وهو مردود بالإجماع.

أو: معتبر الجنس في جنس الحكم، ولا يكون معتبر النوع في نوع الحكم. وهو: «المناسب المرسل».

أو: معتبر النوع في نوع الحكم، ولا يكون معتبر الجنس في جنس الحكم. وهو: «المناسب الغريب»[6].

(٣) المسألة[7] الثالثة:

«المناسبة» لا تبطل[8] بالمعارض[9]: لأن «المصلحة» و«المفسدة»، إذا تعارضتا:

---

(١) في (آ) «الاربع».
(٢) في (آ) زيادة «مرة».
(٣) في (هـ) «بينها» وهو واضح. وأما على التثنية فلعل المراد بين الواحد من الأربعة والواحد من المراتب.
(٤) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(٥) لفظ الجلالة غير موجود في (ر).
(٦) سمي بالغريب لأنه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره. نهاية السول ٤٥/٣ ومعه الإبهاج.
(٧) لفظ «المسألة» ساقط من (ر).
(٨) في (آ) «المناسب لا يبطل....».
(٩) المسألة ذات خلاف. ولكن لا ثمرة له. لأنهم مجمعون على عدم ترتيب الحكم على الوصف المشتمل على مفسدة راجحة أو مساوية. إما لوجود المانع ـ وهي وجهة من يقول ببقاء المناسبة، أو لعدم المقتضى ـ وهي وجهة من يقول بعدم بقائها. راجع الأحكام للآمدي ٢٥٤/٣ والإبهاج ٤٦/٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٨٦/٢ ونهاية السول ١٠٣/٤ ـ ١٠٥ ومعه سلم الوصول ١٠٤ ـ ١٠٦ وإرشاد الفحول ٢١٨ ـ ٢١٩ ومباحث القياس ١٨ ـ ٢٠.

أ ـ فإن «تساوتا»[1]: فلا سبيل إلى عدم كل واحدة منهما، لأن «علة» عدم كل واحدة[2] منهما: وجود الأخرى. فلو عدمتا: لوجدتا.

ولا إلى عدم واحدة[3]: لعدم الأولوية.

ب ـ وإن ترجحت إحداهما[4]: فإما أن تنعدم[5] «الراجحة»، وهو محال: للزوم إنقلاب «الراجحة» مرجوحة: حينئذٍ[6].

أو [تنعدم] «المرجوحة»، وحينئذٍ:

فإما أن لا ينعدم من «الراجحة» شيء، وهو محال: لمعارضة «المرجوحة» لما ساواها من «الراجحة»، وعدم ألوية العدم بإحداهما.

وإن عدم من «الراجحة» ما ساوى «المرجوحة»، فهو: أيضاً ـ محال: لأنهما لو عدمتا: لوجدتا، لكون علة عدم كل واحدة منهما: وجود الأخرى.

---

(١) وذلك كالاتهام بالسرقة فإنه مناسب لمعاقبة السارق بأخذ شيء من ماله ليقر. وهذه العقوبة مشتملة على مصلحة. وهي حفظ أموال الناس. ومفسدة: وهي ضياع أموال كثيرة من المتهمين بدون حق. لأنهم قد يكونون أبرياء في الواقع. وهما متساويتان. مباحث القياس ١٨ ـ ١٩.

(٢) في (ر) «واحد».

(٣) في (آ) زيادة «منهما».

(٤) مثال المصلحة الراجحة: إيجاب الزكاة في السائمة. فإن فيه منفعة عامة للفقراء ونحوهم ومنفعة خاصة للمزكي في الدنيا والآخرة. وفيه نقص حسي لهذا المال ولكن هذه المفسدة علاوة على أنها ظاهرية فقط فهي مرجوحة بالنسبة للمصالح المترتبة على شرعية الحكم المترتب على هذا الوصف ولذلك فإن وصف السوم لا زال مناسباً لترتب وجوب الزكاة عليه بالإجماع. ومثال المفسدة الراجحة: الاتهام بالسرقة فإنه مناسب لمعاقبة هذا المتهم بالحبس مدة ليقر ففي هذه المعاقبة حفظ الأموال وهي مصلحة عامة. وفيها أيضاً فتح باب يدخل منه سفهاء الأمة لينالوا من الصالحين بأن يتهموهم بالسرقة تهماً باطلة ليحطموا من كرامتهم بالحبس مدة ما. وهذه مفسدة كبرى خطرها أعظم من نفع المصلحة المذكورة. المرجع السابق.

(٥) في (آ) «ينعدم».

(٦) لم ترد زيادة «حينئذ» في (آ).

ب ـ **القسم الثاني**: في بيان كون «المناسبة»، تدل[1] على «علية الوصف».

/يدل عليه: أن «المناسبة» تفيد «ظن العلية»، والعمل بالظن واجب.

أ ـ أما «أن المناسبة تفيد ظن العلية»، فيدل عليه وجهان:

١ ـ **أحدهما**: أنه سبحانه شرع الحكم لمصلحة العبد، وهذا «الوصف» مصلحة للعبد[2]. فيكون مشروعاً له[3].

أما «أنه شرع الحكم لمصلحة العبد»، فلوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أنه لو لم يكن مشروعاً لغرض: لوقع الترجيح من غير مرجح. وذلك الغرض يمنع عوده إلى الله.

وأما إلى العبد: فإما أن يكون مصلحة، أو مفسدة، أو لا هذه ولا تلك.

والثاني والثالث باطل بالاجماع، فتعين الأول.

فثبت: أنه شرع ذلك الحكم لمصلحة.

٢ ـ **وثانيهما**: أن ذلك الحكم لو لم يكن مشروعاً لمصلحة: لكان عبثاً، والعبث على الله محال.

أما «أنه يكون عبثاً»، فلأنه لا معنى لـ «العبث» إلا: الخالي عن[4] المصلحة.

وأما «أن ذلك على الله محال»، فلقوله سبحانه: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً**﴾[5]، وبالإجماع.

ولأن «العبث» سفه، و«السفه» نقص، و«النقص» على الله محال.

---

(١) في (آ) «يدل».

(٢) لم ترد زيادة «للعبد» في (هـ) وكذا (ر) و (آ).

(٣) لم ترد زيادة «له» في (آ).

(٤) في (آ) «من».

(٥) الآية ١١٥ من سورة المؤمنون.

فعلم أنه شرع[1] لمصلحة، وتلك المصلحة عائدة إلى العبد: لامتناع[2] عودها إلى الله.

وأما «أن هذا الوصف مصلحة»، فلأن الكلام فيه[3].

وأما «أنه متى كان كذلك: وجب أن يكون مشروعاً لأجله»، فلوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن غيره معدوم بالأصل، فيجب إضافته إليه: بالضرورة.

٢ ـ **وثانيهما**: أن العلم بكون[4] «الحاكم» حكم به لمصلحة، / مع العلم بكون[5] هذا «الوصف» مصلحة، وعدم العلم بمصلحية غيره[6] موجب لغلبة الظن بـ «كون الحكم مشروعاً له»: بدليل «دوران غلبة الظن بعلية الوصف، مع تلك الأمور: وجوداً، وعدماً».

أما «وجوداً»: فلأنا إذا علمنا من «ملك»: أنه لا يعطى إلا لمصلحة، وأعطى فقيراً، و[7]علمنا، أن سد خلته[8] مصلحة، ولم نعلم جهة أخرى ـ: غلب على[9] ظننا أنه أعطاه[10] لفقره.

وأما «عدماً»: فعند انتفاء أحد هذه الثلاثة.

٢ ـ **والوجه الثاني في**[11] بيان «كون المناسبة تفيد ظن العلية»، هو[12]: أنا ـ كما علمنا

---

(١) في (آ) زيادة «الحكم».
(٢) في (آ) «إذ يمتنع...».
(٣) لفظ «فيه» ساقط من (ر).
(٤) في (آ) «بأن».
(٥) في (ر) «مع كون هذا...».
(٦) في (آ) «غيرها».
(٧) لم ترد زيادة «و» في (هـ) وكذا (ر) و (آ).
(٨) الخلة ـ بالفتح ـ الفقر والحاجة. المصباح ٢٧٨/١.
(٩) لفظ «على» ساقط من (ر).
(١٠) في (ر) «أعطى».
(١١) في (هـ) «لبيان» وكذا (ر) و (آ).
(١٢) في (آ) «وهو».

من الله: أنه أجرى عادته بـ «إضاءة الجو»: عند طلوع الشمس، و«إظلامه»[1] عند غروبها. وخلق «الشبع»: عند تناول الخبز، و«الري»: عند شرب الماء. وإن لم تكن[2] هذه موجبات، ولم تكن[3] «فاعلية» الله تعالى معللة بغرض. - كذلك علمنا من استقراء أحكام الشرع: أنه أينما وجدت «مصلحة»، راعاها: بربط «حكم» بها، يحصلها[4] للعبد[5].

وإذا كان هذا «الحكم» مما يحصل تلك «المصلحة»: يغلب على ظننا كونه منوطاً بها.

والوجه «الأول»: بيان «علية المناسبة»، على رأي المعتزلة.
و«الثاني»: تقريرها[6] على رأي أهل السنة[7].
فثبت: أن «المناسبة» تفيد «ظن العلية».

ب - /وإنما قلنا: «إن العمل بالظن واجب»، لما بيّناه[8]: في كون «القياس» حجة، وكون «خبر[9] الواحد» [حجة[10]][11].

فإن قيل: لا نسلم أن «المناسبة» تفيد «ظن العلية».
قوله[12]: «لو لم يكن الحكم المعين مشروعاً لغرض: يلزم[13] الترجيح من غير مرجح».

---

(١) في (ر) «وإظلامها».
(٢) في (آ) «يكن».
(٣) في (آ) «يكن».
(٤) في (آ) «لتحصيلها».
(٥) في (ر) «العبد».
(٦) في (آ) «تقديرها».
(٧) عبارة (آ) «على رأي الأشعرية».
(٨) في (هـ) «بينا» وكذا (آ).
(٩) في (آ) «الخبر».
(١٠) واردة في (هـ) وكذا (آ).
(١١) في هامش (آ) «وأما بيان الثاني فقد تقدم في كون القياس حجة وخبر الواحد حجة».
(١٢) في (ر) «قولكم».
(١٣) صححت في (ر) «للزم».

قلنا: ما ذكرتم، و[١] إن دل على كون الحكم مشروعاً لغرض ومصلحة، لكن: عندنا[٢] ما ينفي ذلك، لوجهين[٣]:

١ - **أحدهما**[٤] هو: أن الترجيح بلا مرجح: إما أن يجوز، أو لا يجوز. وعلى التقديرين، لا يستدعي الحكم غرضاً.

أما «إذا جاز»: فظاهر.

وأما «إذا لم يجز»: فلأن[٥] أفعال العباد إما أن تكون[٦] مخلوقة لله، أو للعباد[٧].

فإن كان[٨] الأول: كانت المعاصي والكفر مخلوقة من الله في عباده مع أن خلقها ليس بمصلحة.

وحينئذٍ: لا يجب أن تكون[٩] أفعاله[١٠] لعباده مصلحية.

وإن كانت مخلوقة للعباد، فـ «قادرية العبد»: إما أن تصلح[١١] للضدين، أو لا تصلح.

أما «إذا صلحت» / : فلأنه لا[١٢] يترتب عليها أحد الضدين، إلا لمرجح: لا يكون من العبد[١٣]. وإلا: لزم التسلسل في المرجحات. بل: من الله، والفعل عنده يكون

---

(١) «و» ساقطة من (هـ) وكذا (ر).

(٢) في (آ) «معنا».

(٣) في (هـ) «لوجوه» وكذا (آ) و (ر).

(٤) في (آ) «أحدها». وكذا (ر) و (هـ).

(٥) في (آ) «فإن».

(٦) في (آ) «يكون».

(٧) في (آ) «وللعبد».

(٨) لفظ «كان» ساقط من (آ).

(٩) في (آ) «يكون».

(١٠) عبارة (آ) «أفعال الله . . .».

(١١) في (آ) «. . . يصلح . . . لا يصلح».

(١٢) لم ترد زيادة «لا» في (آ).

(١٣) في (هـ) «من الله» وهو خطأ.

واجباً. وإلا: لم يكن المرجح مرجحاً.

فإذن: يكون الله سبحانه فاعل شيء: يستلزم مفاسد العباد.
وحينئذٍ: لا يكون مراعياً لصلاحهم.

وإن كانت قادرية العبد «لا تصلح[1] للضدين»: كانت القادرية على المعاصي مستلزمة لها، وهي مخلوقة من الله.

وحينئذٍ: لا يكون الله سبحانه، مراعياً لصلاح عباده.
فعلم: أنه ـ سبحانه ـ غير مراعٍ لصلاح العباد.
وحينئذٍ: لا يجب أن يكون الحكمُ مشروعاً لمصلحة العبد.

٢ ـ **وثانيهما**[2]: أن فعل العبد مخلوق لله[3]، ويلزم من ذلك أن لا يكون مراعياً لصلاح العبد.

أما «الأول»: فلأنه لو كان مخلوقاً[4] للعبد، لكان عالماً بتفاصيله[5]: ضرورة أن موجد الشيء ـ بالقصد، والإختيار ـ عالم به.

وأنه غير عالم بتفاصيله: لأن النائم قد يفعل ما لا يعلمه، بل: اليقظان قد يتحرك حركة بطيئة، مع أنه لا يعلم[6] مراتب ذلك[7] البطء.

وأما «أنه إذا كان مخلوقاً[8] لله لم يكن مراعياً لصلاحه»: فلأن من أفعاله الكفر والبدع[9] والمعاصي، ولا صلاح له فيها.

---

(١) في (آ) «لا يصلح».
(٢) في (هـ) «وثانيها» وكذا (ر) و (آ).
(٣) عبارة (آ) «... أفعال العباد مخلوقة لله».
(٤) في (آ) «مخلوقة».
(٥) في (آ) «بتفاصيلها».
(٦) في (ص) «لا يعرف».
(٧) لم ترد زيادة «ذلك» في (آ) ولا في (هـ) و (ر).
(٨) في (آ) «... كانت مخلوقة».
(٩) في (آ) «البدعة».

/ولئن[1] سلمنا أنه شرع الحكم لمصلحة، وأن هذا الوصف مصلحة. ولكن: لم يجب إضافته إليه[2].

قوله - في الوجه الأول -: «غيره من الأوصاف المصلحية، معدوم بالأصل».

قلنا: سيأتي الكلام على «الإستصحاب»[3].

قوله[4] - في الوجه الثاني -: «إن ظن العلية يدور مع علم كون الفاعل فاعلاً لمصلحة، وعلم كون هذا الوصف لمصلحة»[5].

قلنا: الكلام على «الدوران»، سيأتي إن شاء الله[6].

سلمناه[7]، لكن: كما دار «ظن علية الوصف» مع العلم به فكذلك[8] دار[9] مع كون «الملك» مائل الطبع[10] إلى رعاية المصالح. وإنه معدوم[11] في حق الله.

وكذلك - أيضاً - دار مع عرفاننا عادة «الملك» رعاية ذلك النوع من المصلحة.

---

(١) في (ر) «وإن».
(٢) في هامش (آ) «يعني لم يجب إضافة الحكم إلى ذلك الوصف».
(٣) في بحث الأدلة المختلف فيها.
(٤) في (آ) «فقوله».
(٥) في (آ) «مصلحة» وكذا (هـ) و (ر).
(٦) الفصل السادس ص ٨٢٤.
(٧) في (آ) «سلمنا».
(٨) في (آ) «... مع العلمين كذلك...» وكذا (هـ) و (ر).
(٩) في (ر) «أدار».
(١٠) في (هـ) «بالطبع».
(١١) بين سطور (آ) وعلى وجه التحديد تحت (وإنه معدوم) يوجد زيادة هي: «أي ميل الطبع» وهي زيادة من الناسخ أو أحد القراء أريد بها تفسير مرجع الضمير في «أنه».

وإنه معدوم ههنا: لاختلاف عادات الله تعالى، فإن الأشياء ـ التي كانت حسنة في عهد «عيسى» و«موسى»[1] ـ صارت قبيحة في عهدنا.

وإن[2] سلمنا أن[3] ما ذكرتم ـ من الدليل ـ يدل على «علية المناسبة»، لكن: عندنا ما يأباها[4]، لوجهين:

١ ـ **أحدهما هو**: أنه سبحانه لو شرع الأحكام لدفع حاجات المكلفين: للزم دفع جميع الحاجات. واللازم باطل: فالملزوم كذلك.

بيان «الملازمة» هو: أنه إذا/ شرع هذا الحكم لدفع[5] حاجة كذا، والحكم الآخر لدفع حاجة أخرى ـ: كانت تلك الحاجات «مشتركة»: في كونها حاجة، و«متمايزة»[6] بخصوصياتها: التي لا تكون[7] حاجة.

وإذا كان الداعي إلى شرع تلك الأحكام، نفس كونها «حاجة» ـ: وجب كونه[8] داعياً إلى فعل ما يدفعها مطلقاً.

بيان «إنتفاء[9] اللازم»: أن أكثر حاجات العباد، غير مقضية[10].

---

(١) في (ر) «... موسى وعيسى».
(٢) في (آ) «ولئن» وكذا (هـ).
(٣) لم ترد زيادة «أن» في (آ).
(٤) عبارة (آ) «لكن معنا ما يأباه...».
(٥) في (ر) «لرفع».
(٦) في (آ) «ومتميزة».
(٧) في (آ) «لا يكون».
(٨) في (آ) «كونها».
(٩) في (آ) «بطلان» وكذا (هـ) و (ر).
(١٠) في (ر) «مقتضية».

٢ ـ **وثانيهما**[١] هو: أنه إن علل[٢] الحكم بـ «المناسبة»، فإما: بـ «الحكمـة»، وهي غير مضبوطة، ولا معلومة.

أو: بـ «الـوصف» المشتمـل عليهـا[٣]، وهـو ـ أيضـاً ـ بـاطـل. وإلا: لعـادت «الحكمة» علة لـ «علية الوصف»، وهو: القسم الأول.

فالجواب[٤]: [٥]أنا بيّنا أن «أحكام الله» مشروعة لمصالح العباد.

و«المعـارضتـان» ـ اللتـان ذكـرتمـوهمـا ـ دافعتـان[٦] للتكليف. والكـلام في «المناسبة»، فرع على «التكليف».

و«الفرقـان»[٧] ـ اللذان ذكـرتموهمـا ـ إنما يلزمـان «من يوجب تعليـل أفعال الله بالمصالح».

أما «من يقول: إنه[٨] راعاها إحساناً وتفضلاً»، فلا يلزمانه.

و«المعارضتان» في «علية المناسبة»، منقوضتان بأفعال العباد.

(٤) **الفصل الرابع**: في «المؤثر»[٩].

وهو: الذي اعتبر جنس «الوصف»، في جنس «الحكم».

ولا[١٠] يتم بيان «كونه علة»، إلا بـ «المناسبة» أو «السبر».

---

(١) في (آ) «وثانيها» وكذا (هـ).

(٢) عبارة (آ) «... أن تعليل الحكم».

(٣) بين سطور (آ) تحت «عليها» زيادة «أي على الحكمة» وهي تعليقة قصد بها بيان مرجع الضمير في عليها».

(٤) في النسخ الأربع «والجواب».

(٥) في (آ) زيادة «هو».

(٦) في (هـ) «رافعتان» وكذا (آ) و (ر).

(٧) في نسخة «والمعارضتان اللتان ذكرتموهما» على ما في هامش (ص).

(٨) في (آ) زيادة «من».

(٩) اختلفت عبارات الأصوليين في تفسير المؤثر. فانظر جمع الجوامع ٢/٢٨٢ والمنهاج ٣/٤٤ والتنقيح ٢/٧٢.

(١٠) في (ر) فلا.

(٥) /**الفصل الخامس**: في «الشبه»[1].

أ - له تفسيران:

١ - **أحدهما**: تفسير القاضي أبي بكر رحمه الله. قال:

«الوصف: إما مناسب بالذات، أو بالتبع، أو لا بالذات ولا بالتبع.

و[2]الأول هو: المناسب، والثاني الشبه[3]: والثالث[4]: الطرد».

٢ - **والثاني**: قالوا:

«الوصف: إما مناسب، أو غير مناسب: علم[5] إعتبار الشرع جنسه القريب، [في الجنس القريب[6]] للحكم. أو لم يعلم ذلك».

«**والأول**»: المناسب، **والثاني**: الشبه، **والثالث**: الطرد».

ويسمي الشافعي هذا: «قياس الأشباه»، وهو: أن يكون الفرع[7] دائراً بين أصلين متنافيين، فيلحقه بأكثرهما شبهاً.

واختلفوا فيما به «المشابهة»:

١ - فاعتبر الشافعي: الأحكام.

---

(١) راجع هذا المسلك في المعتمد ٢/٨٤٢ والتي بعدها والمستصفى ٢/٣١٠ والتي تليها والمنخول ٣٧٨ والتي بعدها وشفاء الغليل ٣٠٣ والتبصرة ٢/٤٨٦ وهامشها واللمع ٥٩ والأحكام للآمدي ٣/٢٧١ والإبهاج ٣/٤٧ - ٥٠ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٨٦ - ٢٨٨ ونهاية السول ٣/٤٩ - ٥٠ وإرشاد الفحول ٢١٩ - ٢٢٠ والمسودة ٣٧٤ والتحرير بشرح التيسير ٤/٥٣ ومسلم الثبوت ٢/٣٠١.

(٢) لم ترد زيادة «و» في (آ).

(٣) في (آ) زيادة «هو» وكذا (ر).

(٤) في (آ) زيادة «هو».

(٥) في (آ) زيادة «أن».

(٦) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

(٧) لم ترد زيادة «الفرع» في (آ) وكذا (ر).

٢ - واعتبر ابن علية[(١)]: الصورة.

٣ - وعندنا: «المعتبر»: ما يظن كونه علة، أو مستلزماً لها.

ب - وهو: دليل «العلية»، خلافاً للقاضي.

لنا: أنه يفيد: ظن «استصحاب العلة»، إن فسرناه بتفسيره[(٢)].

أو: ظن «العلية»، إن فسرناه بأنه: «الذي عرف تأثير جنسه القريب، في/ الجنس القريب للحكم»[(٣)].

لأن غيره - من الأوصاف - ليس كذلك.

والعمل بالظن واجب، لما مر.

إحتج[(٤)] القاضي، بوجهين:

١ - **أحدهما**: أن «الوصف الشبهي» إن كان «مناسباً»، فهذا هو: «طريق المناسبة».

وإلا: فهو مردود بالإجماع.

٢ - **وثانيهما**: أن العمدة في «القياس»: عمل الصحابة، وهم لم يستعملوا هذا القياس.

جواب[(٥)] الأول: المنع من رد ما ليس بمناسب.

---

(١) هو: إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم. الإمام الحجة. أبو بشر الأسدي. وعلية. أمه. وقد اشتهر بنسبته إليها. ولد سنة ١١٠ هـ. وأصله كوفي، وقيل بصري. وهو من كبار فقهاء بغداد وأجلاء حفاظها. له مصنفات كثيرة. منها: «تفسير القرآن» و «كتاب الصلاة» و «كتاب الطهارة» وكان يقول: «من قال ابن علية فقد اغتابني». ولي المظالم ببغداد زمن الرشيد وحدث بها إلى أن توفي سنة ١٩٣ هـ. أو سنة ١٩٤ هـ.

له ترجمة في ميزان الاعتدال ٢١٦/١ - ٢٢٠ وتهذيب التهذيب ٢٧٥/١ - ٢٧٩ وتاريخ بغداد ٢٢٩/٦ وتذكرة الحفاظ ٢٩٦/١ وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلي ٩٩/١ - ١٠٢ ومرآة الجنان ٤٤٣/١ وكشف الظنون ٢٠٦/٥ والاعلام للزركلي ٣٠١/١ الطبعة الثالثة وطبقات المعتزلة ٢٦٧، وهامشها.

(٢) أي بتفسير القاضي.

(٣) لم ترد زيادة «للحكم» في (ر).

(٤) في (آ) زيادة «و».

(٥) في (آ) «الجواب».

و[الجـواب] عن الثـاني: أن العمـدة في «القيـاس»، قـولـه سبحـانـه: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾[1].

(٦) **الفصل السادس: في «الدوران».**

أ - وهو: أن يحدث حكم عند حدوث وصف، ويعدم عنه عدمه.

وذلك: إما في صورة واحدة[2]، أو صور[3].

ب - وهو: يفيد «ظن العلية» عندنا.

وعند المعتزلة: «... تيقن[4] العلية».

وعند قوم: لا ظنها، ولا[5] تيقنها[6].

لنا وجهان:

---

(١) سورة الحشر الآية ٢.

(٢) مثال الدوران في صورة واحدة: السكر مع عصير العنب فإنه قبل أن يحدث فيه وصف الإسكار كان مباحاً وعند حدوثه حدثت الحرمة. ومثاله في أكثر من صورة: الطعم مع تحريم الربا فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربوياً ولما لم يوجد في الحرير لم يكن ربوياً. أنظر نهاية السول ٣/٥٢ ومعه الإبهاج ٥٠ - ٥١.

(٣) في (آ) زيادة «في».

(٤) في (هـ) «يقين» وكذا (آ).

(٥) في (آ) «يقينها» وكذا (هـ) وفي (ر) «لا تيقنها ولا ظنها».

(٦) لجواز أن يكون الوصف ملازماً للعلة لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة فإنها دائرة معه وجوداً وعدماً وليست هي العلة وممن اختار هذا القول الغزالي وأبو إسحاق الشيرازي والآمدي وابن الحاجب وابن السمعاني. ويرى الشيخ بخيت أن الخلاف في المسألة لفظي لأن النافي للدوران لم ينفه مطلقاً وإنما نفاه حيث لم يظهر معه مناسبة الوصف للعلية، والمتثبت إنما أثبته إذا كان مع صلوح الوصف للعلية وظهور المناسبة وعلى هذا فالكل متفقون على أن الدوران بمجرده ليس مسلكاً مستقلاً، ومتفقون أيضاً على أنه طريق من طرق العلية إذا كان معه ما يدل على العلية كالمناسبة وغيرها: قلت: إذا كان معه ما يدل على العلية فما الحاجة إليه؟. راجع سلم الوصول ٤/١٢٧، والمستصفى ٢/٣٠٧ والمعتمد ٢/٧٨٤ والأحكام للآمدي ٣/٢٧٥ - ٢٧٧، ونهاية السول ٤/١٢١ والإبهاج ٣/٥١ وشرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٨٨ وإرشاد الفحول ٢٢١ وتيسير التحرير ٤/٤٩ ومسلم الثبوت ٢/٣٠٢ ومرآة الأصول ٢/٣٣٠ ومعه حاشية الأزميري.

١ ـ **أحدهما**: أن الحكم الحادث لا بد له من علة، و«غير المدار». ليس بعلة:

لأنه إن كان موجوداً قبل حدوث الحكم: لم يكن علة، للتخلف[١].

وإن لم يكن موجوداً: كان معدوماً الآن بالأصل، فلا يكون علة.

فـ[٢] «العلة» ـ إذن ـ هي: «المدار».

لا يقال: كما دار معه، كذلك[٣] دار مع تعينه، وكونه في ذلك المحل. فيكونان أو أحدهما: «علة» أو «جزء علة»[٤]. ولا تعدي فيهما: فكذا[٥] في «الحكم».

لأنا نقول: التعين عدمي، وإلا: لزم التسلسل.

وكذا: «كونه في ذلك المحل»، بعين هذه النكتة.

والقيود «العدمية»/ لا تكون[٦] عللاً، ولا أجزاء من العلل[٧]. على ما سيأتي[٨].

٢ ـ **والوجه الثاني**: أن بعض «الدورانات» دليل علية «المدار» فيكون الكل كذلك.

أما «الأول»: فلأن دوران «الغضب» مع الدعاء بالإسم المخصوص[٩] دليل علية «الدعاء»، بالإسم لـ «الغضب».

وأما «الثاني»: فلقوله سبحانه[١٠]: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾[١١].

و «العدل» هو: التسوية. ولا تسوية إلا بجعل الدورانات كلها، دليل علية[١٢] «المدار».

---

(١) عبارة (آ) «لتخلفه عنها».

(٢) في (آ) «و».

(٣) لم ترد زيادة «كذلك» في (آ) ولا (ر).

(٤) في (ص) «العلة» وكذا (ر) و (هـ) وما أثبته هو كذلك في (آ).

(٥) في (ر) «وكذا».

(٦) في (آ) «لا يكون» وكذا (ص).

(٧) في (آ) «ولا أجزاء علل لما سيأتي».

(٨) في مبحث العلة.

(٩) في (آ) «المغضب».

(١٠) بين سطور (آ) «قضية للأمر بالعدل إذ العدل. . .».

(١١) الآية ٩٠ من سورة النحل.

(١٢) لفظ «علية» ساقط من (ر).

و[1]احتج المنكر[2]، بوجهين:

١ - **أحدهما**: أن بعض «الدورانات» لا يدل[3] على علية «المدار»، فيكون الكل كذلك.

بيان «الأول»، من وجوه:

أ - **الأول**[4]: أن «الأثر» كما دار مع «الشي»، كذلك دار مع «فصله». /وأحدهما ليس بعلة.

ب - **وثانيها**: أنه[5] كما دار مع «الشيء»، دار مع «لازمه المساوي». وأحدهما ليس بعلة.

جـ - **وثالثها**: [أنه] كما دار مع «الشيء»، دار مع «تعينه»، وكونه في ذلك المحل و[6] شيء منها ليس بعلة.

د - **ورابعها**: أنه كما دار مع «الشيء»، دار مع «معلول» الشيء و«علته». وأحدهما[7] ليس بعلة.

بيان «الثاني» هو: أنه لما حصل «الدوران» منفكاً عن «العلية»، فلو ترتبت[8] «العلية» عليها[9] في شيء من الصور:

فإما على «مجرد الدوران»[10]: فيلزم الترجيح من غير مرجح.

---

(١) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(٢) في (آ) «المنكرون».
(٣) في (ر) «لا تدل».
(٤) في (آ) «أولها».
(٥) لم ترد زيادة «أنه» في (هـ).
(٦) في (ر) «أو شيء».
(٧) في (ر) (وأحدها).
(٨) في (آ) «ترتب».
(٩) أي على علية المدار.
(١٠) في (ر) «الدوار».

أو عليه وعلى «قيد آخر»: وهو إخراج «مجرد الدوران» عن كونه دليل علية «المدار».

٢ ـ **والوجه الثاني**: أن «الطرد» لا يدل على علية الوصف، و«العكس» غير معتبر في العلل.

وإذا لم يدل شيء منهما[١] ـ لدى «الانفراد» ـ على العلية[٢] فكذلك: لدى «الاجتماع».

والجواب عن الأول: أنا لا ندعي علية «المدار» مطلقاً، بل: حيث لا يعلم عدم عليته قطعاً.

فإذا[٣] حررنا «الدعوى» على هذا الوجه: سقطت تلك «المعارضات».

و[**الجواب**] **عن الثاني**: لم قلتم: «إن كل واحد ـ من الطرد والعكس ـ لما[٤] لم يدل على العلية وحده، لم يدل عليها مجموعهما[٥]»، فإن حكم «المجموع» قد يخالف[٦] حكم كل (واحد).

(٧) الفصل السابع: في «التقسيم» و «السبر»[٧].

---

(١) في (ص) «منها» وكذا (آ) وما أثبته هو كذلك في (هـ).
(٢) عبارة (آ) «وإذا لم يدل شيء منها على العلية عند الانفراد فكذا عند الاجتماع».
(٣) في (هـ) «وإذا» وكذا (ر) و (آ).
(٤) في (ص) «ما» وكذا (ر).
(٥) في (آ) «مجموعها» وكذا (ر).
(٦) في (ص) «تخالف» وعبارة (آ) «قد يكون خلاف حكم. . .».
(٧) السير في اللغة الاختبار. جاء في المصباح ٤٠٣/١: «سبرت الجرح سبراً من باب قتل تعرفت عمقه. . . وسبرت القوم سبراً من باب» قتل «وفي لغة من باب «ضرب» تأملتهم واحداً بعد واحد لتعرف عددهم. ومنه الميل الذي يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار. وسمي هذا المسلك به لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا؟ راجع إرشاد الفحول ٢١٣.

«التقسيم»[1] إن دار بين النفي والإثبات، فهو: «التقسيم»[2]. وعليه التعويل: في «العقليات».

وإلا، فهو: «السبر».

أ - مثال «الأول»:

/«ولاية الإجبار»: إما أن لا تكون معللة بعلة، أو تكون معللة: بـ «البكارة»، أو بـ «الصغر» أو[3] بأمر ثالث.

والأول والرابع باطلان: بالإجماع.

والثالث باطل، وإلا: لثبتت ولاية «الإجبار» على الثيب الصغيرة. وإنه باطل، لقوله - عليه السلام -: «الثيب أحق بنفسها من وليها»[4].

فتعينت «البكارة».

ومثال «الثاني»:

---

(١) في (ر) «السبر».

(٢) ويسمى بالتقسيم الحاصر. فإن لم يكن دائراً بين النفي والإثبات سمي بالتقسيم المنتشر كما يسمى بالتقسيم الغير حاصر ومثاله تحريم الربا في البر. هذا: وقد أنكر بعض الأصوليين أن يكون السبر والتقسيم مسلكاً من مسالك العلة. ونقل ابن السبكي في الإبهاج ٣/ ٥٥ عن إمام الحرمين أنه صرح في كتاب الأساليب - بأن السبر والتقسيم لا يحتج به إلا إذا قام الدليل على أن الحكم معلل وأن العلة منحصرة في أحد أوصاف معينة ومتحدة ثم يبطل ما عدا الوصف المدعى علة فيثبت حينئذ علية ذلك الوصف قال ابن السبكي: وهذا هو المختار «وقد ذكر الشوكاني أيضاً شروطاً لصحة هذا المسلك. فراجع إرشاد الفحول ٢١٤ وانظر المعتمد ٢/ ٧٨٤. ثم الحصر والإبطال: إن كان كل منهما قطعياً فهذا المسلك قطعي وهو حجة عند من يقول بهذا المسلك، وإن كانا ظنيين، أو أحدهما ظنياً والآخر قطعياً فهذا المسلك ظني. وفي كونه حجة خلاف بين العلماء. أنظره في جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٢٧١ وإرشاد الفحول ٢١٤ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢/ ٣٠٠ وسلم الوصول ٤/ ١٣٢ وراجع المستصفى ٢/ ٢٩٥ والمنخول ٣٥٠ والأحكام للآمدي ٣/ ٢٤٣ وتيسير التحرير ٤/ ٤٦.

(٣) لم ترد زيادة (ب) في (آ).

(٤) الحديث رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما - بلفظ: «الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يستأذنها أبوها في نفسها وأذنها صماتها» وأخرجه أحمد وابن ماجه عن عميرة الكندي بلفظ «الثيب تعرب عن نفسها والبكر رضاها صمتها» على ما في كشف الخفاء ١/ ٣٩١ وانظر المحرر لابن قدامة ص ١٧١ وصحيح مسلم ٦/ ١٤٥ مطبوع بهامش صحيح البخاري بشرح القسطلاني وسنن ابن ماجه ١/ ٦٠١ - ٦٠٢ والموطأ ٢/ ٦٢ بشرح السيوطي وشفاء الغليل ١٣٩ وهامشها.

«حرمة الربا» إما أن تكون[1] معللة: بـ «القوت»، أو «الكيل» أو «الطعم».
والأولان باطلان: فتعين الثالث.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون[2] «حرمة» الربا، غير معللة[3] إذ لا يجب «التعليل»[4] لكل حكم، وإلا: لافتقرت «العلة»[5] إلى «علة»، وتسلسل[6].

سلمناه، لكن: ما الدليل على الحصر؟.
سلمناه، لكن: لا نسلم فساد «القسمين»[7]: مفرداً.
سلمناه، لكن: لا نسلم فسادهما[8]: مركباً.

سلمناه، لكن: لم لا يجوز أن يكون أحد قسمي «الطعم» /هو «العلة»؟. وإنه غير موجود في صورة النزاع.

فالجواب[9] عن الأول: أنا دللنا ـ في باب «المناسبة» ـ على تعليل أحكام الله، بالمصالح[10]

قوله: «ما الدليل» على الحصر؟.
قلنا: إن[11] «علية» غير هذه الأقسام، منتفية بالأصل.

---

(١) في (آ) «يكون».
(٢) في (آ) «لا يكون» وكذا (ر).
(٣) عبارة (هـ) «لم لا يجوز أن لا تكون حرمة الربا معللة» وكذا (ر).
(٤) في (آ) «تعليل».
(٥) في (هـ) «العلية» وكذا (ر).
(٦) في (آ) «ولزم التسلسل».
(٧) في (ص) «القسم» وكذا (ر).
(٨) في (ص) «فسادها» وكذا (هـ) و (ر) وما أثبته هو كذلك في (آ).
(٩) في النسخ الأربع «والجواب».
(١٠) في هامش (آ) «إذا قلنا أفعال الله تعالى لا تعلل المراد به أنه لا يجب على الله تعالى تعليل الحكم أما إذا كان فيه مصلحة تعلل بها».
(١١) في (هـ) «لأن» وكذا (أ).

قوله: «لم قلتم: إن كل واحد - من القسمين - ليس بعلة»؟.

قلنا: يمكن بيانه[1] بالنقض وعدم التأثير والإيماءات، دون «المناسبة» وإلا: لوجب بيان مناسبة «المستبقى».

وحينئذٍ: يضيع «السبر»، لوقوع الإستغناء[2] بـ «المناسبة».

قوله: «لم قلتم: إن مجموع القسمين الأولين[3] ليس بعلة»؟.

قلنا: لثبوت الحكم، عند انتفاء ذلك «المجموع»، بالإجماع.

قوله: «لم قلتم: إن أحد قسمي الطعم ليس هو العلة؟.

قلنا: بالأجماع.

(٨) الفصل الثامن: في «الطرد».

له[4] تفسيران:

١ - **أحدهما**: جريان الحكم مع الوصف[5]، في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع.

وهو يدل على العلية[6]: لأن الأغلب إذا كان ثبوت هذا[7] الحكم مع ذلك الوصف، وجب إثباته في صورة النزاع: إلحاقاً للمفرد «النادر»، بالغالب[8].

---

(١) في (آ) «إثباته» وكذا (آ).
(٢) في (آ) «الاكتفاء».
(٣) في (ص) «الأول» وكذا (ر) و (هـ).
(٤) في (آ) «وله».
(٥) في (ر) «الوضع».
(٦) للعلماء في كون الطرد حجة مذاهب متعددة. فراجع المنخول ٢٤٠ - ٣٤٢ والتبصرة للشيرازي ٤٨٨/٢ والتي بعدها وشفاء الغليل ٣٠٧، ٣٠٩ - والمستصفى ٣٠٧/٢، ٣٠٩ والأحكام للآمدي ٢٧٨/٣ ونهاية السول ٥٥/٣ - ٥٦ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٩١/٢ - ٢٩٢ ومعه حاشية البناني وإرشاد الفحول ٢٢٠ - ٢٢١ والمسودة ٤٢٧.
(٧) في (آ) «ذلك» وكذا في (هـ) و (ر).
(٨) عبارة (هـ) «. . . إلحاقاً للفرد الأغلب» وفي (آ) «إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب» وفي نسخة «بالإفراد» بدل «بالأعم» على ما بين سطور (آ). وفي (ر) «إلحاقاً للمفرد بالنادر».

إحتج[1] الخصم: بأن الحكم إنما يثبت به في صورة النزاع، لمكان[2] عليته.

لكنْ: إنما تثبت عليته، لو ثبت الحكم به في كل الصور. وهو دور.

جوابه: لا نسلم توقف عليته على ثبوت الحكم في كل الصور، بل: يكفي أغلب الصور.

(٢) /التفسير الثاني: أن يثبت الحكم معه، في صورة.

و[3]احتجوا على عليته: بأنا نعلم أن[4] الحكم يستدعي[5] علة، ولم يخطر بالبال غيره. فيجب[6] عليته:

لأنه لولا «عليته»، لكان ذلك إما: لاستغناء[7] الحكم عن العلة، وهو باطل: لما مر في «المناسبة»[8].

أو: «لاستناده[9] إلى غيره، وهو باطل: لعدم الشعور بغيره[10].

إحتج المنكر[11]: بأن تجويزه يفتح باب الهذيان، كقولهم في مسألة المس[12]: «طويل مشقوق الرأس: فلا ينقض الطهارة[13]، كالمنارة[14].

---

(١) في (هـ) «واحتج».

(٢) في (آ) «لو كان» وفي (ر) «لو كان علة» وفي (هـ) «... إنما يثبت في صورة النزاع به لو كان علة».

(٣) لم ترد زيادة «و» في (آ).

(٤) في (آ) «بأن».

(٥) في (آ) «مستدع».

(٦) في (ر) «فتجب».

(٧) في (ر) «استغناء».

(٨) لم ترد زيادة «في المناسبة» في (آ).

(٩) في (آ) «لإسناده» وفي (ر) «ولاستناده».

(١٠) لم ترد زيادة «بغيره» في (ر) والوارد في (هـ) «به».

(١١) في (آ) «المنكرون».

(١٢) في (ر) «اللمس».

(١٣) عبارة (آ) «فلا ينتقض الوضوء بلمسه...».

(١٤) «المناظرون يقولون هذا بعبارتين إحداهما: طويل رأسه مشقوق فلا تنتقض الطهارة به قياساً على البوق، والأخرى طويل مع وصف الاستدارة فلا تنتقض الطهارة به قياساً على المنارة. هامش (آ).

وأيضاً: فلأنه حكم بالتشهي، [فيكون باطلاً[1]]: فلا يجوز، لقوله: ﴿وَاتَّبِعُوا الشَّهَوَاتِ: فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾[2].

جواب[3] **الأول**: أن غير هذا الوصف، علم أنه أولى بالعلية. وهو: «كون المس[4] مهيجاً[5] للشهوة».

وحينئذٍ: لا ندعي علية «الطرد».

فإن قلت: فالإطلاع على وصف آخر، «وصف الأولوية» - هل يقدح في علية «الطرد»؟.

قلت: /لا، لأنه إن كان متعدياً: جاز أن يكون كل واحد منهما علة.

وإن لم يكن متعدياً: كان التعليل بما ذكرناه أولى. لأن فيه امتثال الأمر بالقياس، في قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾.

بلى، إن كان متعدياً إلى فرع آخر: قدح.

وجواب الثاني: لا نسلم أنه حكم بالتشهي، فإن «الطرد»: دليل «العلية»، على ما بيّناه[6].

(٩) الفصل التاسع: في «تنقيح[7] المناط».

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) ولا في (آ) و(ر).

(٢) سورة مريم الآية ٥٩.

(٣) في (آ) «الجواب».

(٤) في (ص) «اللمس» وكذا (ر).

(٥) رسمت في (هـ) و(ر) «مهيج» وهو خطأ.

(٦) أنظر ص ٨٣١.

(٧) التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز يقال: كلام منقح أي لا حشو فيه. وفي المصباح ٢/٩٥٩ «... ونقحت الشيء خلصت جيده من رديئه... وتنقيح الكلام من ذلك». والمناط هو العلة قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره. وتنقيح المناط - في اصطلاح الأصوليين - أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ونياط الحكم بالأعم. أو تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ونياط الحكم بالباقي. فحاصله: أنه الاجتهاد في الحذف =

هو: أن يقال: «لا فارق بين الأصل والفرع إلا كذا، وهو ملغى.

فثبت الحكم في الفرع[1].

والحنفية سموه: بـ «الإستدلال»[2]، وجعلوه شيئاً: غير «القياس».

وأعلم أنه يمكن إيراده على وجهين:

١ ـ **أحدهما**: «أن علة الحكم إما: المشترك بين الأصل والفرع، أو: مميز[3] الأصل. والثاني باطل، [4]فالأول ثابت: فالحكم ثابت في الفرع».

وهو طريق جيد جداً.

٢ ـ **والثاني**: أن يقال: «محل الحكم إما: المشترك، أو: مميز الأصل. والثاني باطل، فتعين الأول: [فيثبت الحكم في الفرع[5]»].

وهو غير جيد: لأنه لا يلزم من ثبوت محل الحكم في الفرع، ثبوت الحكم فيه.

(١٠) **الفصل العاشر**: في «الطرق الفاسدة».

أ ـ قال قوم: «هذا الوصف علة: لأن الخصم[6] عاجز عن إفساده».

= والتعيين. ومثاله: قياس الأمة على العبد في السراية إذ لا فارق بينهما إلا الذكورة وهو وصف ملغى بالإجماع والفرق بينه وبين السبر والتقسيم هو: أن السبر والتقسيم يلزم منه تعين العلة وهو لا يلزم منه ذلك.

وأما الفرق بينه وبين تحقيق المناط وتخريج المناط فهو: أن تحقيق المناط هو: إثبات العلة في آحاد صورها. كتحقيق أن النباش سارق، وأن تخريج المناط: هو: الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالإيماء وذلك كما استخراج الطعم أو الكيل أو القوت بالنسبة لتحريم الربا في البر المستفاد من الحديث الشريف. راجع شفاء الغليل ٤١٢ والتي بعدها ونهاية السول ٥٦/٣ ـ ٥٧ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٩٢/٢ ـ ٢٩٣ وإرشاد الفحول ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(١) في هامش (آ) «مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه فإن هذا الحكم ثابت في المرأة لأن الفارق وصف الأنوثة وهو ملغى».

(٢) في (آ) «استدلالاً».

(٣) في نسخة «تمييز» على ما في هامش (ص).

(٤) في (آ) «و. . .».

(٥) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

(٦) في (هـ) «الحكم».

وهو هذيان، لأنا نقول: «إنه فاسد: لأن المستدل عاجز عن تصحيحه».

ب ـ /وقال آخرون: «هذا الوصف علة[1]: لأنه لو كان علة: لكنا عـابرين عن الأصل إلى الفرع. وهو مأمور به، لقوله سبحانه: ﴿**فَاعْتَبِرُوا**، ، ﴾».

«ولو[2] كان علة: لسوينا بين الأصل والفرع. وهو مأمور به، لقوله سبحانه: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾[3].

وهو ضعيف: لأن تخصيص العموم بالإجماع، جائز. وقد أجمع السلف على أنه لا بد لـ «علية الوصف»، من أمارة.

وله إنكار هذا «الإجماع».

---

(١) في (ر) «زيادة غير».

(٢) في (هـ) «أو».

(٣) سورة النحل الآية ٩٠.

(٢)

الباب[1] الثاني
في الطرق الدالة على عدم علية الوصف

و[2]هي خمسة[3]: «النقض»، و«عدم التأثير»، و«القول بالموجب»، و«القلب»، و«الفرق»[4].

[وفيه فصول]:

١ - **الفصل الأول**: في النقض»[5]».

وهو: «إبداء الوصف، بدون الحكم»[6].

أ - وعندنا: أنه يدل على عدم علية الوصف، مطلقاً[7].

---

(١) في (ر) «باب. . .».

(٢) لم ترد زيادة «و» في (هـ) ولا (ر).

(٣) في النسخ الأربع «أربعة».

(٤) لم ترد زيادة «الفرق» في (هـ) وكذا (ر) و (آ).

(٥) ينحصر النقض في تسع صور. لأن العلة: إما منصوصة - قطعاً - أو ظناً، أو مستنبطة وتخلف الحكم: إما لمانع، أو فوات شرط، أو دونهما. وإذا ضربت صور العلة الثلاث في صور التخلف الثلاث كان الناتج تسع صور. فمن قال: إن النقض قادح مطلقاً أراد في جميع الصور ومن قال: ليس بقادح، مطلقاً يعني في جميع الصور. على أن من لم يره قادحاً فلا يسميه نقضاً بل يجعله من باب تخصيص العلة ومحل النزاع في كون النقض يقدح في العلية حيث لم يكن وارادً على سبيل الاستثناء. فإن كان وارداً كذلك كما في العرايا فلا يقدح على الأصح والمختار. راجع المنخول ٤٠٤ والمستصفى ٢/٣٣٦ - ونهاية السول ٣/٦٣ ومعه الإبهاج ٥٩ و ٦٥ وإرشاد الفحول ٢٢٤.

(٦) في هامش (آ) «تجب الزكاة في الحلي بالقياس على المضروب فقال الناقض لو وجبت في الحلي لوجبت في حلى الصبية».

(٧) وهو المختار عند أبي الحسين البصري والأستاذ أبي إسحاق والإمام الرازي وأكثر أصحاب الشافعي ونسبوه إلى الشافعي ورجحوا أنه مذهبه. ومعنى كونه قادحاً في العلة المنصوصة هو أنا نتبين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها. راجع التبصرة ٢/٤٩٥ وهامشها والمعتمد ٢/٨٢٢ وشفاء الغليل ٤٦٠ وإرشاد الفحول ٢٢٤ ونهاية السول ٣/٦٣ - ٦٤ ومعه الإبهاج ٥٩.

ب ـ وقال قوم: إن ثبتت عليته بالنص، لم يقدح[1] فيها[2] التخصيص.
وإن ثبتت بالمناسبة والدوران: كان النقض/ قدحاً.

جـ ـ وقال قوم: إن وجد في صورة[3] مانع من الحكم، لم يقدح[4].
وإلا: قدح.

د ـ وقال قوم: إنه لا يقدح مطلقاً[5].

لنا: أن «العلة» مستلزمة للحكم، فما ليس بمستلزم: لا يكون علة.

وإنما[6] قلنا: «إن العلة مستلزمة»، لأن «اقتضاءها للحكم» إن توقف على انتفاء المعارض: لم يكن الحاصل قبل «انتفاء المعارض»، تمام العلة.

وإن لم يتوقف: استلزمت «الحكم»، سواء وجد المعارض، أو لم يوجد.

وإنما[7] قلنا: «إن ما ليس بمستلزم ليس بعلة»، لأنه يلزم من انتفاء اللازم، انتفاء الملزوم.

فإن قيل: لم قلتم: «إن[8] العلة مستلزمة»؟.
قوله: «بأن اقتضاءها للحكم: إما أن يتوقف على انتفاء المعارض، أو لم[9] يتوقف».

---

(١) لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخراً بيانه إلى وقت الحاجة بخلاف غيره إذا علل ونقض عليه ليس له أن يقول: أردت غير ذلك لسده باب إبطال العلية. جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٩٦ والإبهاج ٣/٥٩.
(٢) في (آ) «فيه».
(٣) في (ص) «في صوره» وكذا (هـ) وعبارة (آ) «إن وجد في صورة النقض مانع...».
(٤) وهو المختار عند البيضاوي. وانظر ما أورده عليه ابن السبكي في الإبهاج ٣/٦٢.
(٥) جرى على هذا القول أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد. واستدلوا عليه بعدة أدلة. وهناك أقوال أخرى في المسألة. فراجع التبصرة ٢/٤٩٥ والتي بعدها وانظر الهامش والمعتمد ٢/٨٢٢ والإبهاج ٣/٥٩، ٦٢ ـ ٦٣ وإرشاد الفحول ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
(٦) لم ترد زيادة «و» في (هـ) ولا (ر).
(٧) لم ترد زيادة «و» في (آ) ولا (ر).
(٨) في (آ) «بأن».
(٩) في (آ) «لا».

قلنا: يتوقف.

قوله: «إن[1] الحاصل قبل انتفاء المعارض، لا يكون تمام العلة».

قلنا: لا نسلم، بل: يكون «انتفاء المعارض» شرط التأثير ولا يكون «جزء العلة»: لاستحالة أن يكون «العدم» جزء المؤثر، سواء كان «المؤثر» مفسراً: بـ «الموجد» أو بـ[2] «الموجب» أو «الداعي» أو «المعرف».

أما «أنه لا يجوز أن يكون جزء الثلاثة الأول»، فظاهر: لأنها[3] مؤثرات حقيقة، و«العدم» لا يكون جزءاً منها.

وأما «أنه لا يجوز أن يكون جزءاً من المعرف»: فلأن العام «المخصوص» معرف، وعدم المخصص ليس جزءاً منه[4]. وإلا: لوجب/ على «المستدل» بيان نفيه.

ولا استحالة في أن يكون «العدم»: شرط التأثير في شيء من هذه الأقسام، لكونه خارجاً منها.

وعلى هذا «التقدير»[5]: لا تكون «العلة» مستلزمة[6] للحكم.

فالجواب[7]:

قوله: «لم قلتم: إنه إن توقف اقتضاء الحكم على انتفاء المعارض كان الحاصل قبل انتفاء المعارض، جزء العلة؟.

قلنا: لأنه[8] يلزم من انتفاء «الاقتضاء»، انتفاء «المقتضى».

---

(١) في (هـ) «بأن» وكذا (آ) و (ر).

(٢) لم ترد زيادة «ب» في (هـ) ولا (آ) وكذا (ر) «وفيها تقديم الموجب على الموجد».

(٣) في (ر) «... لأن».

(٤) في (آ) «منها».

(٥) في (آ) «التقرير».

(٦) في (آ) «لا يكون مستلزمة...».

(٧) في النسخ الأربع «و...».

(٨) في (هـ) «قلنا لا يلزم...».

قوله: «لو كان كذلك: لزم كون العدم جزء العلة».

قلنا: إن أردنا[1] بـ «العلة»: الموجب أو الداعي، امتنع ذلك: فلا يجعل «عدم المعارض» جزء العلة، بل: أمراً وجودياً» يحدث[2] عند عدم المعارض.

وإن أردنا بـ «العلة»: المعرف، جاز كون «العدم» جزءاً لها[3] كـ «عدم معارض/ المعجز»: في دلالته[4] على الصدق[5].

قوله: «لو كان العدم جزء المعرف: لوجب على المتمسك بالعام، نفى المخصصات».

قلنا: لا شك أن عدمها شرط في صحة التمسك بالعام.

فأما «أنه لا يجب ذكرها»، فإن[6] ذلك وضع «جدلي» لا يتمسك به في الحقائق.

الحجة الثانية: «الموجب»، و«المانع» متضادان بحسب تنافي أثرهما[7].

ومتى كان كذلك: امتنع وجود[8] «الموجب»، إلا عند عدم «المانع» لأنه لو وجد مع وجوده: يلزم اجتماع النقيضين[9]، وهو محال.

فإذا[10] وجد مع انتفاء «المانع»: استلزم[11] الحكم ضرورة، فلا يكون غير المستلزم[12] موجباً. وهو المطلوب.

إحتج القائلون بتخصيص العلة، بوجهين:

---

(١) في (آ) «أراد».
(٢) ورد بهامش (ص) «مع علامة التصحيح أو نسخة أخرى «يثبت»وفي النسخ الثلاث «يحدث».
(٣) في (آ) «العلة».
(٤) في (آ) «في الدلالة».
(٥) في هامش (آ) «يعني لو كان للمعجز معارض لا يكون دليلاً على الصدق».
(٦) في (هـ) «. . . لا يجب ذكرها فذلك وضع. . .» وكذا (آ) و (ر).
(٧) في (هـ) «أثريهما» وكذا (آ).
(٨) في (ر) «وجوب».
(٩) في النسخ الأربع «الضدين» وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش (ص).
(١٠) في (آ) «و. . .».
(١١) عبارة (آ) «. . . وجب أن يستلزم الحكم. . .».
(١٢) في (ص) «المستدل».

١ ـ **أحدهما**: أن «العلة» ـ: في استيجابها للحكم[1]، في مواردها ـ كالعام: في اقتضائه إثبات[2] «الحكم» في أفراده.

وكما أن «انتفاء الحكم» في فرد من أفراد العام، لا يقدح: في «دلالة العام على إثبات الحكم في سائر الأفراد» ـ كذلك[3]: انتفاء «الحكم» عن شيء من موارد العلة، لا يقدح: في «اقتضائها إثبات الحكم في سائر الموارد».

٢ ـ **الثاني هو**: أن إقتضاء «العلة» للحكم[4] في هذه الصورة: إما أن يتوقف على اقتضائها للحكم[5] في تلك الصورة، أو لا يتوقف.

و«**الأول**» باطل: للزوم الدور.

و«**الثاني**»: يجوز تخصيص العلة.

/**والجواب عن الأول**: أنه ما «الجامع» بين العام والعلة؟.

ثم الفرق: أن عدم «المخصص» إذا ضم إلى «العام»، كان «المجموع» دليلاً.

أما «عدم المعارض»: فلا[6] يمكن ضمه إلى «الوصف»، ليكون «المجموع» علة. لأن «العدم» لا يكون جزءاً من «العلة».

و[**الجواب**] **عن الثاني**: أن كون الوصف علة، يتوقف على اقتضائه الحكم في جميع موارده. لاستلزام «العلية» ـ لذاتها ـ اقتضاء الحكم مطلقاً.

فحيث لا اقتضاء في بعض المحال[7]: فلا علية للوصف.

---

(١) في (آ) «الحكم».

(٢) في (ر) «في إثبات».

(٣) في (آ) «فكذلك».

(٤) في (آ) «الحكم».

(٥) في (هـ) «الحكم» وكذا (آ) و (ر).

(٦) لم ترد زيادة الفاء في النسخ الأربع وإثباتها أولى.

(٧) في (ر) «المجال».

«**مسألة**»:

«النقض» له دفعان:

١ - **أحدهما**: منع «العلة» في صورة «النقض».

٢ - **والثاني**: منع(١) «الحكم»(٢).

أ - [**الدفع**] **الأول**: [منع العلة]، وفيه أبحاث:

١ - [**البحث**] **الأول**: إذا منع من وجود «العلة» في صورة «النقض»، لم يتمكن(٣) «المعترض» من الدلالة على وجودها: لأن ذلك انتقال(٤).

أما(٥) إذا قال: «ما دللت به على وجود العلة في الفرع، يدل على وجودها في صورة النقض»، كان ذلك نقضاً على «دليل وجود العلة/ في الفرع»، لا: على «العلية»(٦). وهو انتقال.

٢ - **البحث الثاني**: إنما يتمكن «المستدل» من منع «العلة» في صورة «النقض»، لعدم قيد - من قيود العلة - فيها.

ثم «اللفظ» الدال عليه: قد يكون دالاً على معنى واحد، وقد يكون [دالاً(٧)] على معنيين.

---

(١) يوجد في (آ) فوق كلمة «منع» «عدم».

(٢) ويحصل الدفع أيضاً بتفسير اللفظ، وبإظهار المعلل مانعاً من ثبوت الحكم في صورة النقض، ويكون صورة النقض واردة على جهة الاستثناء. راجع الأحكام للآمدي ٧٨/٤ - ٧٩ والإبهاج ٧٠/٣ - ٧١.

(٣) في (هـ) «يمكن» وكذا (ر) و (آ).

(٤) المسألة ذات خلاف بين العلماء كما اختلفوا في تمكينه أيضاً من إقامة الدليل على عدم الحكم إذا ادعى المستدل وجوده في صورة النقض.
راجع الأحكام للآمدي ٧٧/٤ - ٧٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٩٩/٢، والإبهاج ٦٩/٣ - ٧٠.

(٥) في (آ) «وأما».

(٦) في (هـ) «العلة» وكذا (ر) و (آ).

(٧) وردت هذه الزيادة في (آ).

و«**الأول**» عدمه في صورة النقض: قد يكون جلياً، وقد يكون خفياً[1].

و«**الثاني**»[2] فذلك «اللفظ»: قد يدل عليهما[3] بالتواطؤ، وقد يدل بالإشتراك. ويكون الموجود في صورة النقض، غير المجعول جزء العلة.

٣ ـ البحث الثالث:

إختلفوا في جواز دفع النقض، بالوصف الطردي:

أ ـ أما «الطاردون»: فقد جوزوه.

ب ـ و«المحيلون»[4] منهم: من جوزه، أيضاً.

جـ ـ والحق: أنه لا يجوز لأنه إذا لم يكن ذلك الجزء مؤثراً: لم يكن المجموع مؤثراً في ذلك الحكم. والله أعلم.

ب ـ الدفع الثاني: منع[5] الحكم، وفيه أبحاث:

١ ـ **[البحث] الأول**: «الحكم» في صورة النقض، إن كان وجوده[6] متفقاً عليه: توجه النقض.

وكذا: إن كان ثابتاً عند «المعلل».

وإن كان عند «المعترض»: لم يسمع، لأنه مختلف فيه.

٢ ـ **[البحث] الثاني**: «عدم الحكم» في صورة النقض: قد يكون جلياً، وقد يكون خفياً:

---

(١) عبارة (آ) «قد لا يكون جلياً وقد يكون جلياً».
(٢) في (آ) «والأول».
(٣) في (آ) «عليها».
(٤) في نسخة «والمنكرون» على ما في هامش (ص).
(٥) فوق كلمة «منع» «عدم» في (آ).
(٦) في (آ) «عدمه».

كقوله في «السلم الحال»[1]: عقد مُعَاوَضَةٍ، فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع.

فيقول «المعترض»: ينتقض بالإجارة.

/فيقول «المستدل»: التأجيل هناك لاستقرار المعقود عليه، لا: لصحة العقد.

٣ - **البحث الثالث**: «الحكم» المدعى: إما أن يكون مجملاً، أو مفصلاً. وعلى التقديرين: فإما أن يكون[2] نفياً، أو إثباتاً.

فهي أقسام أربعة[3]:

أ - **الأول**: الإثبات المجمل، لا ينتقض بالنفي المفصل.

ب - **الثاني**: النفي المجمل، ينتقض بالإثبات المفصل[4].

جـ - **الثالث**: الإثبات المفصل، لا ينتقض بالنفي المفصل، بل: ينتقض بالنفي المجمل[5].

د - **الرابع**: النفي المفصل، لا ينتقض بالإثبات المفصل، ولا بالإثبات المجمل: لكونه في قوته. بل: ينتقض بالنفي[6] العام[7].

٤ - **البحث الرابع**: «الحكم» - المنفى[8] تحقيقاً، الثابت تقديراً - هل يتوجه نقضاً؟.

فيه نظر.

مثاله:

قول القائل: «ملك الأم: علة رق الولد».

---

(١) عبارة (آ) «كقول المستدل السلم الحال...».

(٢) لفظ «يكون» ساقط من (هـ).

(٣) في (آ) «فهي أربعة أقسام».

(٤) في (ر) «... لا ينتقض بالإثبات المفصل بل ينتقض بالنفي المجمل».

(٥) القسم الثالث غير موجود في (ر).

(٦) في (ص) «بالإثبات» وكذا (آ) وما أثبته هو كذلك في (هـ) وفي هامش (ص).

(٧) أنظر تفصيل هذه الأقوال وأمثلتها في المعتمد ٢/٨٣٥.

(٨) في (ر) «المنتفي».

فيقال[1]: /«ينتقض بولد المغرور بحرية الجارية[2]: فإنه حر، فحريته[3] تحقيقية.
وإلا: ففي التقدير مملوك، بدليل وجوب[4] قيمته على المغرور».

«فرعان» على القول بتخصيص العلة»:

١ - [**الأول**[5]]: «العلة» - المخصصة لا لمانع - اختلفوا في صحتها:

أ - فقال قوم: هي صحيحة، لأنا[6] إدعينا استلزامها للحكم: «ظاهراً»، لا: «قطعاً». والانتفاء في صورة، لا يقدح في الإستلزام الظاهر.

ب - والحق: أنه يقدح.

لأنه إن لم يجب استلزامها للحكم[7]: لم يمكن[8] إثباته بها[9]، في صورة النزاع.
وإن وجب: كان التخلف دليل «عدم[10] العلية».

٢ - **الثاني**:

إختلفوا: في أن «المعلل» هل يجب عليه نفي المانع، عند ذكر العلة[11]؟.

---

(١) في (آ) «فيقول».
(٢) لفظ «الجارية» مطموس في (ر).
(٣) في (آ) «وحريته».
(٤) في (آ) «وجود» وهو تصحيف.
(٥) وردت هذه الزيادة في (هـ) و (آ).
(٦) في (ص) زيادة «إذا» وكذا (ر).
(٧) لم ترد زيادة «للحكم» في (آ).
(٨) لفظ «يمكن» ساقط من (ر) وفي (ص) «يكن».
(٩) لم ترد زيادة «بها» في (آ).
(١٠) عبارة (آ) «كان التخلف دليلاً على عدم العلية».
(١١) هذا الصنيع يعرف عند الأصوليين بالاحتراس أو الاحتراز وهو: أن يذكر المستدل في الدليل ما يخرج محل التخلف ليسلم من الاعتراض. وفي وجوبه مذاهب للعلماء. فراجع المعتمد ٢/٨٣٦ وشفاء الغليل ٤٦٥ والأحكام للآمدي ٤/٧٩ والإبهاج ٣/٦٧.

أ ـ نفاه قوم: لأنه مطالب بما يوجب الحكم، و«الموجب» هو: العلة، لا عدم المعارض. ولا هو جزءها[1].

ب ـ وأوجبه[2] آخرون: لأنه مطالب بما يثبت عنده الحكم، و«الأمارة». ما لم ينتف معها المعارض ـ لا يثبت عندها الحكم.

وقضية هذا: نفى كل الموانع.

إلا أن ذلك لما لم يمكن: اقتنع بنفي «الموانع الإجتماعية»[3].

«مسألة»:

«النقض» ـ الوارد على سبيل الإستثناء ـ: لا يقدح في «العلية» على الأصح.

وهو: الذي يعم المذاهب كلها، كمسألة «العرايا» على «علة الربا».

/لنا: أن «المال» أو «القوت» أو «الكيل» أو «الطعم»[4] أحدها: «علة»، بالإجماع.

والنقض بـ «العرايا»، وارد على كلها.

و«الإجماع» أولى[5] من «النقض».

«مسألة»:

«الكسر»[6]: نقض على المعنى، لا على الملفوظ.

---

(١) في الأصل «جزؤها».

(٢) في (آ) «وأثبته».

(٣) يعني يكفي نفي الموانع التي يثبت إجماع الأئمة على أنها موانع أما غيرها لا يجب نفيها لأنها لا نهاية لها» هامش (آ).

(٤) في (آ) زيادة «أو الجنسية».

(٥) في (هـ) «أدل» وكذا (آ) و(ر).

(٦) الكسر: هو عدم تأثير أحد جزئي الوصف الذي ظن المستدل أنه علة ونقض الجزء الآخر. وقد اختلف العلماء في كونه قادحاً في العلية على مذاهب. فراجع المنخول ٤١٠ والأحكام للآمدي ٢١٥/٣ و ٨٠/٤ ونهاية السول ٨٢/٣ ومعه الإبهاج ٨١ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٠٣/٢ والمسودة ٤٢٩.

كمن يقول في صلاة الخوف: «صلاة: يجب قضاؤها، فيجب أداؤها: كصلاة الأمن».

فيحذف «المعترض» قيد «كونها صلاة» ويقول: «ينتقض بصوم الحائض: فإنه واجب القضاء، وليس بواجب الأداء».

وأعلم: أنه لا يتمكن[1] من إيراده، إلا إذا ألغى دافع «النقض» فيكون ذلك قدحاً في «تمام العلة»: بعدم التأثير، وفي «جزئها»: بالنقض[2] والله أعلم.

(٢) الفصل الثاني: في «عدم التأثير»[3].

وهو: بقاء الحكم، مع زوال المجعول علة.

و«العكس» هو: ثبوت الحكم في صورة أخرى، بدون تلك العلة[4]. والأول قادح، دون الثاني.

---

(١) في (آ) «لا يمكن».

(٢) في هامش (آ) «الصواب أن يقال فيكون ذلك قدحاً في تمام العلة بالنقض وفي جزئها بعدم التأثير».

(٣) يقصد بعدم التأثير عدم وجود مناسبة بين الوصف والحكم. ومن ثم فإن القدح به خاص بقياس المعنى لاشتماله على المناسب، والمستنبطة المختلف فيها. فلا يتأتى القدح به في غير قياس المعنى كقياس الشبه مثلاً، ولا في المنصوصة ولا في المستنبطة المجمع عليها. ومثار الخلاف في كونه قادحاً في العلية: خلافهم في جواز تعليل الحكم الواحد بعليته. ولمعرفة أقسامه وبيان المذاهب فيه راجع التبصرة ٤٩٢/٢ وهامشها والمنخول ٤١١ والمعتمد ٧٨٩/٢ واللمع ٦٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٠٧/٢ والتي بعدها ومعه حاشية البناني والأحكام للآمدي ٧٣/٤ والإبهاج ٧٥/٣ ونهاية السول ١٨٩/٤ وإرشاد الفحول ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٤) تبع الأرموي أستاذه الإمام الرازي في تسمية هذا الثبوت عكساً وخالفهما البيضاوي فسماه: عدم العكس. وهذه التسمية أقرب إلى الصواب إذ العكس: هو عدم المعلول لعدم علته وأما عدم العكس: فهو أن لا ينعدم المعلول بانعدام علته فالعكس شيء وعدم العكس انعدام لهذا الشيء والفرق بينه وبين عدم التأثير هو أن عدم التأثير فيه بقاء الحكم بدون الوصف الذي ادعى المستدل أنه علة وهو البقاء في صورة محل النزاع نفسها، وأما العكس فهو بقاء الحكم بدون الوصف في صورة أخرى غير صورة محل النزاع وهذا البقاء لعلة أخرى غير علة المستدل. واختلف آراء العلماء في كون العكس قادحاً للعلية. فراجع نهاية السول ٧٥/٣ ومعه الإبهاج والمنخول ٤١١ وهامشها والمعتمد ٧٩٠/٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٠٥/٢ و ٣٠٧ وإرشاد الفحول ٢٢٦ ومباحث القياس ٨٢ - ٨٣.

لأن «الحكم» لما بقي بعد زوال الوصف ـ وقد كان حاصلاً قبله ـ: علم استغناؤه عنه.

وهذا جيد: إن فسرنا/ «العلة»: بـ «المؤثر».

أما إن فسرناها: بـ «المعرف»، لم يصح ذلك: لأن الحادث «الزائل»[1] جاز أن يكون دليل «الباقي»، كالحال: في «العالم» و«الصانع»[2].

وأما «العكس»: فلا يدل على «عدم[3] علية الوصف»، عندي وعند المعتزلة ـ خلافاً لأصحابنا ـ: في العقليات، والشرعيات[4].

لجواز تعليل[5] «الواحد بالنوع»[6]، بالعلل المختلفة، والله أعلم.

(٣) الفصل الثالث: في «القلب»[7].

[وفيه مسائل]:

---

(١) في (ر) «الدليل».

(٢) يعني أن العالم مع كونه حادثاً يدل على وجود الصانع القديم تعالى «هامش» (آ).

(٣) لفظ «عدم» ساقط من (ر).

(٤) هذا مذهب بعض الأشاعرة وهم القائلون: إن المعلولات عقلية، أو شرعية تحصل عند عللها مطلقاً لا بها فليس هناك تلازم عقلي بين العلل وبين المعلولات مطلقاً. وهذا مذهب تبين بطلانه في محله فإن العلل العقلية هي التي يلزم من وجودها وجود معلولاتها ويمتنع تخلفه. وكذلك العلل الشرعية الباعثة المؤثرة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وانتقاء المانع لا يجوز تخلف الحكم عنها. ففي أي محل وجدت وجد الحكم. سلم الوصول ١٩٦/٤.

(٥) في (هـ) «تعلل». وكذا (ر).

(٦) في (ر) «بالفرع».

(٧) القلب ـ في اللغة ـ مأخوذ من القلب بمعنى جعل أعلا الشيء أسفله. كقلب القصمة. يقال: قلبت الشيء جعلته منكوساً. قال في المصباح ٧٨٩/٢: «قلبته قلباً من باب» «ضرب» حولته عن وجهه. وكلام مقلوب مصروف عن وجهه. وقلبت الرداء حولته. وجعلت أعلاه أسفله. والمناسبة بين هذا المعنى اللغوي للقلب وبين معناه الاصطلاحي: أن العلة أعلا من الحكم لكونها أصلاً والحكم أسفل لكونه تبعاً فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوساً مثلاً. ولأن المعترض قلب العلة على المعلل فجعلها شاهدة عليه بعدما كانت شاهدة له. راجع مشكاة الأنوار ٤٥/٣ ومرقاة الوصول بشرح مرآة الأصول ٣٥٨/٢ ومعه حاشية الأزميري والمنار بشرح عز الدين عبد اللطيف ٨٥٥ ومعه حاشية الرهاوي وأصول السرخسي ٢٣٨/٢.

(١) **مسألة:**

«القلب» هو: تعليق نقيض[١] حكم المستدل على علته، وإلحاقه[٢] بأصله[٣].

وإنما شرط «إلحاقه بأصله»: لأنه لو[٤] ألحق بأصل آخر فـ «حكم الأصل الثاني» إن وافق «حكم الأصل الأول»: فإلحاقه بالأول[٥] أولى، لعدم تمكن «المستدل» من منع الوصف.

وإن خالف: كان «حكم الأصل الأول»، نقضاً[٦] على علة «المعترض».

(٢) **«مسألة»:**

إختلفوا في إمكانه[٧]:

أباه قوم: لأن حكم «القالب» إن كان عين حكم «المستدل»، أو حكماً غير مناف[٨] ـ: لم يكن «قلباً».

وإن كان منافياً: لم يوجد في «الأصل»، لامتناع اجتماع الحكمين المتنافيين. ولأن «الوصف» يجب أن يكون «مناسباً»، ولا[٩] يناسب حكمين[١٠] متنافيين.

---

(١) عدل البيضاوي عن التعبير بنقيض إلى التعبير بـ «خلاف» فانظر سر عدوله هذا وفائدة تعبير من عبر بـ «نقيض» في نهاية السول ٨٤/٣ ومعه الإبهاج ٨٢ ـ ٨٣ وسلم الوصول ٢١١/٤.

(٢) في (آ) «إلحاقاً».

(٣) هذا التعريف للقلب: إنما يصدق على قلب خاص. وهو الواقع في القياس، وأما القلب من حيث هو فهو بيان أن ما ذكره المستدل عليه في تلك المسألة على ذلك الوجه. وانظر الإبهاج ٨٢/٣.

(٤) في (آ) «إن».

(٥) في (آ) «بالأصل الأول».

(٦) عبارة (آ) «وإن خالف حكم الأصل الأول كان نقضاً».

(٧) المختار عند جمهور الأصوليين أن القلب حجة قادح في العلة. راجع اللمع ٦٥ والتبصرة ٥٠٤/٢ والمنخول ٤١٤ والمعتمد ٨١٩/٢ والأحكام للآمدي ٩٦/٤ ـ ٩٧ والإبهاج ٨٣/٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣١٣/٢ ومعه حاشية البناني والمسودة ٤٤٥ وإرشاد الفحول ٢٢٨ ومباحث القياس ٩٤.

(٨) في (آ) زيادة «له».

(٩) في (آ) «فلا».

(١٠) في (ر) «حكم».

جواب[1] الأول: أن حكم [2] «القالب» منافٍ لحكم «المستدل»: في «الفرع»، بالغير[3]. غير منافٍ لذلك الحكم: في «الأصل»، لعدم المنافاة الذاتية.

وجواب الثاني: أن «المناسبة» قد تكون[4] إقناعية، و«القلب» يكشف عنها.

(٢) / «مسألة»:

«القلب»: معارضة[5]، إلا في شيئين:

١ - **أحدهما**: أن المعترض «لا يمكنه الزيادة والنقصان، على علة «المعلل».

٢ - **والثاني**: أن «المستدل» لا يمكنه منع العلة في الأصل والفرع.

وأما «فيما عدا ذلك»، فمعارضة صرفة:

فيتمكن «المعلل»[6] من «القدح فيه»: بـ «عدم التأثير»، و«النقض»، و«القول بالموجب»، إذا لم يكن الحكم «المسلم» منافياً لحكمه. و«القلب»: إذا[7] لم يكن قلب «القلب» مناقضاً[8] للقياس الأول، ليسلم له «القياس الأول».

(٣) «مسألة»:

«القلب»: إما: لتصحيح مذهب[9] «المعترض».

أو: لإفساد مذهب «المعلل»، إما: صريحاً، أو ضمناً: بأن ينفي لازماً من لوازم مذهبه[10].

---

(١) في (آ) «وجواب».
(٢) لفظ «حكم» ساقط من (آ).
(٣) في (آ) «بالعرض».
(٤) في (آ) «يكون».
(٥) لمعرفة الفرق بين القلب والمعارضة. أنظر نهاية السول ٨٤/٣ ومعه الإبهاج ٨٣ والمسودة ٤٤١ وإرشاد الفحول ٢٢٨.
(٦) في (هـ) «المعترض» وفي (آ) «المستدل».
(٧) في (ر) «إذ».
(٨) في (آ) «منافياً».
(٩) لفظ «مذهب» ساقط من (ر).
(١٠) راجع أقسام القلب وأمثلتها في المنخول ٤١٤ والأحكام للآمدي ٩٤/٤ - ٩٥، وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣١٤/٢ ونهاية السول ٨٤/٣ ومعه الإبهاج ٨٢ وإرشاد الفحول ٢٢٨ وسلم الوصول ٢١٢/٤.

فقال[1] بعضهم: «إنه غير مسموع»، لأن «تعليل» /المستدل يثبت «الحكم» بلا واسطة، وهذا «القلب» ينفيه بواسطة. والأول أوكد.

ومن هذا «النوع»، شيء يسمى: «قلب التسوية».

مثاله:

قول الحنفي - في «طلاق المكره» -: «مالك[2] مكلف، فيقع[3] طلاقه: كالمختار».

فيقول القالب: «مالك[4] مكلف، فيسوى بين إقراره وإيقاعه[5] كالمختار».

وقال قوم: «إنه غير مسموع»، إذ لا مساواة بين الأصل والفرع: لاعتبار «الحكمين» في «الأصل»، وإلغائهما في «الفرع».

جوابه: [6] «المساواة» في «عدم الإختلاف في الحكمين» وهي حاصلة. والله أعلم.

(٤) الفصل الرابع: في «القول بالموجب»[7].

وهو/ تسليم ما إدعاه «المعلل»[8]، مع بقاء[9] الخلاف[10].

---

(١) في (هـ) «وقال» وكذا (ر).

(٢) لفظ «مالك» ساقط من (هـ).

(٣) في (ر) «وقع».

(٤) لم ترد زيادة «مالك» في (هـ).

(٥) عبارة (آ) «فيستوي إيقاعه وإقراره. . .».

(٦) في (هـ) «زيادة أن» وكذا (آ).

(٧) الموجب بفتح الجيم ما يقتضيه الدليل وهو المراد هنا. وأما بكسرها فهو الدليل نفسه. سلم الوصول ٢٢٤/٤.

(٨) في (آ) «المستدل».

(٩) لم ترد زيادة «بقاء» في (آ).

(١٠) هذا التعريف إنما يصدق على القول بالموجب الذي يقع في القياس فقط. أما القول بالموجب من حيث هو فهو: عبارة عن تسليم مقتضى ما جعله المستدل دليلاً لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه. راجع نهاية السول ٨٦/٣ ومعه الإبهاج ٨٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣١٧/٢ وأصول السرخسي ٢٦٦/٢ والتلويح مع التوضيح ٩٤/٢ - ٩٥ وسلم الوصول ٢٢٤/٤ - ٢٢٥.

أ - مثاله في «النفي»[1]:

أن يقول[2] الشافعي - في «القتل بالمثقل» -: «التفاوت في الوسيلة، لا يمنع من وجوب القصاص».

فيقول الحنفي: «سلمت لك[3]، و[4]لكن: لم يجب القصاص، لجواز أن ينتفي[5] لمانع آخر».

ثم لو بين «المستدل»: أنه يلزم من ذلك وجوب القصاص، كان[6] منقطعاً أيضاً:

لأن الذي ذكره - أولاً -: «جزء العلة»، لا: تمامها.

ب - ومثاله في جانب «الثبوت»:

أن يقول الحنفي - في «وجوب الزكاة: في الخيل»: «حيوان يسابق عليه، فيجب فيه الزكاة: كالإبل».

---

(١) يشير بهذا إلى أقسام القول بالموجب وقد ذكر له قسمين. ومن العلماء من زاد قسماً ثالثاً. ثم إن العلماء اختلفوا في كونه يعتبر اعتراضاً أم لا. قال ابن السبكي في الإبهاج ٣/٨٥: «والقول بالموجب من أحسن ما يجيء به المناظر وقد وقع في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿لَيُخْرِجَنَّ الأعز مِنْهَا الأذَلَّ﴾ ثم قال: «الحق أن القول بموجب الدليل تسليم له. وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين. وإليهم المرجع في ذلك وحينئذ لا يتجه عده من مبطلات العلة». قلت: ما ذكره ابن السبكي من أن في الآية الشريفة القول بالموجب - غير واضح إذا عني به القول بالموجب المصطلح عليه عند الأصوليين لأن الواقع من المنافقين ليس استدلالاً بل هو مجرد اخبار فلا يكون في الآية تسليم دليل مع بقاء محل النزاع بل هو تسليم للخبر. وإن عني بالقول الموجب المصطلح عليه عند علماء البلاغة - وهو: أن تقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء أثبت له حكم فتثبتها لغيره من غير أن تتعرض لثبوته له أو نفيه عنه.
أو هو: حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقة فهو ظاهر ومسلم وكلام ابن السبكي يشعر بعدم قصد هذا المعنى.
وانظر نهاية السول ٣/٨٦ وسلم الوصول ٤/٢٢٤ - ٢٢٥ والتلويح مع التوضيح ٢/٩٤ - ٩٥ وإرشاد الفحول ٢٢٩ ومرقاة الوصول بشرح مرآة الأصول ٢/٣٦٢ ومعه حاشية الأزميري والتلخيص بشرح المطول ٤٤٤ج

(٢) في (هـ) «قول» وكذا (آ) و (ر).

(٣) في (آ) «ذلك» وكذا (هـ) و (ر).

(٤) لم ترد زيادة «و» في (هـ) وكذا (ر).

(٥) في (هـ) «بمانع» وكذا (آ) و (ر).

(٦) في (آ) زيادة «ذلك».

فيقول الشافعي: «سلمت ذلك، لوجوب زكاة التجارة فيه.[1] لكن: لم يجب كل أنواع الزكاة»[2]. والله أعلم.

(٥) الفصل الخامس: في «الفرق»[3].

وهو يبتني[4] على أن «الحكم» الواحد، هل يكون له علتان[5]، وفيه مسألتان:

١ - [المسألة] الأولى:

يجوز أن يكون لحكم «واحد»، علتان: «منصوصتان».

خلافاً لقوم[6].

لنا: أن «الردة» مبيحة[7] للقتل، وكذا: «القتل». ويجوز اجتماعهما.

فإن قيل: «لا نسلم» وحدة الإباحة، فإنه إذا أسلم: زالت «التي»[8] بسبب[9] «الردة»، دون الأخرى.

---

(١) في (آ) زيادة «عندي أيضاً».

(٢) في (ر) زيادة «فيه».

(٣) اختلفت تعريفات الأصوليين للفرق تبعاً لاختلافهم في أنه سؤال واحد وارد على الأصل. واختلفوا في كونه قادحاً والذي عليه جمهور المحققين من الأصوليين والفقهاء أنه سؤال صحيح قادح في العلية. راجع المنخول ٤١٧ وأحكام الآمدي ٤/٩٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣١٩ - ٣٢١ ونهاية السول ٣/٨٧ - ٨٨ ومعه الإبهاج ٨٦ - ٨٨ وإرشاد الفحول ٢٢٩ والمرقاة بشرح المرآة ٢/٣٥٤ - ٣٥٥ ومعه حاشية الأزميري وسلم الوصول ٤/٢٣١ والتي بعدها ومباحث القياس ٩٨ - ١٠١.

(٤) في (ص) «بيني» وفي (آ) «مبني» وفي (ر) «ينبني».

(٥) قال ابن السبكي: «وينقدح عندي قبل هذا البناء بناء آخر لم أر من ذكره وهو تفريع المسألة أولاً على التعليل بالعلة القاصرة. فإن قلنا: بمنعها. فالفرق مردود. لأن التعيين يختص بالمحل الذي هو فيه. وهذا هو القصور. ولعل من لم يذكر ذلك لم ير التفريع على معنى القاصرة لضعف. الإبهاج ٣/٨٧.

(٦) راجع هذه المسألة في اللمع ٥٩ والمستصفى ٢/٣٤٢ والمعتمد ٢/٧٩٩ والمسودة ٤١٦ ونهاية السول ٣/٧٦ ومعه الإبهاج ٧٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٤٥ و ٣٠٧ وإرشاد الفحول ٢٠٩ و ٢٢٦.

(٧) في (آ) «موجبة» وبين السطور «مبيحة» ولست أدري إن كان يشير إلى نسخة أخرى أو هو تصويب والظاهر الأول.

(٨) عبارة (آ) «. . . إذا أسلم زالت الإباحة بسبب. . .».

(٩) في (ر) «لسبب».

ولو عفا ولي الأمر[١]: زالت «التي» بسبب[٢] «القتل»، دون الأخرى.

سلمنا «وحدتها»، لكن: لا نسلم إمكان اجتماع الموجبين.

سلمناه، لكن: لم لا يجوز أن يقال: «العلة» هي: «المشترك» سلمنا دليلكم، لكن عندنا ما يعارضه:

لأن «إحداهما» إذا وجدت وثبت[٣] بها الحكم - فـ[٤] «الأخرى» إذا وجدت، فإن ثبت بها «عين ذلك الحكم»: كان إثباتاً/ للثابت، وهو محال.

أو «مثل ذلك»: فهو[٥] جمع بين المثلين[٦].

أو «خلاف ذلك»: فهو[٧] تخلف الحكم عن العلة، وهو يقدح في عليتها.

فالجواب[٨]: أن زوال «حياة الشخص الواحد»، واحد، فالأذن بذلك[٩] «الزوال الواحد» واحد.

قوله: «إن أسلم: زالت الإباحة التي[١٠] بسبب[١١] الردة[١٢]».

قلنا: لا نسلم، بل: زالت «النسبة» إلى «الردة» أما[١٣]«الإباحة» فلا.

لا يقال: إذا كانت «الإباحة» باقية مع زوال «الردة»، فلا تأثير للردة فيها.

لأنا نقول: علل الشرع علامات.

---

(١) في (هـ) «الدم» وكذا (ر) و (آ).

(٢) في (ر) «لسبب».

(٣) لم ترد زيادة «و» في (هـ) وكذا (آ) و (ر).

(٤) في (آ) «والأخرى».

(٥) في النسخ الأربع «وهو».

(٦) عبارة (آ) «. . . فإن ثبت بها الحكم فإما عين ذلك الحكم فيكون إثباتاً للثابت وهو محال أو مثله وهو جمع بين المثلين».

(٧) لفظ «فهو» ساقط من (ر) وفي (ص) «وهو» وكذا (هـ) و (آ).

(٨) في النسخ الأربع «والجواب».

(٩) في (آ) «في ذلك».

(١٠) لم ترد زيادة «التي» في (هـ) ولا في (آ) و (ر).

(١١) في (ر) «لسبب».

(١٢) لفظ «الردة» مطموس في (ر).

(١٣) في (ر) (وأما).

وأما «المنع من اجتماعهما» فمكابرة:
لأن «الحيض» و«الإحرام» كل واحد[1]: يحرم «الوطء» وقد يجتمعان.
قوله: «العلة هي المشترك».
قلنا: كل واحد ـ من الحيض والإحرام ـ مانع من الوطء بالإجماع، فتوحيد[2] «العلة» خلاف الإجماع.

وأيضاً: فلأن «المشترك» بين «الحيض» و«العدة» المحرمين، منقوض بأكثر الأشياء: فلا يكون علة.

قوله: «إذا وجدت إحدى العلتين، و[3]وجد بها الحكم ـ فالثابت[4] بالأخرى: إما عين ذلك الحكم، أو مثله، أو خلافه».
قلنا: .... عينه.
قوله: «هذا إثبات الثابت».
قلنا: لا نسلم، فإن العلل «الشرعية» ـ عندنا ـ معرفات.

(٢) المسألة الثانية:
لا يجوز تعليل «الحكم» الواحد، بعلتين: «مستنبطتين». خلافاً لقوم.
لنا: أنه إذا أعطى «فقيهاً فقيراً»، أمكن أن يكون «الداعي»: مجرد «الفقه»، /أو: مجرد «الفقر»، أو: «المجموع»، أو: مجموع أمرين منهما»[5].

و«الإحتمالات» الأربعة متنافية:

لأن قولنا: «الداعي هو: الفقه فقط»، ينفي أن يكون «الداعي» هو: «الفقر»، أو يكون «الفقر» جزءاً.

---

(١) في (آ) زيادة «منهما».
(٢) في (ص) «فتوجد» وهو تصحيف.
(٣) في (آ) «وجد» وكذا (ر).
(٤) في (آ) «والثابت».
(٥) في هامش (آ) «أولاً واحد منهما».

فهي: إن تساوت، لم يمكن[1] التعليل بشيء منها.
وإن[2] لم تتساو[3]، فـ «الراجح» هو: العلة.

(۱) في (آ) «لم يكن».
(۲) عبارة (آ) «... وإلا فالراجح».
(۳) في (ص) «تساوي» وفي (ر) «... تتساوى» بإثبات الألف وهو ضعيف.

.

(٣)
الباب الثالث
فيما ظن أنه من مفسدات العلة، مع أنه ليس كذلك

وقبله، فلنذكر[١] تقسيمات:

(١) التقسيم[٢] الأول:

كل «حكم» ثبت[٣] في فعل[٤]، فـ «علته»: إما محله، أو جزء محله، أو أمر خارج عنه.

و«الخارج»: إما أن يكون وصفاً: «عقلياً»، أو «عرفياً»، أو «شرعياً»، [أو «لغوياً»][٥].

و«العقلي»: إما «حقيقي»[٦]، أو «إضافي»[٧]، أو «سلبي»، أو «ما يتركب من هذه الأقسام».

---

(١) في (آ) «فليذكر».

(٢) لفظ «التقسيم» ساقط من (آ).

(٣) في (آ) «ثابت».

(٤) في نسخة «في محل» على ما بين سطور (آ).

(٥) ما بين القوسين مطموس في (ر).

(٦) الحقيقي: هو الذي يتعقل من غير توقف على عرف أو غيره. ولا بد أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً. ومثاله: تعليل حرمة الخمر بالإسكار. نهاية السول ٤/٢٥٤ ومعه سلم الوصول ٢٥٣.

(٧) الإضافي: ما يتعقل باعتبار غيره كالأبوة فإنها لا يمكن تعقلها إلا بتعقل البنوة ومثال الخارج العقلي الإضافي تعليل ولاية الإجبار في النكاح بالأبوة. فإن الأبوة أمر خارج عن محل الحكم الذي هو الإجبار في النكاح. وهي أمر إضافي. المرجع السابق ومباحث القياس ١٠٤.

وأعلم: أنه متى تعلل[1]، بجزء محله، فإن كانت العلة «متعدية»[2]: وجب تعليله بالجزء «المشترك».

وإن كانت «قاصرة»[3]: وجب تعليله بالجزء «المميز».

(٢) التقسيم الثاني:

«العلة»/ و«الحكم» إما: «وجوديان»، أو «عدميان» ولا نزاع في إمكانهما:

أو: «تكون[4] العلة وجودية، والحكم عدمياً»، وهو الذي تسميه الفقهاء: بـ «التعليل بالمانع».

أو: «تكون العلة عدمية، والحكم وجودياً»، وفيه نزاع: سيأتي بيانه.

(٣) التقسيم الثالث:

«العلة» إما: أن تكون[5] صفة لازمة للموصوف، ككون البر مطعوماً.

أو: لا تكون[6] لازمة، فتكون «عرضية».

فتجددها[7] إما: بمجرى العادة، كانقلاب العصير[8] خمراً، والخمر[9] خلاً.

أو: بفعل المكلفين، ككون البر مكيلاً.

أو: بفعل الشخص الواحد، كالردة.

---

(١) في (آ) «علل».

(٢) العلة المتعدية: هي التي توجد في المحل المنصوص، أو المجمع عليه، وتوجد في غيره أيضاً. مثل السكر. نهاية السول ٨٩/٣ ومعه الإبهاج ٩٠ ومباحث القياس ١٠٥.

(٣) العلة القاصرة: هي التي لا توجد إلا في محل النص، أو محل الإجماع. كتعليل ربوية الذهب بكونه ذهباً المرجع السابق.

(٤) في (آ) «يكون».

(٥) في (آ) «يكون».

(٦) في (آ) «لا يكون».

(٧) في (ص) «فتحددها» وكذا (آ) وفي (ر) «فتحردها».

(٨) في (آ) «العصر».

(٩) في (ر) «أو الخمر...».

[(٤) التقسيم الرابع:

«العلة» إما: «بسيطة»[1]، كقولنا: «... مطعوم، فيكون ربوياً».

أو: «مركبة»[3]، كقولنا: «... قتل: عمد، عدوان[2]».]

[وبعد ذلك، نذكر المسائل]:

(١) «مسألة»:

يجوز تعليل «الحكم»، بمحله.

خلافاً لقوم[4].

لنا: أنه لا يمتنع أن تكون[5] «حرمة الربا» في «البر»: لكونه براً، إما: لقول الشارع، أو لمناسبة[6].

إحتج الخصم: بأن ذلك «المحل» قابل، فلو كان «مؤثراً»: لكان[7] الواحد «قابلاً» و«فاعلاً».

وهو محال: لأن «القابل» نسبته إلى المقبول بـ «الإمكان» و«المؤثر» نسبته بـ «الموجب». وبينهما تناف.

---

(١) البسيطة: هي التي لا جزء لها كالإسكار والطعم. الإبهاج ٣/٩٠.

(٢) المركبة: هي التي لها جزء. كالقتل العمد العدوان. المرجع السابق.

(٣) ما بين القوسين غير موجود في (هـ).

(٤) اختلف العلماء في تعليل الحكم بمحله على مذاهب. (١) الأول: المنع مطلقاً. (٢) الثاني: الجواز مطلقاً. وهو مذهب أكثر الأصوليين وجمهور الفقهاء ومنهم مشايخ الحنفية السمرقنديون ومذهب الشافعي وأصحابه الإمام أحمد وأبو بكر الباقلاني وأبو الحسين البصري والقاضي عبد الجبار واختاره صاحب الميزان والكمال ابن الهمام. (٣) الثالث: يجوز إن كانت العلة قاصرة، ويمنع إن كانت متعدية وهو المختار عند الإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب. وهذه الأقوال كما جرت في التعليل بالمحل تجري أيضاً في التعليل بجزئه. راجع الأحكام للآمدي ٣/١٨٥ ونهاية السول ٣/٩٠ ومعه الإبهاج وإرشاد الفحول ٢٠٨ وسلم الوصول ٤/٢٥٧ - ٢٥٨.

(٥) في (أ) «يكون» وكذا (ر).

(٦) في (آ) «أما قول الشارع أو بالمناسبة».

(٧) في (آ) زيادة «الشيء».

وجوابه[1]: أن نسبة القابل إلى المقبول[2]، بـ «الإمكـان العام». ولا منـافاة بينـه وبين «الوجوب».

(٢) **«مسألة»:**

الوصف «الحقيقي» إن كان «مضبوطاً»: جاز التعليل به، بلا خلاف.

وإن لم يكن[3] ـ : كالمفاسد[4]، والمصالح[5] ـ: جاز التعليل[6] به، عندنا. خلافاً لقوم.

لنا: أنه إذا حصل ظن أن[7] «الحكم» ـ في مورد النص ـ مضاف إلى المصلحة الفلانية، وحصل ظن أنها حاصلة في صورة كذا ـ: حصل ظن ثبوت ذلك «الحكم»، في تلك الصورة. و«الظن» متبع في الشرع.

إحتجوا بوجوه:

١ ـ **أولها**: أن قدر «المصلحة» ـ التي ترتب الحكم عليها في[8] مورد[9] النص ـ غير معلوم من «المقادير»: الغير المتناهية، فلا يعلم وجودها في صـورة أخرى: فـلا يثبت بها حكم.

---

(١) لم ترد زيادة «و» في (هـ) وكذا (آ) و (ر).

(٢) في (ر) «القابل والمقبول».

(٣) في (آ) زيادة «مضبوطاً».

(٤) في (هـ) «لمصالح والمفاسد» وكذا (ر).

(٥) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

(٦) اختلفوا في التعليل بنفس الحكمة المترتبة على شرعية الحكم على مذاهب ثلاثة: (١) الأول: الجواز مطلقاً. (٢) الثاني: المنع مطلقاً. (٣) الثالث: الجواز إن كانت ظاهـرة منضبطة والمنـع إن كانت خفية، أو غير منضبطة. راجع الأحكام للآمدي ١٨٦/٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٣٨/٢ ونهاية السول ٩١/٣ ومعه الإبهاج وإرشاد الفحول ٢٠٧.

(٧) لفظ «أن» ساقط من (ر).

(٨) في (آ) «أي».

(٩) من هنا إلى قوله: «بالنص لا بحكم آخر» ـ بدخول البداية وخروج الغاية غير موجود في (ر) لأن الورقة ١٤١ غير موجودة بأصل الفيلم.

٢ ـ **وثانيها**: لو جاز التعليل بالمصالح والحاجات: لكانت عللاً، ولوجب على المجتهدين طلبها: لترتيب الأحكام عليها.

لكن ذلك حرج: فلا يجب، لقوله سبحانه/: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[١].

٣ ـ **وثالثها**: أن «الحكم» متأخرات ـ في الوجود ـ عن «الأحكام» فلا تكون[٢] عللها[٣]: لامتناع تأخر «العلة».

جواب[٤] **الأول**: لا نزاع في كون «المناسبة» طريقاً لبيان «علية الوصف»، ولا ذلك إلا[٥] ببيان اشتمال «علية[٦] الوصف» على «المصلحة المعينة». وذلك يدل على أن تلك[٧] «المصلحة»، يمكن أن تصير[٨] معلومة.

وهو الجواب عن الثاني: لأن بيان «علية الوصف» بالمناسبة، سهل جداً.

و[الجواب] عن الثالث: أن علية «المصالح» للأحكام: من جهة وجودها «الذهني»، دون «الخارجي».

وهي ـ في هذا الوجود ـ متقدمة على «الأحكام».

(٣) «مسألة»:

يجوز التعليل بـ «العدم»، عندنا.

---

(١) الآية ٧٨ من سورة الحج.

(٢) في (آ) «يكون».

(٣) في (هـ) «عللاً» وفي (آ) «عللاً لها».

(٤) في (آ) «وجواب».

(٥) يعني ولا يتحقق ذلك.

(٦) لم ترد زيادة «علية» في (هـ) ولا في (آ).

(٧) لم ترد زيادة «تلك» في (آ).

(٨) في (آ) «يصير».

خلافاً لقوم[1].

لنا: أنه دار بعض «الأحكام»، مع بعض «الأعدام»: وجوداً وعدماً.

و«الدوران» يفيد ظن «العلية» و«الظن» متبع في الشرع.

إحتجوا بوجوه:

١ - **أولها**[2]: أن «العلية» صفة وجودية، لكونها نقيض «اللاعلية» التي إتصف[3] بها «العدم».

فلو إتصف[4] بها[5] «العدم»: لزم حصول الصفة «الوجودية» في لعدم، وهو محال.

٢ - **وثانيها**: أن «العلة» متميزة، وكل «متميز» ثابت. فكل علة فهي: ثابتة. فما ليس بـ «ثابت»، لا يكون[6] علة.

٣ - **وثالثها**: أن كل ما صلح [أن يكون[7]] «علة»، يجب على المجتهد «سبره»[8]. و«الإعدام» لا يجب سبرها/: لأنها غير متناهية. فلا تكون[9] علة.

جواب الأول: أن «العلية»[10] لو كانت «وجودية»، لكانت عارضة لتلك الذات: فكانت معلولة لها.

---

(١) راجع هذه المسألة في التبصرة ٢/٤٨٥ والأحكام للآمدي ٣/١٨٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٣٩ ونهاية السول ٣/٩٢ ومعه الإبهاج والمسودة ٤/٨ - وإرشاد الفحول ٢٠٧ وتيسير التحرير ٤/٢.

(٢) في (آ) «أحدها».

(٣) في (آ) «اتصفت».

(٤) لفظ (آ) «اتصفت».

(٥) أي بالعلية.

(٦) في (آ) «ليس بعلة».

(٧) ما بين القوسين غير موجود في (هـ) ولا في (آ).

(٨) في (آ) «سبرها».

(٩) في (ص) «يكون» وكذا (آ) وفي (هـ) «غير منقوط».

(١٠) في (هـ) «العلة».

فيعود الكلام في «علية تلك الذات، لتلك العلة»، ويلزم التسلسل.

و[الجواب] عن الثاني: لا نسلم أن كل متميز ثابت، فإن «عدم اللازم» متميز عن «عدم الملزوم»، وليسا بثابتين. وكذا: «عدم الشرط[1]» عن[2] «عدم المشروط».

و[الجواب] عن الثالث: لا نسلم أن المجتهد لا يلزمه البحث عن «السُّلُوب».

سلمناه، لكن ذلك: لعدم تناهيها، لا: لعدم صلوحها للعلية.

(٤) «مسألة»:

الذين أحالوا «التعليل بالعدم»، لهم: أن يحيلوا «التعليل بالإضافات».

لأن «الإضافات»[3] عدمية، و«العدمية» لا تكون علة[4].

إنما قلنا: «إنها عدمية»، لأنها لو كانت «وجودية»: لكان قيامها بمحلها إضافة أخرى وجودية، /ولزم[5] التسلسل.

فثبت أنها عدمية: فلا يجوز التعليل بها، على ما مر[6].

(٥) «مسألة»:

يجوز تعليل الحكم الشرعي، بـ «حكم» آخر.

خلافاً لقوم[7].

لنا: أنه قد يدور معه[8]، و«الدوران» يفيد ظن العلية، و«الظن» متبع[9].

---

(١) في (هـ) زيادة «متميز» وكذا (آ).

(٢) في (ص) «عند».

(٣) في (هـ) «الإضافة».

(٤) عبارة (آ) «والعدم لا يكون علة» وكذا (هـ).

(٥) في (آ) زيادة «منه».

(٦) في (آ) «لما مر».

(٧) راجع المعتمد ٢/٧٨٩ والأحكام للآمدي ٣/١٩٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٣٤ ونهاية السول ٣/٩٣ ومعه الإبهاج ٩٢ وتيسير التحرير ٤/٣٤ والمسودة ٤١١ والمرقاة بشرح المرآة ٢/٣٠٥ ومعه حاشية الأزميري ومشكاة الأنوار ٣/٢٠ والمنار بشرح عز الدين عبد اللطيف ٧٨٨ ومعه حاشية الرهاوي وسلم الوصول ٤/٢٧١.

(٨) لفظ (آ) «قد يكون دائراً معه».

(٩) في (آ) زيادة «في الشرح».

إحتجوا بوجهين:

١ - **أحدهما**[1]: أن «الحكم» - المجعول علة - يجوز «تقديمه»[2] على الآخر، فلا يكون «علة» له: لامتناع التخلف.

[ويجوز «تأخيره»[3]، وحينئذٍ: لا يكون «علة»، لامتناع تأخر العلة عن المعلول[4]].

ويجوز «مقارنته»، وحينئذٍ: جاز أن يكون «علة»، وأن لا يكون.

فليس بعلة: على تقديرات ثلاثة[5]، وهو «علة»: على تقدير واحد. والحكم للغالب.

٢ - **وثانيهما**: أن المراد من «العلة»، إما: «المعرف» والحكم - في مورد النص - معلوم بالنص، لا بحكم آخر.

أو: «الداعي» أو «المؤثر»، وهو[6] جهات «الأفعال[7]» لا «الأحكام» - بالإجماع.

جواب[8] **الأول**: أنه - على تقدير تأخره - يجوز أن يكون علة، لأن المراد من العلة: «المعرف».

وجواب الثاني: أن «العلة» هي: «المعرف».

---

(١) في (آ) «أحدها».
(٢) في (هـ) «تقدمه».
(٣) في (هـ) «تأخره».
(٤) ما بين القوسين غير موجود في (آ).
(٥) في (آ) «... على التقديرات الثلاثة».
(٦) في (آ) «وهما».
(٧) في (هـ) «للأفعال».
(٨) في (آ) «وجواب».

قوله: «الحكم ـ في مورد النص ـ معلوم بالنص، لا بحكم آخر» سبق جوابه: في «مقدمة الباب الثاني»[1].

«فرع»:

إذا[2] جوزنا تعليل «أحكام الشرع» بعضها، ببعض ـ فهل يجوز تعليل «الأوصاف الحقيقية»[3] بها، أم لا؟.

الظاهر جوازه، مثل قولنا: «الشعر يحل بالنكاح، ويحرم بالطلاق فكان[4] حياً: كاليد».

(٦) /«مسألة»:

يجوز التعليل بالأوصاف «العرفية»: كالشرف والخسة، بشرط أن تكون[5] مضبوطة، ومطردة: لا تختلف باختلاف الأوقات.

وإلا: جاز أن لا تكون[6] معتبرة[7] في عهد الرسول.

(٧) «مسألة»:

يجوز التعليل بالعلة «المركبة»[8].

خلافاً لقوم.

(١) في (آ) «القسم الثاني».
(٢) في (آ) «إن».
(٣) في (ر) «الحقيقة» ويريد بالأوصاف الحقيقية مثل الحياة وأشباهها. هامش (آ).
(٤) في (هـ) «يكون» وكذا (ر) و (آ).
(٥) في (آ) «يكون».
(٦) في (آ) «لا يكون».
(٧) في (آ) «علة».
(٨) كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان. وانظر المسألة في الأحكام للآمدي ٣/١٩٦ ونهاية السول ٣/٩٦ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٣٤ وتيسير التحرير ٤/٣٥ والمرقاة بشرح المرآة ٢/٣٠٦ ومعه حاشية الأزميري والمنار بشرح عز الدين عبد اللطيف ٧٨٨ ومعه حاشية الرهاوي.

لنا: أنها «مناسبة»، و«المناسبة[1]» دليل العلية. أو «مدارة»[2]، و«الدوران» دليل العلية.

إحتجوا بوجهين:

١ - **أحدهما**: أن «المركب» لو كان علة: لانتقضت العلة «العقلية»، واللازم باطل: فالملزوم كذلك.

بيان «الملازمة»: أن تلك «العلية»[3] تنعدم بانعدام جزء «المركب»، أي جزء كان.

فلو انعدم جزء، و[4]ترتب عليه عدم «العلية»، ثم انعدم[5] آخر - لم يترتب عليه عدم العلية، /لامتناع تحصيل الحاصل.

فتنتقض[6] العلة «العقلية»: فإن كون عدم الجزء علة، لعدم «العلية» - علة عقلية.

لا يقال: هذا يقتضي أن لا توجد[7] ماهية مركبة.

لأنا نقول: «الماهية» ليست شيئاً وراء تلك «الأجزاء»، وعدم جزئيتها[8] لا يقتضي[9] شيئاً. بخلاف «العلية»: فإنها زائدة على «المركب».

٢ - **وثانيهما**[10]: أن تلك «الأجزاء» - لدى الإجتماع - إن لم[11] تستجد هيئة زائدة عليها: لم يكن «المركب» علة.

---

(١) في (آ) «وهي . . .».
(٢) في النسخ الأربع «أو مدار».
(٣) في (ر) «العلة».
(٤) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(٥) في (هـ) زيادة «جزء».
(٦) في (آ) «فينتقض».
(٧) في (آ) «لا يوجد».
(٨) في (هـ) «جزوها» وكذا (آ) و (ر).
(٩) في (ص) «لا تقتضي».
(١٠) في (آ) «وثانيها».
(١١) في (آ) «. . . يستحد».

وإن استجدت، فـ «المؤثر» في تلك «الهيئة»[1] إما مجموع تلك الأجزاء، أو كل واحد، أو واحد.

والأول باطل، وإلا: لعاد الكلام فيه.

والثاني باطل، وإلا لاجتمع على معلول واحد علل متعددة. والثالث باطل وإلا لكان ذلك[2] «الواحد» هو «العلة».

جواب الأول[3]: أنه بناء على كون «العلية» صفة «وجودية»، وقد أبطلناها[4].

و[**الجواب**] **عن الثاني**: النقض بـ «العشرية»[5]، وبـ «الإجتماع»[6].

«فرعان»:

١ ـ [**الأول**[7]]: قال بعضهم: لا يجوز أن تزيد أجزاء العلة، على سبعة.

ولا وجه لهذا الحصر.

٢ ـ **الثاني**: الفرق بين «جزء العلة» و«شرط الحكم»:

أ ـ أنكر الذين لا يجوزون تخصيص العلة، الفرق. وجعلوا كل ما يتوقف عليه «الحكم»، جزء العلة.

ب ـ وأثبته آخرون.

دليل[8] «النافين»: أن «العلة»: ما به ثبت[9] الحكم. وإذا كان «الحكم» ثابتاً بالمجموع، فكل واحد: «جزء العلة»[10].

/وأما «المثبتون»، فقالوا: إن علمت علية الوصف بـ «النص»، فما دل عليه النص هو: «العلة». وبواقي القيود[11] ـ المعتبرة بعده ـ شروط.

---

(١) في (آ) «الماهية».
(٢) لفظ «ذلك» ساقط من (هـ).
(٣) عبارة (آ) «والجواب عن الأول».
(٤) في (آ) «... أبطلنا ذلك».
(٥) في (هـ) «العشرة» وكذا (آ).
(٦) في (آ) «بالإجماع» وفي (ر) «والاجتماع».
(٧) في (آ) «أحدهما» ولم يرد في (ر).
(٨) في (آ) «ودليل...».
(٩) في (ر) «يثبت».
(١٠) عبارة (آ) «... ثابتاً بمجموع فكان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع».
(١١) في (آ) «العقود».

وإن علمت بـ «المناسبة»، فالمناسب: «علة»، ومتممات المناسبة: «أجزاء العلة». وما ليس بمناسب ولا متمم لها، ولكنه معتبر في الحكم -: «شرطه»[1].

وإن علمت ببواقي الطرق: لم يظهر الفرق.

(٨) «مسألة»[2]:

إتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بمجرد «الإسم»، كتحريم الخمر[3] لكونه يسمى[4] «بالخمر»، لا: [5]لمعناه[6].

(٩) «مسألة»: [7]

يجوز التعليل بـ«العلة القاصرة»، عند الشافعي.

خلافاً لأبي حنيفة. رحمهما الله[8].

---

(١) في (آ) «شرط».

(٢) في (آ) «فرع».

(٣) لفظ «الخمر» ساقط من (هـ).

(٤) في (هـ) «سمي» وكذا (آ) و (ر).

(٥) في (آ) «لا بمعناه».

(٦) هذه المسألة مبنية على ثبوت اللغة بالقياس فمن أجاز ذلك مطلقاً أجاز التعليل بالأمر اللغوي مطلقاً، ومن منع هناك مطلقاً. منع ذلك هنا مطلقاً، ومن فصل: فأجاز كان مشتقاً ومنع إن لم يكن كذلك فصل هنا أيضاً. قال الأسنوي: «وأما الأمر اللغوي فكقولنا في النبيذ إنه يسمى خمراً فيحرم كالمعتصر من العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل لا وقيل: إن كان مشتقاً جاز وإلا فلا. هكذا حكاه القرافي وغيره والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات... وادعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقاً وليس كذلك. فإنه ممن حكي الخلاف هناك.

نهاية السول ٤/٢٥٤ ـ ٢٥٥ وانظر سلم الوصول ٢٥٤ ـ ٢٥٥ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٣٤ واللمع ٥٥ والإبهاج ٣/٨٩.

(٧) في نسخة «فرع» على ما في هامش (آ).

(٨) العلة القاصرة: إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز التعليل بها على الأصح. وبعضهم حكى الاتفاق، وإن كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط ففيها خلاف. أو هي محل الخلاف. يقول الرهاوي في حاشيته على شرح المنار ٨٠٦: «والحاصل أن أهل الأصول اتفقوا على أن تعدية العلة شرط صحة القياس، وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربا في النقدين بعلة الثمنية. فذهب أبو الحسن الكرخي من أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين إلى فسادها وهو قول بعض أصحاب الشافعي وأبي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة أصحابه وأحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني والقاضي عبد الجبار وأبي

لنا: أن «التعدية» موقوفة على «العلية»، فلو توقفت العلية على التعدية: لزم «الدور»[1].

فإن قيل: نحن لا نوقف «العلية» على «التعدية»، بل: على صحة وجودها في موضع آخر. /[فاندفع «الدور»[2]].

سلمنا دليلكم، لكن: عندنا ما يمنع، من وجهين[3]:

١ ـ **أحدهما**: أن العلة «القاصرة» لا فائدة فيها فيمتنع[4].

أما «الأول»: فلأن «الفائدة»: معرفة الحكم، وهي حاصلة في «الأصل»: إما بالنص، أو بالإجماع.

وأما «الثاني»: فلأنه عبث، وسفه.

٢ ـ **والوجه الثاني**: أن «الدليل» ينفي جواز التمسك بالدلائل الظنية[5]، على ما بيّناه[6].

خالفناه في «المتعدية»: لفائدة معرفة الحكم.

فتبقى[7] «القاصرة»، على قضية «الثافي».

= الحسين البصري إلى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من أصحابنا. وراجع التبصرة ٤٨١/٢ وهامشها والمعتمد ٨٠١/٢ وشفاء الغليل ٥٣٧ والمستصفى ٣٤٥/٢ والأحكام للآمدي ٢٠٠/٣ ونهاية السول ٩٣/٣ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٤١/٢ والتلويح ٩٤/٢ وتيسير التحرير ٥/٤ والمرقاة بشرح المرآة ٣١١/٢ ومعه حاشية الأزميري والمسودة ٤١١ ومسلم الثبوت ٢٧٦/٢ ومشكاة الأنوار ٢٩/٣ والمنار بشرح عز الدين عبد اللطيف ٨٠٦ وسلم الوصول ٢٤٥/٥ و ٢٧٧.

(١) في (ر) «. . . على التعدية لدار».
(٢) ما بين القوسين غير موجود في (آ).
(٣) عبارة (آ) «. . . ما يمنع ذلك وبيانه من وجهين».
(٤) في (ر) «فتمتنع».
(٥) في (آ) «. . . بالدليل الظني».
(٦) أنظر ص ٧٧١.
(٧) في (آ) «فيبقى».

فجواب[1] **الأول**: أن[2] الموجود في موضع آخر، يكون مثل[3] ذلك الوصف، لا نفسه.

وحينئذٍ[4]: لا تتوقف[5] صفات أحد المثلين، على الآخر.

فجاز ثبوت «علية الوصف» هنا: سواء ثبتت العلية لمثلها[6]، أو لم[7] تثبت[8].

وجواب المعارضة[9] **(الأولى)**: /أنا[10] لا نسلم أنه لا فائدة سوى معرفة الحكم، بل: معرفة كونه على وفق المصلحة ـ أيضاً ـ فائدة.

سلمناه، لكن: يعرف بها عدم الحكم، في غير موارد[11] النص والإجماع.

لا يقال: ذلك معلوم من جهة عدم العلة «المتعدية».

لأنا نقول: لو أثبتنا العلة «القاصرة»، كانت معارضة للوصف المناسب المتعدي.

ولولاها: لسلم المناسب «المتعدي» عن المعارض[12] فيلزم إثبات الحكم مع إنتفائه.

[و] **جواب (الثانية)**: لا نسلم أن «الدليل» ينفي جواز[13] التمسك بالدلائل، «الظنية». وقد عارضنا تلك «النصوص» بأمثالها.

---

(١) في (آ) «وجواب...» وفي (ر) «جواب».

(٢) لفظ «أن» ساقط من (آ).

(٣) لفظ «مثل» ساقط من (ر).

(٤) لفظ «حينئذ» ساقط من (آ).

(٥) في (آ) «لا يتوقف».

(٦) لم ترد زيادة «لمثلها» في (آ)، ووردت في (هـ) «لمثله» ولفظ (ر) «لوصفه».

(٧) في (آ) «لا».

(٨) في (ص) «يثبت» وكذا (ر).

(٩) لفظ «المعارضة» ساقط من (ر).

(١٠) لفظ «أنا» ساقط من (ر) وكذا (آ) و (هـ).

(١١) في (هـ) «مورد» وكذا (ر) و (آ).

(١٢) عبارة (هـ) «... لسلم الوصف المتعدي المناسب...».

(١٣) وردت زيادة «جواز» في (آ).

سلمناه، لكنها مخصوصة بالعلة[1] «المنصوصة»، والمخصص مشترك[2]، وهو: فائدة شرعه[3] قبول الأحكام، فالتخصيص يكون كذلك.

«فرع»:

قالت الحنفية: «الحكم» - في مورد «النص» - ثابت به.

وقال أصحابنا: . . . بـ «العلة»[4].

والخلاف لفظي: فإنا عنينا[5] بذلك: «أنه غلب على ظننا كون الشارع مثبتاً للحكم، لأجل المناسب[6]»، وذلك لا يمكن إنكاره.

(١٠) «مسألة»:

لا يجوز التعليل بالشيء «المقدر».

خلافاً لبعض الفقهاء: فإنهم يقدرون في «الأعيان» ملكاً: مسلطاً على التصرفات[7].

لنا: أن «الحكم» إما: «خطاب الشرع»[8] كما هو مذهبنا.

أو: «صفة وجودية: قائمة بالفعل، لها مدخل في الثواب والعقاب كما هو مذهب المعتزلة.

و«**الأول**»[9] غني عن/ «المقدر»، بل «المحقق».

---

(١) في (آ) «بالعلل».

(٢) في (آ) «مشرك».

(٣) في (آ) «شرعية» وكذا (ر).

(٤) راجع المسألة في الأحكام للآمدي ٢٢٨/٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٣١/٢ - ٢٣٢ والتحرير بشرحه التيسير ٢٩٤/٣ - ٢٩٥ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢٩٣/٢.

(٥) لفظ «عنينا» مطموس في (ر).

(٦) في (ر) «من أجل المناسبة».

(٧) راجع جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى ٢٥١/٢ - ٢٥٢ وانظر حاشية البناني.

(٨) في (آ) «الشارع».

(٩) في (آ) «والأولى».

و«الثاني» معلل بـ «جهات الفعل»، لا: «بالمقدر».

وربما قدروا «الأثر» أيضاً، كقولهم: «الدين ثابت في ذمة المديون: تقديراً». ولا معنى لـ «ثبوت الدين»، إلا إمكان المطالبة به.

«تنبيهات»:

١ ـ **الأول**: «العلة» إما: أن يكون لها «معلول واحد»، وهو ظاهر.

أو: يكون لها «معلولان: متماثلان «في موضعين[١]»، كـ «القتل» من زيد وعمرو: يوجب القصاص عليهما، لا في موضع واحد.

أو: «معلولان: مختلفان»، كـ «الحيض»: يوجب حرمة الإحرام، والصوم[٢]، والصلاة، ومس المصحف.

أو: «متضادان»، فإن كانا «مشروطين» بشرطين «متضادين»: جاز. وإن لم يكونا مشروطين، أو كانا لكنهما ليسا بمتضادين ـ: لم يجز.

لأنه لا يمكن اقتضاؤهما[٣] لهما[٤]: لامتناع «الجمع».
ولا لأحدهما: لامتناع «الترجيح من غير مرجح».
ولا لشيء منهما[٥]، وإلا: لم يكن «علة».

٢ ـ **الثاني**: «العلة» يجب اختصاصها بمحل «الحكم» وإلا: لزم الترجيح من غير مرجح.

٣ ـ **الثالث**: [العلة]: قد يكون إثباتها «الحكم»[٦] مشروطاً بشرط، وقد لا يكون.

٤ ـ **الرابع**: «العلة»: قد تكون نافية للحكم في الإبتداء، وقد تكون[٧] نافية في الدوام.

---

(١) لم ترد زيادة «في موضعين» في (هـ).
(٢) لم ترد زيادة «والصوم» في (آ) ولا (ر) و (هـ).
(٣) في (آ) «اقتضاؤها».
(٤) لفظ «لهما» ساقط من (هـ).
(٥) في (ر) «ولا شيء منها».
(٦) في (آ) «للحكم».
(٧) في (آ) «يكون».

وقد تقوى على «الدفع» دون «الرفع»، وقد تقوى عليهما.

(١١) «مسألة»:

الإستدلال بـ «ذات العلة»[1] على «المعلول» صحيح، وبـ «عليتها» عليه غير صحيح.

أما «الأول»: فلأنه يلزم من وجود العلة، وجود المعلول.

وأما «الثاني»: فلأن «العلية»: نسبة، و«النسبة» بين الشيئين بعدهما: فلا تفيد وجودهما، أو وجود[2] أحدهما. وإلا: لزم «الدور».

(١٢) «مسألة»:

تعليل عدم الحكم: بـ«المانع»، لا يستدعي قيام «المقتضى».

خلافاً لقوم.

لنا: أن «المانع» مناسب أو مدار، و«الدوران» و«المناسبة[3]» يدلان على «العلية».

وأيضاً: فلأن «المانع» جاز التعليل به: عند وجود «المقتضى»، وهو أضعف. فجاز التعليل به: عند عدمه، وهو أقوى.

إحتج الخصم: بأن «المستند» إلى «المانع»، إما: عدم «مستمر» وهو محال: لأنه تحصيل للحاصل[4].

أو: «متجدد»، ولا ذلك إلا إذا كان «الحكم» بعرضية الثبوت، ولا ذلك إلا إذا كان «المقتضى» موجوداً.

---

(١) في (ص) «الحكم».

(٢) في (ر) «ووجود».

(٣) في (آ) «والمناسبة والدوران» وكذا (هـ) و (ر).

(٤) في (آ) «الحاصل».

جوابه: أن «المسند»[1] إلى المانع: عدم مستمر، والعلل «الشرعية» معرفات، لا موجبات. فلا يمتنع إسناد[2] «المستمر» إليها.

«فرع»:

إن وقفنا جواز التعليل بالمانع، على قيام المقتضى -: لم يحتج إلى دليل منفصل، بل كفى أن يقال: «لو ثبت الحكم في الفرع: لانضاف إلى المشترك بينه وبين الأصل». وحينئذٍ: يتم بيان قيام المانع[3].

(١٣) «مسألة»:

قال بعضهم: وجود العلة في الأصل، يجب أن يكون متفقاً عليه[4].

وهو ضعيف: لأنه إذا دل على وجوده، فقد[5] حصل الغرض.

بل الحق: أنه قد يكون معلوم الوجود بالضرورة، وبالبرهان[6].

وقد يكون مظنون الوجود بالضرورة[7]: لقيام الأمارة.

(٣) **القسم الثالث**: في مباحث «الأصل» و«الفرع» و«الحكم»[8].

[وفيه مسائل]:

(١) «مسألة»:

---

(١) في (آ) «المستند» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) في (هـ) «استناد» وكذا (ر) و (آ).

(٣) في (آ) «المقتضي».

(٤) القائل بذلك هو بشر المريسي: فعنده لا يقاس فيما اختلف في وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على أن حكم الأصل معلل من الاتفاق على أن علته كذا. أنظر جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢١٣ - ٢١٤ ونهاية السول ٣/١٠٠ ومعه الإبهاج ٩٨.

(٥) في (آ) «قد» وكذا (ر).

(٦) في (آ) «وألبرهان».

(٧) لم ترد زيادة «بالضرورة» في (هـ) وكذا (آ) و (ر).

(٨) في (آ) زيادة «وفيه ثلاث أبواب الباب الأول في مباحث الحكم».

أكثر المتكلمين: على أن للقياس مدخلاً في «العقليات»[1].

ومنه نوع يسمى: «إلحاق الغائب بالشاهد».

ولا بد فيه من جامع، و«الجامع»: إما «العلة»، أو «الحد» أو «الشرط»، أو «الدليل».

وأجود «الجوامع» العلة.

وأعلم: أنه[2] متى علمنا في «الأصل» أن الحكم معلل بكذا، ثم علمنا أن ذلك «الوصف» موجود في «الفرع»: علمنا ثبوت ذلك الحكم في «الفرع».

/والدليل عليه: أن «تعين الأصل» إما أن يكون معتبراً في إثبات ذلك الحكم، أو «تعين الفرع» يكون مانعاً منه، أو لا يكون لا ذلك «معتبراً» ولا هذا «مانعاً».

و«**الأول**» و«**الثاني**»: إخراج «المشترك»[3] عن كونه «علة».

و«**الثالث**»: ترجيح من غير مرجح.

فثبت وجود ذلك «الحكم» في «الفرع»: عند صحة المقدمتين.

وأضعف المقدمتين «الأولى»، وهي: أن المشترك[4] علة.

ولـ «المتكلمين» عليها، دلائل:

١ ـ **أحدها**: التقسيم «المنتشر»، كقولهم: «إما أن يتعلل[5] بكذا أو بكذا»، وإذا طولبوا بالحصر، قالوا: «لم نجد شيئاً آخر بعد التفتيش، وذلك دليل عدمه. كبصير فتش إنساناً في بيت، فلم يجده: فإنه يدل على عدمه».

---

(١) إذ لا مانع من ضم دليل إلى دليل آخر. ومثاله: قياس الباري تعالى. على خلقه ـ في أنه يرى ـ بجامع الوجود. واتفق القائلون به على أنه لا بد فيه من جامع عقلي وإلا لكان الجمع تحكماً محضاً. ثم حصروا الجامع في العلة والحقيقة والشرط والدليل. ولمعرفة الأمثلة. راجع الإبهاج ٤٣/٣ وانظر التبصرة ٤٤١/٢ وهامشها واللمع ٥٣ والمنخول ٣٢٤ والمستصفى ٣٣١/٢ ونهاية السول ٢٤/٣ وشرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢٠٨/١، وإرشاد الفحول ١٩٩ والمسودة ٣٦٥ وتيسير التحرير ٢٨٥/٣ ومسلم الثبوت ٢٥٢/٢ وغيرها من كتب الأصول الأخرى.

(٢) في (هـ) «أنا» وكذا (ر) و (آ).

(٣) في (آ) «المشرك».

(٤) لفظ (آ) «المشرك».

(٥) في (آ) «يعلل».

وهو باطل: فليست «المسألة» كالبيت، ولا «الأوصاف» كالناس، ولا «البصيرة» كالبصر. بل هو: تشبيه فاسد، وقياس بلا جامع.

٢ ـ **وثانيها**: الدوران «الخارجي».

وقد ضعفناه.

٣ ـ **وثالثها**: الدوران «الذهني»، مثل: أن قبح «الظلم» دار معه ـ /في «الذهن» ـ: وجوداً، وعدماً. وذلك يدل على أن «الظلمية» علة لـ «القبح».

والدوران «الوجودي» منقوض بـ «المضافين».

وأما «العدمي»[١]، فنقول: لا نسلم، لأنا[٢] إذا لم نعقل «الظلمية»، وعقلنا غيرها من الأوصاف ـ: لم نعرف «القبح».

ولعل في الأوصاف التي لم نعقلها[٣]، ما لو عقلناها: لعرفنا معها «القبح».

وليس للمتكلمين دليل على أن الدوران «الذهني»، دليل «علية المدار»[٤] يكاد ذلك يكون من مباحث «الحكمة».

(٢) **«مسألة»**:

يجوز إجراء القياس في «اللغات»، ونقل ابن جني: أن ذلك مذهب أكثر علماء العربية[٥].

---

(١) في (آ) «العرفي».

(٢) في (هـ) «أنا» وكذا (ر) و (آ).

(٣) في (آ) «يعقلها».

(٤) في (ر) زيادة «بل».

(٥) من ضمن القائلين بإجراء القياس في اللغات. القاضي أبو بكر وابن سريج وابن أبي هريرة وأبو إسحاق الشيرازي والإمام الرازي وكثير من فقهاء الشافعية وأهل العربية كالمازني والفارسي وابن جني. وذهب إمام الحرمين والغزالي ومعظم أصحاب الشافعية والحنفية إلى امتناعه وتبعهم الآمدي وابن الحاجب واتفق الكل على امتناعه في أسماء الأعلام لأنها غير معقولة المعاني ولا هي دائرة بدوران وصف في محالها والقياس فرع الأمرين. فهي كحكم تعبدي لا يعقل معناه. راجع نهاية السول ٣/٢٥ ومعه الإبهاج ٢٤ وانظر التبصرة ٢/٤٧٢ واللمع ٦ والمنخول ٧١ والمستصفى ٢/٣٣١ والأحكام للآمدي ١/٥٣ والمسودة ٣٩٤ والتلويح والتوضيح ٢/٥٧ وأصول السرخسي ٢/١٥٦ ـ ١٥٧ وفواتح الرحموت ١/١٨٥ والمرآة على المرقاة ٢/٢٨٦ ـ ٢٨٧ ومعه حاشية الأزميري ومشكاة الأنوار ٣/١٥ والمنار بشرح عز الدين عبد اللطيف ٧٦٩ ومعه حاشية الرهاوي وتيسير التحرير ٣/٢٨٥ والخصائص لابن جني ١/٣٥٧.

خلافاً للحنفية.

١ - لنا: أن «المعتصر» من «العنب» - قبل الشدة - لا يسمى: «خمراً»، وبعدها يسمى[1]. ثم إذا حمض: لا يسمى.

فقد دار «الإسم» مع «الشدة»، و«الدوران» دليل علية «المدار»[2].

و«النبيذ» وجدت فيه تلك «الشدة»، فيسمى[3]: «خمراً».

فإن قيل: «علية المدار» تثبت بـ «الدوران»: حيث يحتمل «العلية»، وههنا لا يحتملها: إذ لا «مناسبة» بين المسميات والأسماء.

سلمناه، لكن: إنما تصح[4] «التعدية» بتلك «العلة» إذا كانت معتبرة من[5] الشرع.

أما إذا لم تكن[6]: فلا، لأنه لو قال السيد[7]: «أعتقت فلاناً: لكونه تركياً»، لا يتعدى إلى بقية عبيده «الأتراك»: لأن تلك «العلة» غير معتبرة من[8] الشرع.

فجواب[9] الأول: أن «العلل» - عندنا - أمارات: فلا يشترط فيها «المناسبة».

و[الجواب] عن الثاني: أن «اللغات» - بأسرها[10] - توقيفية، فكانت تلك «العلة»[11] معتبرة: عند الله.

---

(١) في (آ) زيادة «خمراً».
(٢) لفظ «المدار» ساقط من (آ).
(٣) في (ر) «فسمي».
(٤) في (آ) «يصح».
(٥) في (آ) «في الشرع».
(٦) في (ص) «يكن» وكذا (آ) و(ر).
(٧) لم ترد زيادة «السيد» في (هـ) وكذا (آ) و(ر).
(٨) في (آ) «في الشرع».
(٩) في النسخ الأربع «جواب».
(١٠) في (ر) «كلها» وبين السطور «بأسرها» وأمامها علامة تصويب أو إشارة إلى نخسة أخرى فهي غير واضحة.
(١١) في (هـ) «العلية» وكذا (ر).

٢ - وجه آخر، هو: أن «إرتفاع» بعض الفاعلين، و«إنتصاب بعض المفعولين - سمع من «العرب»، وقيس عليه الباقي: فصار «الفاعلون» - على الإطلاق - مرفوعين، و«المفعولون» منصوبين وهو[١] قياس: في «اللغة».

٣ - وجه آخر: قاسوا «محذوف الفاعل» - في إرتفاع مفعوله - على «إرتفاع الفاعل»، بجامع الإسناد.

إحتج[٢] الخصم، بـ [وجوه ثلاثة]:

١ - [أولها]: أن «اللغات» توقيفية، لقوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ - الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٣].
وإذا[٤] كانت «توقيفية»: لم يعلم شيء[٥] منها، بالقياس.

٢ - **وثانيها**: أن «القياس» يستدعي علة «مناسبة»، ولا «مناسبة» بين الأسماء والمسميات.

٣ - **وثالثها**: أنهم سموا الفرس «الأسود» - لسواده -: «أدهم» ولا يتعدى إلى «الحمار»، و. . . «الأبيض»: «أشهب» ولا يتعدى[٦] فيه[٧].
وهو/ يدل على عدم القياس.

والجواب عن الأول: أن ذلك «التعليم» جاز أن يكون بـ «التوقيف» على البعض، وبـ «تعليمه بالقياس» في البعض.

و[الجواب] عن الثاني: أن «العلة»: أمارة، وهي جائزة[٨] في «اللغات».

---

(١) في (ر) «وهذا».
(٢) في (هـ) زيادة «و» وكذا (آ) و (ر).
(٣) الآية ٣١ من سورة البقرة.
(٤) في (آ) «ولو».
(٥) في (آ) «شيا».
(٦) في (ر) «ولا تعدى فيه» وكذا (هـ) و (آ).
(٧) لم ترد زيادة «فيه» في (آ).
(٨) في (آ) زيادة «الوجود».

و[**الجواب**] **عن الثالث**: أن ذلك معارض بامتناع القياس، في «بعض الأحكام».

«مسألة»:

لا يجري القياس، في «الأسباب»[1]:

لأن «السببين» إن لم يشتركا في «وصف»[2]: بطل القياس.

وإن اشتركا[3]، فهو: «السبب»، لا الخصوصيات[4].

لا يقال: «المشترك»[5]: علة «العلة»، لا علة «الحكم».

جوابه[6]: أن علة «علة الحكم»، علة «الحكم».

(٤) «مسألة»:

«الحكم» ـ المثبت بالقياس ـ إما: «العدم الأصلي»، أو «الثبوت» المعلوم أو المظنون.

أ ـ **و«الأول»** قد اختلفوا فيه، بعد الإتفاق على جريان «الإستصحاب» فيه.

والأولى: جريان «قياس الدلالة» فيه، وهو: الإستدلال بأثره.

دون «قياس العلة»، وهو: الإستدلال بمؤثره[7].

أما «الأول»: فظاهر.

وأما «الثاني»: فلأن «العدم الأصلي» حاصل، فلا يكون أثراً.

---

(١) وإلى هذا ذهب كل من الإمام الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وأبي حنيفة وذهب أكثر الشافعية إلى القول بجريانه في أسباب الأحكام ومثلوا له بقياس اللواط على الزنا في كونه سبباً للحد بجامع أن كلاً منهما إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً. راجع الأحكام للآمدي ٥٦/٤ وجمع الجوامع ٢٠٥/٢ ونهاية السول ٢٦/٣ ومعه الإبهاج ٢٥ ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٣١٩/٢ ـ ٣٢٠ ومشكاة الأنوار ٢٩/٣ ـ ٣٠.

(٢) في (آ) «في شيء».

(٣) في (آ) «وإن كان قد اشتركا فهو. . .».

(٤) في (هـ) «لا الخصوصيتان» وكذا (ر) وفي (ص) «لا للخصوصيات».

(٥) في (آ) «المشرك».

(٦) في (آ) «لأنا نقول أن علة. . .».

(٧) راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢٠٨/٢ وانظر المستصفى ٣٣٢/٢ وإرشاد الفحول ٢٠٥ وتيسير التحرير ٢٨٦/٣ ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢٥٢/٢.

ولقائل أن يقول: علل الشرع: «أمارات» لا مؤثرات. فيجري فيه «قياس العلة» أيضاً.

ب - /وأما الثاني»: فقد اختلفوا فيه.

والأشبه: أن ذلك خلاف: في «إمكان حصول اليقين دون «الجواز».

جـ - وأما «الثالث»: فلا نزاع [فيه[1]].

(٣) «مسألة»:

«القياس» يجرى: في «الحدود» و«الكفارات» و«المقدرات» عند الشافعي[2].

خلافاً لأبي حنيفة، رحمة الله عليهما.

حجة الشافعي: التمسك بـ «العمومات»: الدالة على كون القياس حجة، نحو قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾.

ثم: إنه واخذهم[3] على «قياسهم» في هذه الأشياء: فإنهم قاسوا «الإفطار بالأكل»، على «الإفطار بالوقاع»: في «إيجاب الكفارة».

[وقاسوا «قتل الصيد خطأ»، على «قتله عمداً»: في «إيجاب الكفارة»[4]].

---

(١) وردت زيادة «فيه» في (هـ) و (آ).

(٢) مثاله في الحدود: ما روي: أن الصحابة اجتهدوا في حد شارب الخمر. فقال سيدنا علي - كرم الله وجهه - : أراه ثمانين لأنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون. ومثاله في الكفارات: قياس القتل عمداً على القتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع أن كلاً منهما فيه إزهاق روح بدون حق. ومثاله في المقدرات: قياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها بمدين على الموسر وبمد واحد على المعسر بجامع أن كلاً منهما مال وجب بالشرع واستقر في الذمة. راجع التبصرة ٤٦٨/٢ وهامشها والمنخول ٣٨٥ والمستصفى ٣٣٤/٢ واللمع ٥٤ ونهاية السول ٢٣/٣ ومعه الإبهاج ٢٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٠٤/٢ - ٢٠٥ وأصول السرخسي ١٦٣/٢ وتيسير التحرير ١٠٣/٤ والأحكام للآمدي ٥٤/٤ ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٣١٧/٢ - ٣١٩ ومباحث القياس ٤٣.

(٣) في (ص) «واحدهم».

(٤) ما بين القوسين غير موجود في (آ).

حجة أبي حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ في «الحدود»: أنها تدرأ بالشبهة، لقوله ـ عليه السلام ـ: «إدرأوا الحدود بالشبهات»[1]، والقياس لا يفيد «القطع».

و. . . . في «المقدرات»: أنها[2] لا يهتدي إلى «عللها»، فلا يصح تعديتها.

جوابه: أن هذه يجوز إثباتها بـ «خبر الواحد»، وإن كان لا يفيد «القطع»، فكذا/: بـ«القياس».

(٦) «**مسألة**»:

قال الشيخ أبو إسحاق: ما طريقه: «العادة» أو «الخلقة»: كأقل الحيض وأكثره، وأقل النفاس وأكثره ـ لا يجرى فيه «القياس»[3].

لأنه لا[4] يهتدي إلى «عللها»، فيجب تفويض العلم بها[5] إلى خبر الصادق.

---

(١) الحديث: رواه ابن عدي في جزء له من حديث أهل مصر والجزيرة عن ابن عباس بزيادة: «وأقيلوا الكرام عثراتهم إلا في حد من حدود الله تعالى، وأخرجه ابن السمعاني عن عمر بن عبد العزيز فذكر قصة طويلة فيها قصة شيخ وجدوه سكران فأقام عليه عمر الحد ثمانين ـ فلمّا فرغ قال يا عمر ظلمتني فإنني عبد فاغتم عمر ثم قال: إذا رأيتم مثل هذا في سمته وهيئته وعلمه وفهمه وأدبه فاحملوه على الشبهة فإن رسول الله ﷺ قال: ادرؤا الحدود بالشبهات. قال ابن حجر: وفي سنده من لا يعرف وروي بطرق أخرى متعددة وبألفاظ مختلفة. أنظرها في كشف الخفاء ١/٧٣ ـ ٧٤ وراجع فتح الكبير ١/٦٠ ـ ٦١ والمقاصد الحسنة للسخاوي ص ٣٠ ـ ٣١ قال ابن الدبيع الشيباني: «حديث» ادرأوا الحدود بالشبهات له طرق كلها ضعيفة لكن روى ابن أبي شيبة من حديث إبراهيم النخعي عن عمر قال: لأن أخطىء في ترك الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات وكذا أخرجه ابن حزم في الاتصال له بسند صحيح. تمييز الطيب من الخبيث ص ٩ وانظر صحيح الترمذي بشرح ابن العربي ٦/١٩٨ والدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢/٩٤، ١٠١ والتبصرة للشيرازي ٢/٥١٣ وهامشها.

(٢) في (آ) «أنه».

(٣) راجع اللمع ٥٥ وفي المسألة قول بالجواز حكاه الجلال المحلى في شرحه على جمع الجوامع ٢/٢٠٩ وانظر نهاية السول ٣/٢٦ ومعه الإبهاج.

(٤) لفظ «لا» مطموس في (هـ).

(٥) في (آ) «فيها».

(٧) «مسألة»:

ما لا يتعلق بدركه عمل ـ: كـ «قران النبي[١] عليه السلام[٢]، وأفراده»، أو «فتحه مكة صلحاً»، أو عنوة[٣]. ـ لا يجوز إثباته بـ «القياس».

لأنه لا يتعلق به «عمل» فلا يجوز الإكتفاء فيه بـ«الظن»[٤].

(٨) «مسألة»:

«القياس» إن كان على «خلاف النص المتواتر»، فإن كان «ناسخاً[٥]» لم يصح[٦]، وإن كان «مخصصاً»: صح.

وإن كان على «خلاف الآحاد»، فقد شرحنا الحال فيه: في «باب الأخبار»[٧]. والله أعلم.

(٩) «مسألة»:

يجوز الإكتفاء في كل الشريعة، بـ «النصوص»: بأن تقع[٨] «الكليات» منصوصاً عليها، ويستخرج عنها «الجزئيات» بالنظر.

وأما «الإكتفاء في كل الشريعة، بالقياس»، فمحال[٩]:

---

(١) لفظ (آ) «رسول الله ﷺ».
(٢) في (هـ) «أو» وكذا (ر).
(٣) في (ص) «غيره».
(٤) عبارة (آ) «فلا يجوز فيه الاكتفاء بالظن».
(٥) في (هـ) زيادة «له» وكذا (ر).
(٦) راجع هذه المسألة في أحكام النسخ.
(٧) أنظر ص ٧١٤.
(٨) في (ص) «يقع» وكذا (آ).
(٩) جوز بعضهم ثبوت كل الأحكام بالقياس على معنى أن كل حكم من الأحكام في نفسه وعلى انفراده بقطع النظر عن غيره صالح لأن يثبت بالقياس لا أن الأحكام جميعها يجوز أن تكون ثابتة بالقياس حيث يجتمع جميعها في ثبوتها به. فإن ذلك غير متصور. ولذا لم يذهب إليه أحد من العلماء، ولم يكن محل خلافهم وإنما محله التفسير الأول. راجع اللمع ٥٤ والمستصفى ٢/٣٣٢ ـ والأحكام للآمدي ٤/٥٨ ونهاية السول ٣/٢٣ ومعه الإبهاج ٢٢ وشرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٠٩ ـ ٢١٠ ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني.

إذ لا بد لـ «القياس» من «أصل»، وليس هو مما[1] يعلم بالبـراءة الأصلية: فـإنه إنما يعلم بها «السلوب» فقط[2].

فلو كان ذلك «الأصل» معلوماً بقياس آخر: لزم إما «الدور»، وإما «التسلسـل». وهما محالان.

---

(١) في (هـ) «ما» وكذا (ر).

(٢) لفظ «فقط» مطموس في (ر).

(٣)

الباب الثالث[١]

في شرائط الأصل المقيس عليه

حكمه: إما على «وفق سائر الأصول»، أو على «خلافها».

أ ـ **القسم الأول**، له ست شرائط[٢]:

١ ـ **أولها**: ثبوت الحكم في «الأصل».

فإن «تعدية» الحكم منه، تستدعي[٣] وجوده فيه.

٢ ـ **وثانيتها**: أن يعلم ذلك «الحكم»[٤]، بطريق شرعي[٥].

وإلا: كان القياس «عقلياً».

ولقائل أن يقول: جاز أن يعلم «علية الجامع»، و«وجوده في الفرع» ـ بدليل سمعي.

وحينئذٍ: يكون القياس «شرعياً»[٦].

٣ ـ **وثالثتها**: أن لا يكون «حكم الأصل»، ثابتاً بقياس آخر.

---

(١) في (هـ) «الثاني» وكذا (آ) و (ر) وهو خطأ لأن الباب الثاني في الطرق الدالة على عدم علية الوصف وقد تقدم.

(٢) عبارة (آ) «أما القسم الأول فله شروط».

(٣) في (آ) «يستدعي».

(٤) لفظ «الحكم» ساقط من (آ).

(٥) هذا الشرط يستقيم على القول بمنع القياس في العقليات واللغويات. أما على القول بجوازه فيهما ـ كما هو رأي الجمهور ـ فلا يستقيم إلا إذا جعلنا محله حيث كان المطلوب إثباته بالقياس حكماً شرعياً. راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٢١٥.

(٦) عبارة (آ) «ويكون القياس حينئذ شرعياً».

فإن «جامع» ذلك «القياس»، إن وجد بين أصله، وبين هذا الفرع ـ فليكن القياس عليه.

وإن لم يوجد: لم ينتظم قياس الفرع على الأصل القريب، لعدم علة الحكم في الفرع[1].

٤ ـ **ورابعتها**: أن لا يكون الدليل ـ الدال على «حكم الأصل[2]» ـ دالاً على «حكم الفرع». وإلا: لضاع القياس[3].

٥ ـ **وخامستها**: أن يكون «حكم الأصل»، معللاً بوصف/ معين.

وإلا: لامتنعت التعدية.

---

(١) مثال ما وجد فيه الجامع قياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر. فإن الكون عبادة أمر مشترك بين الوضوء والصلاة فيقاس الوضوء على الصلاة مباشرة. ومثال ما عدم فيه الجامع: قياس الرتق ـ وهو انسداد محل الجماع ـ على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر. وفوات الاستمتاع غير موجود في الجذام فالقياس غير منعقد لفقده ركناً مهماً من أركانه وهو الوصف الجامع. هذا: وقد ذهب الحنابلة ـ في أحد أقوالهم ـ وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق الشيرازي في التبصرة ـ وخالفه في اللمع ـ إلى عدم اشتراط هذا الشرط حيث جوزوا أن يجعل الفرع أصلاً لفرع آخر بقياس عليه. راجع التبصرة ٤٧٩/٢ وهامشها واللمع ٥٨ ـ والمستصفى ٣٢٥/٢ والأحكام للآمدي ١٧٨/٣ ـ ١٧٩ ونهاية السول ١٠٢/٢ ومعه الإبهاج ١٠١ وشرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢١٤/٢ وإرشاد الفحول ٢٠٥ والتحرير بشرح التيسير ٢٨٧/٣ ـ ٢٨٨ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢٥٣/٢ والمسودة ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

(٢) عبارة (آ) «على الحكم في الأصل».

(٣) مثال ما دل فيه دليل حكم الأصل على حكم الفرع: أن يستدل على ربوية البر بحديث مسلم: «الطعام بالطعام مثلاً بمثل...» ثم يقاس عليه الذرة بجامع الطعم فالطعام الوارد في الحديث شامل للذرة شموله للبر فحكم الربا في الذرة ثابت بالحديث فلا معنى للقياس. راجع شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢١٨/٢ والمستصفى ٣٢٦/٢ ونهاية السول ١٠٣/٣ ومعه الإبهاج ١٠٢ وإرشاد الفحول ٢٠٥ ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢٥٣/٢.

٦ ـ **وسادستها**: أن لا يكون «حكم الأصل»، متأخراً عن «حكم الفرع»[١].

ولقائل أن يقول: إن[٢] ذلك إنما يجب: إذا لم يكن لذلك «الفرع» دليل، إلا ذلك «القياس».

فأما[٣] إن كان له دليل آخر: جاز تقديم[٤] حكم الفرع، على حكم[٥] الأصل.

ب ـ **القسم الثاني**: أن[٦] يكون «حكم المقيس عليه»، على خلاف حكم الأصول[٧].

وقد[٧] جوز قوم ـ من الفقهاء ـ القياس عليه.

ولم يجوز[٨] الكرخي إلا بشرط واحد، من الشروط الثلاثة[١٠]:

١ ـ **أحدها**: أن تكون[١١] «علته» منصوصة.

---

(١) مثال ما تأخر فيه حكم الأصل عن حكم الفرع: قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فإن الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم إنما تعبد به بعدها. ومحل هذا الشرط: إذا ذكر القياس استدلالاً على حكم الفروع ولم يكن هناك دليل غيره. أما إذا ذكر إلزاماً للخصم كقول الشافعي ـ رضي الله عنه ـ للحنفية «طهارتان أنّى تفترقان؟»، أو كان هناك دليل آخر يفيد حكم الفرع كدلالة قول ـ عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال بالنيات على وجوب النية في الوضوء إذا ثبت لدينا ورود هذا الحديث قبل مشروعية الوضوء ـ فلا يشترط هذا الشرط.

راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٢٢٩ ومعه حاشية البناني والأحكام للآمدي ٣/٢٣٢ ـ ٢٣٣ ونهاية السول ٣/١٠٣ ومعه الإبهاج ١٠٢ وإرشاد الفحول ٢٠٦ وتيسير التحرير ٣/٢٩٩ ومسلم الثبوت ٢/٢٥٩.

(٢) لم ترد زيادة «إن» في (آ).

(٣) في (ر) «وأما».

(٤) في (آ) «تقدم» وكذا (ر).

(٥) لفظ «حكم» ساقط من (آ).

(٦) في (ص) «أن لا يكون» وهو تصحيف.

(٧) كالعرايا وكشهادة خزيمة.

(٨) في (آ) «فقد».

(٩) في (هـ) «ولم يجوزه».

(١٠) في (آ) «. . . من شروط ثلاثة».

(١١) في (آ) «. . . يكون».

٢ ـ **وثانيها**: أن يكون «حكمه» معللاً، بالإجماع. وإن اختلفوا في «علته»[(1)].

٣ ـ **وثالثها**: أن يكون ذلك «الأصل»، على وفق أصول أخرى.

والحق: أن دليل ذلك «الحكم»، إن كان «قطعياً»: كان هو ـ أيضاً ـ «أصلاً» يجوز القياس عليه، كسائر الأصول[(2)].

لا يقال: النص أخرجه عن القياس، فيبقى غيره على وفق القياس.
[لأنا نقول: إن غيره يلحق به [(3)]القياس[(4)]].

فإن[(5)] كان [دليل ذلك الحكم[(6)]] «ظنياً»، ولم تكن[(7)] «العلة» منصوصة ولا جلية ـ: إمتنع القياس عليه[(8)].

وإن كانت «منصوصة» أو «جلية»: تساوى القياسان، والله أعلم.

---

(١) في هامش (آ) «أي ينبغي أن يكون الإجماع منعقداً على أن هذا الحكم معلل بعلة وإن اختلفوا في تعيين تلك العلة بأنها نص أو إجماع».
(٢) راجع هذه المسألة في المستصفى ٣٢٦/٢ والأحكام للآمدي ١٨٠/٣ ونهاية السول ١٠٥/٣ ومعه الإبهاج ١٠٣ ـ ١٠٤ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢١٨/٢ وإرشاد الفحول ٢٠٦ وتيسير التحرير ٢٧٨/٣ ومسلم الثبوت ٢٥٠/٢.
(٣) في (آ) «بالقياس».
(٤) ما بين القوسين غير موجود في (ر).
(٥) في (هـ) «وإن» وكذا (آ).
(٦) ما بين القوسين غير موجود في (ر).
(٧) في (آ) «. . . يكن».
(٨) لم ترد زيادة «عليه» في (آ).

(أ)
القول فيما ظن أنه من شرائط الأصل

أ - زعم عثمان البتى[1]: /إشتراط قيام ما يدل[2] على جواز القياس على ذلك «الأصل»[3].

وهو باطل: لأنا متى علمنا أن الحكم في «الأصل» ثبت لكذا[4] وهو موجود في «الفرع» -: علمنا ثبوت ذلك «الحكم».

ب - زعم بشر المريسي[5]: أن «شرط» القياس: أن يكون «حكم الأصل» مجمعاً عليه، و«العلة» منصوصة.

وهو باطل، لما مر.

---

(١) هو أبو عمرو عثمان بن سليمان البتي من أهل الكوفة وانتقل إلى البصرة. وسمّي البتي لأنه كان يبيع البتوت. والبت كساء غليظ من وبر أو صوف. مات سنة ١٤٣ هـ. أنظر ترجمته في طبقات الشيرازي ٩١ وطبقات ابن سعد ٢٥٧/٧ وهامش شفاء الغليل ٧١.

(٢) والمراد من ورود الدليل - عند من اشترطه - إنما هو على الباب من حيث هؤلاء على المسألة المقاس عليها بخصوصها فإن كانت المسألة من مسائل النكاح فلا بد - عنده - من ورود دليل يدل على جواز القياس في النكاح. وإن كانت من مسائل الطلاق فلا بد من دليل يدل على جواز القياس فيه. راجع نهاية السول ١٠٥/٣ ومعه الإبهاج والمستصفى ٣٢٦/٢ وجمع الجوامع ٢١٣/٢.

(٣) في هامش (آ) يعني شرط البتي في كل واحد من الأصول المقيس عليهما قيام ما يدل على جواز القياس على ذلك الأصل بالتعيين».

(٤) في (هـ) «بكذا» وكذا (آ).

(٥) هو: بشر بن غياث المريسي - بفتح الميم وكسر الراء وسكون الياء - نسبة إلى مريس قرية بمصر، وكنيته أبو عبد الرحمن مولى زيد بن الخطاب أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي إلا أنه اشتغل بالكلام وكان مرجئاً وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة. مات سنة ٢١٨ أو ٢١٩ هـ. له ترجمة في طبقات الأسنوي ١٤٣/١ - ١٤٥ والفرق بين الفرق ١٢٤ وهامشها واللباب ١٢٨/٣ ومرآة الجنان ٧٨/٢ وهامش شفاء الغليل ٢٩٠ وهامش التبصير في الدين ٦١ وهامش التبصرة ٥٢١/٢.

جـ - زعم بعضهم: أن «الأصل» إذا كان محصوراً في عدد، لم يجز قياس غيره عليه.

لأن إثبات الحكم فيه، يدل على انتفائه عن غيره.

وجوابه[1]: النقض بتنصيصه على «الربا» في الأشياء الستة، مع قياس غيرها عليها.

(١) في (هـ) «جوابه».

(٤)

الباب الرابع[1]
في شرائط الفرع

شرطه: أن يوجد فيه علة الأصل، من غير زيادة[2] ولا نقصان.

لأن «القياس»: تعدية حكم الأصل إلى الفرع، ولا تحصل[3] هذه «التعدية» إلا كذلك.

وشرط قوم، شروطاً فاسدة:

١ - **أولها**: قالوا: وجود العلة في الفرع، يجب أن يكون «معلوماً».

/وهو باطل، لقوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا....﴾.

ولأن القاضي يقطع ويجلد، بظهور السرقة والزنا. وإن لم يعلم.

ولأن «ظن» وجود العلة في «الفرع»، إذا حصل: حصل ظن الحكم. و«الظن»[4] متبع.

---

(١) في النسخ الأربع «الثالث» وهو خطأ لأن الباب الثالث في شرائط الأصل المقيس عليه وقد تقدم.

(٢) فإن أراد من الزيادة الزيادة باعتبار نفس العلة فمسلم وإن أراد بها/زيادة بنحو الشدة والقطع بالوجود في الفرع فغير مسلم ألا ترى: أن العلة في الضرب - وهو «الفرع» - أشد منها في التأفيف وهو «الأصل».
وانظر الإبهاج ١٠٦/٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢٢٢/٢ - ٢٢٣ ومعه حاشية البناني ونهاية السول ١٠٦/٣ والمستصفى ٣٣٠/٢ واللمع ٥٩ والأحكام للآمدي ٢٣٠/٣ وتيسير التحرير ٢٩٥/٣ ومسلم الثبوت ٢٥٧/٢.

(٣) في (آ) «يحصل».

(٤) لفظ «والظن» مطموس في (ر).

٢ ـ **وثانيها**، شرط أبو هاشم: أن يكون الحكم في الفرع «معلوماً جملة»، يعلم بالقياس «تفصيله».

وهو باطل[1]، لما مر.

٣ ـ **وثالثها**، شرط بعضهم: أن يكون «حكم الفرع» لا يمكن إثباته فيه بالنص. فإن أمكن: لم يصح.

وهو باطل: لجواز ترادف الأدلة.

«**خاتمة**»:

ههنا نوع آخر من «القياس»، إستعمله أهل زماننا.

وهو كقولهم: «لو ثبت الحكم في الفرع: لثبت في الأصل، بالقياس. ولم يثبت في الأصل: فلا يثبت في الفرع»[2].

وهو: «التلازم»[3] بعينه، و«القياس»[4]: لتصحيح «مقدمته».

---

(١) فإن العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا «أنت على حرام» على «الطلاق» و «الظهار» و «الإيلاء» بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لا جملة ولا تفصيلاً. الجلال المحلى ٢/ ٢٣٠.

(٢) وهذا النوع يسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائي.

(٣) أي: قياس الاستثناء.

(٤) لم ترد زيادة «والقياس» في (ر).

(٢)

الكلام في التعادل والترجيح[1]

وفيه أقسام:

(١) [القسم] **الأول**: في «تعادل الأمارتين»[2].

أ - منعه الكرخي مطلقاً[3].

ب - وجوزه قوم مطلقاً.

و«المجوزون» اختلفوا فيه عند وقوعه:

١ - فذهب[4] القاضي والجبائيان: إلى أن «حكمه»: التخيير.

٢ - وذهب بعض الفقهاء: إلى أن «حكمه»: تساقط الأمارتين، والرجوع إلى حكم العقل.

٣ - وعندنا: أن «الأمارتين» إما: على حكمين «متنافيين» لفعل واحد، كإباحته وحرمته[5].

---

(١) في (آ) «التراجيح».

(٢) أي: الدليلين الظنيين. نهاية السول ١٣٣/٣.

(٣) ومنعه أيضاً الإمام أحمد وجمع من فقهاء الشافعية حذراً من التعارض في كلام الشارع. ومحل الخلاف: إنما هو «التعادل» في نفس الأمر. أما التعادل في ذهن المجتهد فواقع قطعاً. ولا خلاف فيه. كما أنه لا خلاف في عدم التعادل بين قطعي وظني. راجع جمع الجوامع ٣٥٩/٢ ونهاية السول ١٣٣/٣، ١٣٩ - ١٤٠ ومعه الإبهاج.

(٤) في (آ) «فذهب قوم وهم القاضي...».

(٥) في (هـ) «وتحريمه».

أو: على حكمين «متساويين» لفعلين «متنافيين»، /كوجوب صلاة إلى جهتين.

١ - و«**الأول**»: تعادلهما جائز، غير[1] واقع.

ويدل عليه: أنه إن تعادلت «الأماراتان»، فإما: أن يعمل بهما، وهو محال.

أو: يهملا[2]، فيكون نصبهما عبثاً.

أو: يعمل بإحداهما[3] على التعيين، وهو ترجيح من غير مرجح.

أو: لا على التعيين، وهو يستلزم الترجيح على التعيين: لأن «التخيير» في الفعل، والترك، ترجيح لأمارة الإباحة.

فإن قيل: لم لا يجوز الترك بهما؟.

قوله: «نصبهما يكون عبثاً»، ممنوع.

سلمناه، لكن: لم لا يجوز العمل بإحداهما، لا[4] على التعين؟.

قوله: «ذلك يقتضي[5] ترجيح إحداهما على التعيين»، ممنوع.

قوله: «التخيير بين الفعل والترك، ترجيح أمارة الإباحة».

قولنا: بلى[6]، ولكن[7] «المخير» بين الأمارتين، لا يكون مخيراً بين الفعل[8] والترك.

---

(١) في نسخة «لا» على ما بين سطور (آ).

(٢) في (آ) «يمهلا» ورسم (ص) «أو بهما لا».

(٣) في (آ) «بأحدهما».

(٤) لم ترد زيادة «لا» في (هـ) ولا في (ر).

(٥) في (آ) «يتضمن» وكذا (هـ) و (ر).

(٦) في نسخة «نعم» على ما في هامش (ص).

(٧) في (آ) «لكن».

(٨) في (ر) «بين الفعلين» بدون زيادة «والترك» وكذا (هـ) و (آ).

بل: إن[1] أخذنا بـ «أمارة الإباحة»، كان مخيراً [بين الفعل والترك»[2].

وإن أخذنا بـ «أمارة الحرمة»، لم يكن مخيراً[3]]. بل: كان ممنوعاً من الفعل.
سلمنا دليلك، لكن عندنا ما يعارضه:

فإنه جاز التعادل «الذهني»/ من غير عبث، فجاز «الخارجي» أيضاً.

فالجواب[4]:
قوله: «لم يكون التساقط عبثاً»؟.
قلنا: لأن «الغرض» من نصب «الأمارة»: التوسل إلى الحكم. فإذا لم يحصل ذلك: كان[5] «عبثاً».

قوله: «لم لا يجوز الأخذ بإحداهما لا على التعيين»؟.
قلنا: لما بيّنا: أن[6] في الأخذ بإحداهما لا على التعيين، أخذا بإحداهما على التعيين:

لأنا إما: «أن نمكنه» من الفعل، فيكون ترجيحاً لأمارة الإباحة. أو: «لا نمكنه»، فيكون ترجيحاً لأمارة الحرمة. ولا واسطة بين التمكين وعدمه.

قوله: «جاز التعادل الذهني من غير عبث، فكذلك[7]: الخارجي.
قلنا[8]: المتعادلتان[9] ذهناً راجحة إحداهما، فلا عبث: لإمكان التوسل بها.

---

(١) في (آ) «إذا».
(٢) لم ترد زيادة «والترك» في (هـ) ولا في (ر).
(٣) ما بين القوسين غير موجود في (آ).
(٤) في النسخ الأربع «والجواب».
(٥) في (آ) «لكان».
(٦) في (ص) تكررت كلمة «أن» مرتين.
(٧) في (هـ) «فكذا» وكذا (آ).
(٨) في (ص) «قلت» وكذا (هـ) و (ر) وما أثبته هو كذلك في (آ).
(٩) في (آ) «المتعادلان».

بخلاف «المتعادلتين في الخارج»: إذ لا رجحان، فلا إمكان للتوسل: فيلزم[1] العبث.

٢ ـ **وأما القسم «الثاني» ـ وهو**: تعادل الأمارتين، في حكمين متساويين»، لفعلين «متنافيين». ـ فهو: جائز الوقوع، و«حكمه»: التخيير.

ويدل عليه: أن من صلى في «الكعبة»: تخير إلى الجهات كلها.

وإحتج الكرخي لمنع[2] ذلك: بأن «إمارة» وجوب كل فعل، تمنع من الإخلال به.

و«التخيير»: إخلال بمقتضى كل واحدة[3] من «الأمارتين» فكان ممتنعاً.

/جوابه: أن «أمارة» وجوب كل فعل، توجب ذلك الفعل.

فأما «منع الإخلال»، فذلك: إذا لم يدل دليل على قيام أحد الفعلين، مقام الآخر. وقد دل: فلا يكون «التخيير» على خلاف مقتضى «الأمارتين».

«تذنيب»:

هذا «التعادل» إن وقع للإنسان في فعليه[4]: تخير، أو للمفتي، خير، أو للقاضي: عين. لأنه نصب رافعاً للخصومات، ولا ترتفع[5] الخصومة إلا بالتعيين.

ثم إن عين فعلاً مرة، فهل له تعيين الفعل الثاني مرة أخرى؟.

---

(١) في (هـ) «فلزم» وكذا (ر) و (آ).
(٢) في (ص) «بمنع» وفي (هـ) «غير منقوط». وفي (آ) «فهي منع» وما أثبته هو كذلك في (ر).
(٣) في (آ) «واحد».
(٤) في (هـ) «في فعله».
(٥) في (آ) «يرتفع».

العقل يجوز ذلك، إلا أن النقل منع منه. ومنه[1] قوله عليه السلام لأبي بكر - رضي الله عنه -: «لا يقضى في شيء واحد، بحكمين مختلفين»[2].

«مسألة»:

إذا حكى عن المجتهد[3] قولان في مسألة واحدة: فإما أن يكون قالهما في موضعين، أو في[4] موضع واحد.

فإن قالهما في موضعين، فإن علم المتأخر منهما: فهو قوله، والآخر مرجوع[5] عنه. وإلا: حكي عنه القولان.

وإن كان في موضع واحد، فإن كان هناك ما يدل على اختياره لأحدهما فهو قوله، والآخر مرجوع عنه.

وإن لم يكن، فمن الناس من قال: «إن ذلك جائز، ويقتضي التخيير» وقد علمت ضعفه.

/بل الحق: أن ذلك يدل على توقفه.

وأما إذا لم يكن له في المسألة قول، بل[6] نظيرها -:
فإن لم يكن فرق: نقل الجواب إلى هذه المسألة[7].
وإن كان: لم يجز، لجواز ذهابه إلى الفرق.

---

(١) فيما عدا (ص) «وهو».

(٢) ورد الحديث في نهاية السول ٣/١٣٤ بلفظ: «أنه ﷺ قال لأبي بكر - رضي الله عنه - : «لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين» وبهذا اللفظ أورده ابن السبكي في الإبهاج ثم قال: «وهذا الحديث لا أعرفه وقد سألت عنه شيخنا الذهبي فلم يعرفه. قلت: الحديث ذكره النسائي في سننه - بمعناه - فقد أخرج في ج ٢٤٧/٨ - عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقضين أحد في قضاء بقضاءين، ولا يقضي أحد بين خصمين وهو غضبان» وانظر الفتح الكبير ٣٦٨/٣.

(٣) لم ترد زيادة «عن المجتهد» في (هـ).

(٤) لفظ «في» ساقط من (ر) وكذا (آ).

(٥) في (هـ) «موضوع».

(٦) في (آ) زيادة «في».

(٧) هذه المسألة: هي المعروفة بأن لازم المذهب هل يعتبر مذهباً أم لا؟. راجع نهاية السول ١٣٨/٣ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٦٠/٢.

فأما[1] الأقوال المحكية عن الشافعي، فلها محامل:

١ ـ **أحدها**[2]: أن يكون له قول قديم، وآخر جديد. فيكون ذلك رجوعاً عن القديم.
وهو يدل على علو شأنه في العلم، والدين.
أما في «العلم»: فلأنه دليل مواظبته على الفكر.
وأما في «الدين»: فلأنه يدل على عدم استحيائه من الرجوع إلى الحق.

٢ ـ **وثانيها**: أن يكون القولان لغيره، وينبه على مختاره منهما بطرائق[3] شتى.

٣ ـ **وثالثها**: أن يرسل القولين، من غير تنبيه على الترجيح[4].
ثم يحتمل أن يكونا لغيره: ليعلم أن في المسألة مذاهب.
ويحتمل أن يكونا هما الاحتمالان اللذان يمكن تقويتهما، لا غير.
وكل ذلك دليل على[5] علو الشأن في العلم والدين، على ما بيّناه.

(٢) **القسم الثاني**: في مقدمات الترجيح.
[وفيه مسائل]:

(١) **«مسألة»**:
«الترجيح»: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى، ليعمل بالأقوى.

(٢) **«مسألة»**:
العمل بالترجيح جائز[6].

---

(١) في (آ) «وأما».
(٢) في (آ) «إحداها».
(٣) في (آ) «بطريق».
(٤) في نسخة «الراجح» على ما في هامش (ص).
(٥) لم ترد زيادة «على» فيما عدا (هـ).
(٦) قال ابن السبكي في جمع الجوامع ٢/٣٦١: «والعمل بالراجح واجب وقال القاضي إلا ما رجح ظناً إذ لا ترجيح بظن عنده. وقال البصري ـ يعني أبا عبد الله ـ إن رجح أحدهما بالظن فالتخيير. وانظر الأحكام للآمدي ٤/٢٠٦ ونهاية السول ٣/١٣٩ ومعه الإبهاج.

خلافاً لقوم، فإنهم ذهبوا: إما إلى الوقف، أو التخيير.

لنا وجهان:

١ - **أحدهما**: أن الصحابة أجمعت[1] على الترجيح، حيث رجحت خبر عائشة، في قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان: وجب الغسل»، على قوله عليه السلام: «الماء من الماء»[2].

والثاني هو[3]: أنه لا يمكن إعمالهما، ولا[4] إهمالهما، ولا إعمال المرجوح بالإجماع. فتعين إعمال الراجح.

إحتجوا: بأنه لو اعتبر الترجيح في الدلائل، لاعتبر في البينات بجامع الظهور. وإلا: فلا.

جوابه: ما ذكرناه قطعي، وما ذكرتموه ظني. ولا يعارض الظن، القطع[5].

(٣) «مسألة»:

لا ترجيح في الدلائل اليقينية، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أنه لا تعارض[6] فيها[7]، لوجوب كون مقدماتها بديهية أو لازمة عنها، وتركيباتها بديهية الصحة.

ولا يتعارض دليلان كذلك، وإلا: إرتفع النقيضان أو اجتمعا.

---

(١) في (آ) «اجتمعت».

(٢) الحديث رواه مسلم وأبو داود عن أبي سعيد وأحمد والنسائي وابن ماجه عن أبي أيوب بلفظ: «إنما الماء من الماء على ما في كشف الخفاء ١/٢٤٨ وانظر الفتح الكبير ١/٤٣٥ وسنن ابن ماجه ١/١٩٩ والمحرر لابن قدامة ٢٣ وتمييز الطيب من الخبيث ٣٥ وتيسيرا لوصول ٣/١٠١ وشفاء الغليل ٢١٤ وهامشها والتبصرة للشيرازي ١/٢٣٣ وهامشها.

(٣) في (آ) «وهو».

(٤) لفظ «لا» ساقط من (آ).

(٥) وأجاب الآمدي عن هذا بقوله: «فلا نسلم امتناع الترجيح في باب «الشهادة» بل عندنا يقدم قول الأربعة على قول الاثنين، على رأي لنا. وإن سلمنا أنه لا اعتبار بالترجيح في باب «الشهادة» فإنما يكون لأن المتبع في ذلك إنما هو إجماع الصحابة. وقد ألف منهم اعتبار ذلك في باب «تعارض الأدلة» دون باب «الشهادة». الأحكام ٤/٢٠٧ وانظر الإبهاج ٣/١٣٩.

(٦) في (ص) «لا يعارض».

(٧) في (ر) «فيهما».

٢ - **والثاني**: أن الترجيح تقوية، وهي - في الدلائل اليقينية - مستحيلة: لأن احتمال النقيض، /إن كان قائماً في أحدهما: لم يكن يقينياً. وإن لم يكن: إمتنعت التقوية.

(٤) «**مسألة**»:

المشهور: أنه لا ترجيح في العقليات.

وفيه تفصيل: لأنه إن أريد بالعقليات: «اليقينيات»، فكذلك. وإن أريد به[1]: «ما يعم التقليد»، فليس كذلك.

(٥) «**مسألة**»:

قال الشافعي - رحمة الله عليه -: يجوز الترجيح بكثرة الدليل[2] كترجيح «الخبر» بكثرة الرواة.

وأنكره[3] بعضهم[4].

لنا: أن الظن الحاصل من قول الرواة، أقوى من الظن الحاصل من [قول[5]] راوٍ واحدٍ. والعمل بأقوى الظنين، لازم.

أ - **أما «الأول»**، فلوجوه:

١ - **أحدها**: أن خبر التواتر يفيد اليقين، وكلما[6] كان أقرب منه، كان الظن الحاصل منه أقوى.

---

(١) في (ر) «بها».

(٢) فيما عدا (ص) «الدلائل».

(٣) في (آ) «وأنكر».

(٤) المخالف في هذا هو الكرخي كما عزاه إليه الآمدي في الأحكام ٢٠٩/٤ - وعزاه ابن السبكي إلى الحنفية. قال في الإبهاج ١٤٤/٣ «ذهب الشافعي ومالك إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة والخلاف مع الحنفية. وانظر جمع الجوامع ٣٦١/٢ ونهاية السول ١٤٥/٣.

(٥) وردت زيادة «قول» في (آ) و (هـ).

(٦) في (آ) «فكلما» وكذا (هـ).

٢ ـ **وثانيها**: أن خبر الواحد يفيد قدراً من الظن، فخبر الجماعة يفيد الأزيد. وإلا: لاجتمعت العلل على معلول واحد.

٣ ـ **وثالثها**: أن الرواة كلما كانوا أكثر، كانوا عن الكذب أبعد. فكان الظن أقوى.

ب ـ **بيان «الثاني»، هو**: أن قوة الظن ـ الناشئة من نفس الأمارة ـ معتبرة بالإجماع، فالخارجة من الدلائل تكون[1] كذلك: لعدم الفرق بالضرورة.

إحتج الخصم، بوجوه:

١ ـ **أحدها قوله**: «نحن نحكم بالظاهر»[2]، وذلك إلغاء الزيادة.

٢ ـ **وثانيها هو**[3]: أن خبر الواحد مقدم على عدة من القياسات.

٣ ـ **وثالثها هو**: أن الكثرة غير معتبرة في الشهادة، فكانت[4] في الأمارات كذلك.

---

(١) في (آ) «يكون».

(٢) ورد الحديث في المقاصد الحسنة ص ٩١ ـ ٩٢ بلفظ: «أمرت أن أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر» قال الحافظ السخاوي: «اشتهر بين الأصوليين والفقهاء بل وقع في شرح مسلم للنووي ـ في قوله ﷺ «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس، ولا أشق بطونهم ـ ما نصه: معناه: أني أمرت بالحكم الظاهر، والله يتولى السرائر. كما قال ﷺ . انتهى. ولا وجود له في كتبت الحديث المشهورة، ولا الأجزاء المنثورة. وجزم العراقي بأنه لا أصل له وكذا أنكره المزي وغيره». وبنفس اللفظ المذكور في المقاصد ورد أيضاً في كشف الخفاء ٢٢١/١ قال العجلوني: قال في اللالي: «هو غير ثابت بهذا اللفظ». ولعله مروي بالمعنى من أحاديث صحيحة. ذكرتها في الأقضية من المذهب الأبريز. وانظر تمييز الطيب من الخبيث ٣١ والمحصول ٤١٣/١، ٤١٥ والهامش.

(٣) لفظ «هو» ساقط من (آ).

(٤) في (آ) «فكان».

جواب[1] الأول: أن «الإيماء» مخصوص بالقوة الذاتية، فيتعدى إلى القـوة بكثرة الأمارات.

و[**الجواب] عن الثاني**: أن تلك[2] «**القياسات**»، إن كانت على أصل واحد: إتحد الجامع، لما ثبت: من امتناع تعليل الحكم بعلل مستنبطة. فاتحدت.

وإن كانت[3] على أصول شتى: فلا نسلم تقديم الخبر عليها.

و[**الجواب] عن الثالث**: أن الترجيح إنمـا لم يحصل بكثـرة الشهود، لأن ذلـك يناقض اعتبار الشهود. لأن الغرض من اعتبار الشهود فصل الخصومات، واعتبار كثرتها يناقض ذلك.

(٦) «**مسألة**»:

إذا تعـارض دليلان: فـالعمل بكـل واحد منهمـا، من وجـه ـ أولى من العمـل بأحدهما.

لأن دلالة كل واحد منهما على أبعاض ذلك الحكم /تبعية، والدلالة على ذلك الحكم أصلية. والترك بالدلالة التبعية، أولى من الترك بالدلالة الأصلية.

ثم هذا على ثلاثة أوجه:

١ ـ **أحدها**: أن يكون ذلك الحكم متبعضاً، فيثبت[5] بعضه دون البعض.

٢ ـ **وثانيها**: أن يفيد أحكاماً، فيثبت بعضها دون البعض[6].

٣ ـ **وثالثها**: أن يكونا عامين، أحدهما يفيد: إيجاباً كلياً، والآخر: سلباً كلياً. فيوجب البعض دون البعض.

---

(١) في (آ) «وجواب».
(٢) لفظ «تلك» ساقط من (آ).
(٣) في (آ) «كان».
(٤) لم ترد زيادة «لم» فيما عدا (هـ).
(٥) في (ص) «فثبت».
(٦) في (آ) «بعض».

(٧) «مسألة»:

إذا تعارض نصان[١]: فإما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو أحدهما عـام والآخر خاص، أو كل واحد منهما عام من وجه، خاص[٢] من وجه.

وعلى التقديرات: فإما[٣] أن يكونا معلومين، أو مظنونين، أو أحدهما معلومـاً[٤]، والآخر مظنوناً[٥].

وعلى التقديرات: إما أن علم تاريخهما، أو لم يعلم.

فليتكلم في الأنواع بأقسامها:

أ - **القسم[٦] الأول**: أن يكونا عامين.

١ - فإن كانا معلومين، والتاريخ معلوماً[٧] - جعل المتأخر ناسخاً: إن كان الحكم يقبل النسخ. وإلا: تساقطا، ووجب الرجوع إلى غيرهما.

وإن جهل التاريخ، أو علم تقارنهما -: تساقطا[٩]، ووجب الرجوع إلى غيرهما، ولا يقبل الترجيح: لأنهما معلومان.

٢ - **النوع الثاني من القسم الأول**: أن يكونا مظنونين.

/فإن علم التاريخ: كان المتأخر ناسخاً.

وإن علم التقارن[٨]، أو جهل التاريخ -: صير إلى الترجيح.

فإن لم يوجد الترجيح: فالتخيير[١٠]، على ما بيّناه.

---

(١) في (آ) «النصان».
(٢) في (آ) «وخاص».
(٣) فيما عدا (ص) «إما».
(٤) في (هـ) «معلوم» وكذا (ر).
(٥) في (ر) «مظنون» وكذا (هـ).
(٦) في النسخ الأربع «النوع» وما أثبته أولى بدليل ما سيأتي.
(٧) في (هـ) «معلوم»و كذا (ر) و (آ).
(٨) في (آ) «وإن جهل التاريخ أو علم تقارنهما خير بينهما إن أمكن وإلا تساقطا...».
(٩) في (هـ) «التعادل».
(١٠) في (ر) «كالتخيير».

٣ ـ **النوع الثالث من القسم الأول**: أن يكون أحدهما معلوماً، والآخر مظنوناً[١].

فإن علم تأخر المعلوم: كان ناسخاً.

وإن علم التقارن، أو جهل التاريخ ـ: عمل بالمعلوم.

ب ـ **القسم الثاني**: أن يكون الدليلان خاصين.

[٢] فالحكم فيهما[٣] كما في العامين، من غير تفاوت.

جـ ـ **القسم الثالث**: أن يكون أحدهما عاماً، والآخر خاصاً.

وههنا: إن كانا معلومين أو مظنونين، وتأخر الخاص: كان مخصصاً للعام.

وإن تأخر العام: كان ناسخاً للخاص، عند الحنفية.

وعندنا: يبنى[٤] العام على الخاص.

وإن تقارنا: فبناء العام على الخاص، بالإجماع.

وإن جهل التاريخ، فعند/ الحنفية: التوقف.

وعندنا: البناء.

وإن كان أحدهما معلوماً، والآخر مظنوناً ـ: فالعمل بالمعلوم، إلا إذا كان المعلوم هو العام، والمظنون هو[٥] الخاص[٦]: فهو[٧] كتخصيص الكتاب بالخبر[٨] الواحد. وقد تكلمنا فيه[٩].

د ـ **القسم الرابع**: أن يكون كل واحد منهما عاماً من وجه، وخاصاً[١٠] من وجه.

---

(١) في (ر) «مظنون».
(٢) في (ر) «والحكم» وكذا (هـ).
(٣) لفظ (آ) «منهما».
(٤) في (ر) «ينبني».
(٥) لفظ «هو» ساقط من (آ) وكذا (هـ).
(٦) في (آ) زيادة «وقد تقارنا».
(٧) فيما عدا (ص) «وهو».
(٨) في (آ) «بخبر».
(٩) أنظر ص ٤١٢.
(١٠) في (آ) «خاصاً».

فإن علم التاريخ، وكانا معلومين أو مظنونين، أو كان المتقدم مظنوناً والمتأخر معلوماً ـ: فالمتأخر ناسخ، عند الحنفية. لأن العام المطلق إذا كان ناسخاً: فالخاص[1] من وجه أولى.

وإن تقدم المعلوم، وتأخر المظنون ـ: صير[2] إلى الترجيح، عندهم.

وعندنا: لا ينسخ في هذه الأقسام[3]، بل: يصار إلى الترجيح.

وإن[4] جهل التاريخ، فإن كانا معلومين: لم يمكن[5] الترجيح بقوة الإسناد، وأمكن بما[6] يتضمنه الحكم: من كونه إثباتاً، أو حكماً شرعياً.

فإن لم يوجد الترجيح: فالتخيير.

وإن كانا مظنونين: أمكن الترجيح بقوة الإسناد، وبما يتضمنه الحكم.

فإن لم[7] يوجد: فالتخيير.

(٣) **القسم الثالث**: في ترجيح الأخبار.

هذا إما: بالإسناد، أو بوقت ورود الخبر، أو بلفظه، أو بحكمه[8]، أو أمر آخر.

---

(١) في (آ) «والخاص».

(٢) في (آ) «مصير».

(٣) في (ر) «الصورة» وبين السطور «الأقسام» وعليها علامة غير واضحة في أن المراد منها الإشارة إلى نسخة أخرى أو التصويب.

(٤) في (آ) «فإن».

(٥) في (هـ) «يكن».

(٦) في (هـ) «ما».

(٧) في (آ) زيادة «يكن».

(٨) في (هـ) «حكمه» وكذا (ر) وفي (آ) «يحكم».

(أ)

القول في التراجيح العائدة إلى الإسناد

وهي إما: بكثرة الرواة، أو بأحوالهم[1].

أ ـ أما بالكثرة، فمن وجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن الذي رواته أكثر[2]، أرجح. لما بيّنا[3].

٢ ـ **والثاني**: أن الذي رواته المترتبون[4] أقل، أرجح. لأن قلة الرواة، توجب[5] قلة الغلط.

ب ـ وأما بالأحوال، فهي إما: بالعلم، أو الورع، أو الكياسة، أو الشهرة، أو وقت الرواية، أو كيفيتها.

١ ـ أما الترجيح بالعلم[6]، فمن وجوه:

أ ـ: رواية الفقيه راجحة على رواية غيره.

وقال قوم: هذا الترجيح فيما يروى بالمعنى، أما ما يروى[7] باللفظ: فلا.

والحق: الترجيح مطلقاً. لإمكان التحفظ عن مواقع[8] الخطأ للفقيه، دون غيره.

---

(١) عبارة (هـ) «أما الترجيح بالإسناد فإما بكثرة الرواة...» ومثله في (ر) و (آ).

(٢) في (آ) «... إن الذي أكثر رواية...».

(٣) في (آ) «بيناه».

(٤) ما بين سطور (ص) «أي أعلى مرتبة» وهي تعليقة أريد بها التفسير والبيان.

(٥) في (ص) «يوجب». وكذا (ر).

(٦) فيما عدا (ص) «أما العلم».

(٧) لفظ «يروي» ساقط من (هـ) وكذا (ر).

(٨) في (ر) «مواضع».

ب -: رواية الأفقه راجحة[1]، لأنه أقدر على التحرز من[2] مواقع الخطأ.

جـ -: رواية العالم[3] بالعربية، راجحة على رواية غيره. للعلة التي مرت.

د -: رواية الأعلم بالعربية أرجح، لما مر.

هـ -: رواية صاحب الواقعة أرجح[4]، لأنه أشد إهتماماً: فيكون أعلم[5].

و -: رواية جليس العلماء، أرجح من رواية غيره. لأنه أقدر على الضبط، من/غيره.

ز -: رواية جليس المحدثين، أرجح من [رواية[6]] غيره. للعلة المذكورة.

حـ -: الرواية وقت الظهر، راجحة على الرواية وقت السحر. لأن الأول[7] إلى الإستبانة أقرب.

٢ - وأما الترجيح بالورع، فعلى وجوه:

أ -: رواية ظاهر العدالة، راجحة على [رواية[8]] مستور العدالة.

ب -: رواية[9] العدل بالإختبار، أرجح من[10] رواية العدل بالتزكية. إذ ليس الخبر كالعيان.

---

(١) في (ص) «راجح» وفيما عداها «أرجح».
(٢) في (آ) «عن».
(٣) في (آ) «العلم» وهو تصحيف.
(٤) في (آ) «راجح».
(٥) كترجيح الصحابة - رضوان الله عليهم - خبر عائشة - رضي الله عنها - في التقاء الختانين - على خبر ابن عباس - رضي الله عنهما - وهو: إنما الماء من الماء «نهاية السول ٣/١٤٧ ومعه الإبهاج ١٤٨ وانظر الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/٣٦٥.
(٦) زيادة «رواية» وردت في (آ).
(٧) في (ص) «الثاني».
(٨) وردت الزيادة في (آ).
(٩) في (آ) زيادة «المحدث».
(١٠) في (آ) «راجحة على...».

جـ ـ: رواية معلوم العدالة بالمزكين الكثيرين، راجحة على [رواية] معلومها بالقليلين.

د ـ: رواية معلوم العدالة بالمزكى[1] الأبحث، راجحة على [رواية] معلوم[2] العدالة بالمزكى[3] الباحث.

هـ ـ: رواية معلوم العدالة بالمزكى[4] الأعلم الأورع، راجحة على رواية[5] معلوم العدالة بالمزكى[6] العالم الورع.

و ـ: رواية معلوم العدالة بأسبابها، راجحة على رواية معلوم العدالة لا[7] بأسبابها.

ز ـ: رواية المزكى بالعمل بروايته، راجحة على رواية المزكى بقبول روايته.

حـ ـ: رواية عدول السنة، راجحة على رواية عدول البدعة. والعلة في هذه الترجيحات كلها، بينة[8].

٣ ـ /وأما[9] الترجيح[10] بالكياسة، فعلى وجوه:

أ ـ: رواية الضابط[11] أرجح ممن ليس كذلك.

ب ـ: رواية الأضبط أرجح.

---

(١) في (ر) «الزكي».
(٢) في (آ) «المعلوم».
(٣) في (ر) «الزكي».
(٤) في (ر) «بالتزكي».
(٥) لفظ «رواية» ساقط من (هـ).
(٦) في (ر) «بالتزكي».
(٧) في (ر) «إلا».
(٨) في (ر) «بين».
(٩) فيما عدا (ص) «أما».
(١٠) في (هـ) «الترجيحات».
(١١) الضبط، هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام به. نهاية السول ١٤٩/٣.

والأضبط الناسي، مع غير الأضبط الحافظ - يتعارضان[1].

جـ -: رواية الأحفظ لألفاظ[2] الرسول[3] - عليه السلام - أرجح - إذ الحجة ليست[4] إلا فيها.

د -: رواية الجازم، مقدمة[5] على رواية الظان.

هـ -: رواية سليم العقل دائماً، أرجح من رواية مختلط العقل في بعض الأوقات[6].

و -: رواية الراوي عن الحفظ[7]، أرجح من رواية الراوي عن كتابته[8].

٤ - وأما الترجيح بسبب الشهرة، فعلى وجوه:

أ -: رواية الأشهر أولى[9]، لأن علو منصبه يمنعه عن الكذب.

ب -: رواية ذي الإسم الواحد، راجحة على رواية ذي الإسمين. لإمكان اللبس فيه[10].

جـ -: رواية معلوم النسب، راجحة على [رواية] غير معلوم النسب.

د -: الحديث الذي لا يلتبس أسماء رواته بأسماء أغيارهم[11]، راجح / على ما يقع فيه اللبس.

---

(١) في (هـ) «متعارضان» وكذا (آ).

(٢) في نسخة «بألفاظ» على ما في هامش (ص).

(٣) في (آ) «رسول الله».

(٤) لفظ «ليست» ساقط من (هـ) وفي (آ) «ليس».

(٥) في (آ) «راجحة».

(٦) محل الأرجحية: حيث لم يعلم هل رواه في حال سلامة عقله أم في حال اختلاطه؟ انظر نهاية السول ١٤٩/٣ ومعه الإبهاج ١٥٠.

(٧) في (هـ) «الحافظ».

(٨) في (آ) «الكتابة».

(٩) فيما عدا (ص) «أقبل».

(١٠) في (آ) «فيهما».

(١١) في (آ) «غيرهم».

٥ ـ وأما الترجيح بسبب الوقت، فمن وجهين[١]:

أ ـ: السامع للحديث وقت البلوغ، راجح الرواية على سامعه وقت الصبا.

ب ـ: متحمل الحديث في الكبر، راجح الرواية على متحمله في الصغر والكبر. لجواز وقوع التفاوت في التحملين[٢].

٦ ـ وأما الترجيح بكيفية الرواية، فعلى وجوه:

أ ـ: المتفق على رفعه، راجح[٣] على المختلف فيه.

ب ـ: الحديث المحكي بسبب نزوله، راجح على غير المحكي بسبب نزوله. لأن الطباع[٤] تكون إلى ضبط الأول، أميل.

جـ ـ: المروي باللفظ، راجح على المروي بالمعنى أو ما احتمل فيه ذلك.

د ـ: المتأكد بحديث آخر، أرجح من[٥] غير المتأكد.

هـ ـ: ما لم ينكره راوي الأصل، راجح على ما أنكره.

و ـ: المرسل إن قبلناه[٦]، فهو: مرجوح بالنسبة إلى المسند، عندنا.

وراجح[٧]: عند عيسى بن أبان.

ومتساويان: عند القاضي عبد الجبار.

لنا: أن «المسند» أمكن أن يعلم[٨] عدالة راويه[٩]، و«المرسل» لا يمكن فيه ذلك. فكان الأول أولى.

---

(١) في النسخ الأربع «وجوه» وما أثبته أولى لأنه لم يذكر سوى وجهين.
(٢) في (هـ) «التحمل» وكذا (ر).
(٣) في (آ) «أرجح».
(٤) عبارة (آ) «لأن الطبايع إلى ضبط...».
(٥) في (آ) «على».
(٦) في (آ) «قلنا».
(٧) في (آ) زيادة «هو».
(٨) في (ر) «تعلم».
(٩) في (هـ) «رواته» وكذا (آ).

واحتج إبن أبان: بأن «المرسل» مجزوم الرواية عن الرسول، دون «المسند». فكان الأول[1] أولى.

جوابه: لا نسلم أنه مجزوم الرواية، بل هو: مروي[2] ظناً والظن بصدق[3] «المسند» أقوى[4]، /لما بيّنا[5].

«فرعان»:

١ - **[الأول[6]]**: من رجح المرسل على المسند، فإنما[7] يرجحه: عند قول الراوي: «قال رسول الله».

أما إذا قال: «عن رسول الله»، لم يرجحه.

٢ - **الثاني**: رجح قوم الرواية، بحرية الراوي وذكورته[8]. قياساً على الشهادة. وفيه احتمال[9].

---

(١) لفظ «الأول» ساقط من (آ).
(٢) في (هـ) «مروياً» وكذا (ر).
(٣) في (آ) «يصدق».
(٤) في نسخة أولى على ما في هامش (ص).
(٥) في (آ) «بيناه».
(٦) وردت الزيادة «في» (هـ) وفي (آ) «أحدهما».
(٧) في (آ) «إنما».
(٨) في (ر) «ذكوريته».
(٩) أي: فيه احتمال أن يقال لا تفاوت. أنظر بين سطور (آ).

(ب)
القول في التراجيح[1] العائدة إلى وقت ورود الحديث[2]

وهي[3] على وجوه:

أ ـ: مدنيات الآيات والأحاديث، راجحة على مكياتها.

لأن أكثر المكيات: قبل الهجرة، وأكثر المدنيات: بعد الهجرة، فتكون[4] متأخرة: فكانت أرجح.

ب ـ: المشعر بعلو شأن الرسول، راجح على ما لا يكون كذلك.

لأن ظهور أمره، كان في آخر عمره. فتدل[5] على التأخر.

جـ ـ: الذي راويه[6] متأخر الإسلام، أرجح[7] على[8] ما راويه[9] متقدم الإسلام. فإنه يدل[10] على تأخره.

د ـ: المسموع بعد إسلام الراوي، راجح على ما لم[11] يعلم ذلك منه.

---

(١) في (آ) «الترجيح».
(٢) في (آ) «الخبر».
(٣) في (ص) «وهو» وكذا (آ).
(٤) في (آ) «فيكون».
(٥) في (ر) «فيدل».
(٦) في (آ) «رواته».
(٧) في (آ) «راجح».
(٨) لفظ «على» ساقط من (ر).
(٩) في (آ) «رواته».
(١٠) في (آ) «تدل».
(١١) لفظ (آ) «لا».

هـ -: المؤرخ بتاريخ مضيق، راجح على ما لا يكون كذلك. لأنه يدل على تأخره.

و -: المروي مطلقاً، متقدم على المروي في وقت متقدم. لاحتمال التأخر في المتقدم، دون المتأخر.

ز -: التخفيف مقدم[1] على التغليظ، لأنه يدل على تأخره.

ولقائل أن يقول: التغليظ متقدم[2]، لأنه مشعر[3] بظهور الأمر: فكان[4] ذلك آخراً.

حـ -: العام المطلق، متقدم[5] على العام الوارد في سبب. لأن إعتبار[6] عموم الأول إتفاقي، دون الثاني.

وهذه الترجيحات كلها، خيالات[7] ضعيفة. والله أعلم.

---

(١) في (ر) «متقدم» وكذا (هـ).

(٢) في (آ) «مقدم».

(٣) في (آ) «يشعر».

(٤) في (ر) «وكان» وكذا (هـ).

(٥) في (آ) «مقدم».

(٦) لفظ «اعتبار» ساقط من (ر).

(٧) لم ترد زيادة «خيالات» في (ر).

(جـ)
القول في الترجيحات العائدة إلى اللفظ

وهي من وجوه:

أ -: الفصيح مقدم على الركيك. لأن الأول مقبول بالإتفاق، والثاني مختلف فيه[1].

ب -: قال قوم: الأفصح مقدم على الفصيح[2].

وهو ضعيف: لأن الفصيح لا يجب استواء كلماته.

جـ -: الخاص مقدم على العام، لما مر.

د -: قيل[3]: الحقيقة راجحة على المجاز، لأنها أدل.

وهو ضعيف: لأن المستعار أدل من الحقيقة.

هـ -: الحقيقة[4] الإجماعية، راجحة على الخلافية.

و -: المستغني عن الإضمار، راجح[5] على المحتاج إليه.

/ز -: الدال بالوضع الشرعي أو العرفي، مقدم على الدال بالوضع اللغوي.

حـ -: المجاز الأشبه بالحقيقة، راجح على ما لا يكون كذلك.

---

(١) فيما عدا (ص) «في قبوله».

(٢) راجع جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٦٦ ونهاية السول ٣/١٥٥ ومعه الإبهاج.

(٣) في (آ) زيادة «أن».

(٤) لفظ «الحقيقة» ساقط من (آ).

(٥) في (آ) «أرجح».

وكذلك: المجاز الواحد، راجح على المجازين.

ط ـ: العام المبقي على عمومه، أرجح[1] من المخصص. لأن الأول حقيقة، والثاني مجاز.

ي ـ: الدال على المراد من وجهين، راجح على الدال عليه[2] من وجه واحد.

يأ ـ: الدال على الحكم مقروناً بمناسب، راجح على مجرد الدال على الحكم.

[لأن في الأول تنبيهاً على العلة، دون الثاني[3]].

يب ـ: الدال على الحكم مع التشبيه[4]، راجح على مجرد الدال على الحكم[5].

[لأن في الأول تنبيهاً على العلة، دون الثاني[6]].

يج ـ: المؤكد أدل[7] من غير المؤكد.

يد ـ: المذكور مع المقتضى لضده، راجح على ما لا يكون كذلك. لأن ذلك دليل رجحان المذكور على الضد.

يه ـ: المقرون بالتهديد، راجح على ما ليس كذلك[8].

يو ـ: المقتضى للحكم من/ غير وسط، راجح على مقتضيه بوسط. لأن الوسائط مظنونة، فإذا كانت أقل: كان أولى.

---

(١) في (ر) «راجح».

(٢) لفظ «عليه» ساقط من (ر).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ر) وكذا (هـ).

(٤) في (هـ) «السببية».

(٥) عبارة (هـ) «. . . راجح على الدال على مجرد الحكم.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(٧) في (آ) «أولى».

(٨) كقوله ﷺ «من صام يوم الشك فقد عسى أبا القاسم، لأن اقترانه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه.

نهاية السول ١٥٦/٣ ومعه الإبهاج ١٥٧ وجمع الجوامع ٣٦٧/٢ ومعه حاشية البناني.

(د)

القول في الترجيح بالحكم

هو[1] من خمسة أوجه:

أ - المبقي لحكم الأصل، متأخر الورود عن الناقل له[2].
خلافاً للجمهور.

لنا: أنه لو كان كذلك: لأفاد كل من الناقل والمقرر، حكماً جديداً، وعلى خلافه لا يفيد إلا أحدهما. فكان الأول أولى.

إحتجوا: بأنه لو تأخر المقرر عن الناقل، لوقع نسخان: أحدهما لحكم الأصل بالناقل، والثاني لحكم الناقل بالمقرر. وعلى خلافه: لا يقع إلا نسخ واحد، وهو: رفع الحكم الأول بالناقل[3]. فالثاني أولى.

جوابه: أن رفع حكم الأصل، ليس بنسخ.

وأيضاً: فلأنه لو تقدم المقرر: لكان الناقل ناسخاً لحكم ثبت بدليلين، وهو محال.

«تذنيب»:

---

(١) في (آ) «وهو» وكذا (هـ).
(٢) كقوله ﷺ : «من مس ذكره فليتوضأ» مع قوله: «إن هو إلا بضعة منك» راجع نهاية السول ١٥٧/٣ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٦٨/٢.
(٣) لم ترد زيادة «بالناقل» في (هـ).

العاملون[1] بالناقل لا يجعلون ذلك من باب الترجيح، قالوا: لأن الناقل ناسخ، وأعمال الناسخ لا يكون ترجيحاً له[2] على المنسوخ.

جوابه: ليس بيقين[3] تأخر الناقل عن المقرر، ليكون ناسخاً. بل: ذلك - عندهم - هو[4] الأول[5]، وذلك ترجيح.

ب - خبران وردا في النفي والإثبات.

قال القاضي عبد الجبار/: هما متساويان، وضرب له أمثلة:

أ -: فعل حرمه العقل، وأباحه[6] أحد الخبرين، وأوجبه الآخر.

ب -: [فعل] أوجبه العقل، وأباحه أحد الخبرين، وحرمه الآخر.

جـ -: [فعل] أباحه العقل، وأوجبه أحد الخبرين، وحرمه الآخر.

قال[7] بتساوي الكل.

ولا يستقيم ذلك إلا على أصلنا: العازل للعقل عن[8] الشرع.

أما[9] على أصل المعتزلة، فلا يستقيم ذلك:

١ - أما «في المثال [الأول»: فلأن[10]] الخبر «المبيح» مقرر لحكم العقل من وجه، وهو: جواز الترك. و«الموجب» ناقل.

٢ - وأما «في المثال الثاني»: فلأن «المبيح» أيضاً مقرر لحكم الأصل من وجه آخر[11]، وهو: جواز الفعل. و«المحرم» ناقل.

---

(١) في (آ) «القايلون».
(٢) في (آ) «لا يكون له ترجيحاً».
(٣) في (آ) «تيقين».
(٤) لفظ «هو» ساقط من (ر).
(٥) فيما عدا (ص) «الأولى».
(٦) في (ر) «أباحه».
(٧) في (آ) «وقال».
(٨) فيما عدا (ص) زيادة «أحكام».
(٩) في (آ) «وأما».
(١٠) ما بين القوسين مطموس في (ر).
(١١) لم ترد زيادة «آخر» فيما عدا (ص).

٣ - وأما «**في المثال الثالث**»: فكل واحد - من الخبرين - مقرر لحكم العقل من وجه، ناقل من وجه. لمشاركة الإباحة للوجوب والحرمة في الوجهين.

وإذا[١] عرفت/ ذلك:

فمن رجح المقرر: أخر[٢] المبيح في المثالين الأولين، وتوقف في الثالث.

ومن رجح الناقل: رجح[٣] الموجب في المثال الأول، والمحرم في الثاني. وتوقف في الثالث.

جـ -: المحرم راجح - عند الكرخي، وجمع من الفقهاء - على المبيح.

وعند أبي هاشم وإبن أبان: يستويان.

إحتج الأولون: بقوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال»[٤].

وبأنه لو طلق إحدى نسائه لا بعينها: حرم عليه الكل.

د -: مثبت الطلاق والعتاق، راجح على نافيهما[٥]: عند البعض[٦].

لأن قيد[٧] «النكاح» و«الملك» على خلاف الدليل، فالنافي لهما تأكيده يؤكد به[٨].

هـ -: نافي الحد، مقدم على موجبه: عند بعضهم.

لأنه ضرر، فيكون عدمه أولى.

---

(١) في (ر) «فإذا».

(٢) في (آ) «قدم».

(٣) في (آ) زيادة «فهو».

(٤) حديث ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال» قال البيهقي رواه جابر الجعفي عن الشعبي عن ابن مسعود، وفيه ضعف وانقطاع، وقال الزين العراقي في تخريج منهاج الأصول: إنه لا أصل له، وكذا أدرجه ابن مفلع في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له. على ما في المقاصد للسخاوي ص ٣٦٢ وانظر التمييز ص ١٣٨ وكشف الخفاء ٢/ ٢٥٤.

(٥) في (هـ) «نافيها».

(٦) القائل بهذا هو الكرخي. ويمكن أن يقال: بل النافي لهما أولى. لأنه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين المترجح على النافي له. راجع الأحكام للآمدي ٤/ ٢٣٠ ونهاية السول ٣/ ١٥٨ - ١٥٩ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/ ٣٦٨.

(٧) في(آ) «قيدي» وكذا (هـ).

(٨) في (آ) «والنافي لهما تأكد به» وفي (هـ) «فالنافي لهمها تأكد به» وفي (ر) «تأكيد به».

(هـ)

القول في التراجيح[1] الخارجية

وهو على وجوه:

أ - أن يكون أحد الخبرين موافقاً لعدة دلائل، دون الآخر.
وقد سبق القول فيه.

ب - أن يكون أحد الخبرين خالفه رواته[2] أو بعض الصحابة، دون الآخر.
رد الأول قوم.

و[هو] مرجوح عند الشافعي: بالنسبة إلى الآخر، لا مردود[3].

جـ - أن يكون أحد الخبرين عمل بـه أكثر السلف: ممن لا يجب تقليـده دون الآخر[4].

الأول راجح: عند قوم، متساويان: عند آخرين.

د - الوارد - فيما يعم[5] به البلوى - آحاداً، مرجوح. لأنه لو صح: لاشتهر.

---

(١) في (هـ) «الترجيحات».

(٢) فيما عدا (ص) «راويه».

(٣) عبارة (آ) «ومرجوحة بالنسبة إلى الآخر عند الشافعي».

(٤) وفي معنى هذا: أن يعتضد كل واحد منهما بدليل غير أن ما عضد أحدهما راجح على ما عضد الآخر، أو أن يعمل بكل واحد منهما بعض الأمة غير أن من عمل بأحدهما أعرف بمواقع الوحي والتنزيل. أنظر الأحكام للآمدي ٢٣١/٤ ونهاية السول ١٦٠/٣ ومعه الإبهاج.

(٥) في (ر) «تعم».

وأعلم: أن التراجيح قد تكثر، وقد تقوى[1]. وهما معتبران: فإن تساوى الجانبان كثرة وقوة: تعارضا.

وإلا: فالترجيح للكثير[2] القوي.

وإن كان أحد الجانبين أكثر، والآخر أقوى -: وجب الإعتبار بقوة الظن.

---

(١) في (آ) «... الترجيح قد يكثر وقد يقوي».

(٢) في (آ) «لكثير» وكذا (ر).

(أ)

الكلام في تراجيح[1] الأقيسة

هـذا إما: أن يكـون بحسب العلة، أو بحسب دليل وجـودها، أو بحسب دليـل عليتها، أو بحسب دليل حكم الأصل، أو بحسب محل ذلك الحكم، أو بحسب مكان العلة[2].

١ ـ **النوع الأول**: التراجيح[3] بحسب العلة.

[وهي على وجوه]:

أ ـ المظنة راجحة على الحكمة[4]، لانضباط[5] الأولى دون الثانية.

ب ـ الحكمـة راجحة على الـوصف العدمي، والإضـافي، والحكم الشـرعي، والأمر[6] التقديري.

لأنها وإن لم تكن جلية، لكنها داعية إلى الحكم. وهذه الأمور: لا هي جلايا، ولا[7] دواعي. /فكانت الحكمة راجحة.

جـ ـ العدم والحكم الشرعي:

---

(١) في (آ) «في ترجيح» وكذا (ر).

(٢) في (آ) «... بحسب العلة أو بحسب دليلها أو بحسب دليل عليتها أو بحسب حكم الأصل أو بحسب كيفية الحكم أو بحسب محل الحكم» ومثله في (ر) و (هـ) مع عدم زيادة «أو بحسب كيفية الحكم».

(٣) في (ر) «الترجيح».

(٤) يوجد بين سطور (آ) زيادة «كالاحتلام دليلاً على البلوغ مثلاً» وهي تعليقة لأحد القراء وليست من كلام الارموي.

(٥) في (آ) «لضبط».

(٦) في (ر) «والآخر» وكذا (هـ).

(٧) في (آ) زيادة «هي».

يحتمل[1] رجحان العدم: لأنه أشبه بالحقائق.
ويحتمل رجحان الحكم الشرعي: لأنه أشبه بالوجود.
د - تعليل الوجودي بالوجودي: أولى من تعليل العدمي بالعدمي، والعدمي بالوجودي، والوجودي بالعدمي.

لأن «العلية» و«المعلولية» وجوديتان، فلا[2] حاجة إلى تقدير «الوجودية» في الوجوديين[3]، وإليه حاجة في بقية الأقسام. فالأول أولى.

وتعليل العدمي بالعدمي: أولى من تعليله بالوجودي، للمشابهة في الأول دون الثاني.

وتعليل العدمي بالعدمي - يقدم على تعليل العدمي بالوجودي -.

هـ - الحكم الشرعي راجح على الوصف المقدر، لأن التقدير خلاف الأصل.
و - العلة[4] البسيطة، راجحة على المركبة. لأنها[5] أسهل وأقل إثباتاً من[6] المركبة.
٢ - **النوع الثاني**: التراجيح[7] بحسب دليلها على[8] الحكم.

إن كانت يقينية الوجود: لم تقبل المعارضة، فلا تقبل[9] الترجيح.
وإن كانت ظنية الوجود: قبلت الترجيح.

[وهي على وجوه]:
أ - قال قوم: العلة التي مقدماتها أقل، راجحة على التي مقدماتها أكثر.

---

(١) في (ر) «محتمل».
(٢) فيما عدا (ص) «لا . . .».
(٣) في (آ) «الوجوديتين».
(٤) لم ترد زيادة «العلة» في (هـ).
(٥) في (آ) «لا إنها».
(٦) في (آ) «وأحق . . . على . . .» وفي (ر) «وأحق من . . . وكذا (هـ).
(٧) في النسخ الأربع «الترجيح».
(٨) فيما عدا (ص) «علة».
(٩) في (ر) «يقبل».

وهـذا - على الإطلاق - ليس بصحيـح: لجواز أن تكـون[1] «كثيرة المقـدمات» مقدماتها قوية، /و«قليلة المقدمات» مقدماتها ضعيفة. فينجبر ضعف الكم بقوة الكيف[2] من أحد الجانبين، وبالعكس من[3] الجانب الآخر.

ب - الدال على وجود العلة، إما: نص، أو إجماع، أو قياس.

١ - أما «التراجيح النصية»، فقد مرت.

٢ - وأما «القياسية»، فنحن فيها.

٣ - وأما «الإجماعية»: فالإجماعان إن كانا قطعيين، أو أحدهما لم يقبلا[4] الترجيح.

وإن كانا ظنيين - بأن[5] كانا إجماعين اختلف في قبـولهما: كـالمنعقد عن قـول البعض وسكوت البقية[6]، أو كالمروي آحاداً -: قبلا الترجيح.

جـ - القيـاس - الذي وجـدت[7] العلة فيه - قـطعي، راجح على مـا لا يكون كذلك. لأن بعض مقدماته قطعي: فيكون أقل خللاً[8].

٣ - **النوع الثالث**: التراجيح بحسب دليل العلية.

[وهي على وجوه]:

أ - إما أن تثبت[9] بالنص، كقوله: «لسبب كذا»/ أو: «لعلة كذا»، أو: «لأجل كذا»، وهي راجحة على غيرها مطلقاً.

ب - أو بالظاهر، كـ «اللام»[10] و«أن» و«الباء».

---

(١) في (ر) «يكون».

(٢) عبارة (آ) «فيجبر الضعف الحاصل من الكثرة...».

(٣) في (ر) «في».

(٤) في النسخ الأربع «يقبل».

(٥) في (آ) «فإن».

(٦) في (آ) «الباقين».

(٧) فيما عدا (ص) «وجود».

(٨) في (هـ) «إخلالاً».

(٩) في (ص) «يثبت».

(١٠) في (ر) «كالكلام» وهو تصحيف.

و«اللام»[1] أوكد من «أن»: لأنها قد تأتي للتأكيد.
ومن «الباء»: لأنها[2] تأتي للإلصاق.
وأما «أن» و«الباء»، ففيهما[3] إحتمال.

جـ ـ أو[4] بالإيماء، [وذلك على وجوه]:

أ ـ المومى إليه المناسب، راجح على ما لا يكون مناسباً.
ب ـ إيماء الدلالة اليقينية، راجح على إيماء الدلالة الظنية.
جـ ـ قال[5] قوم: الإيماءات راجحة على الطرق العقلية.

وهو ضعيف: لأنها إنما تدل[6] على العلية بواسطة الطرق العقلية، والفرع لا يكون أقوى من الأصل.

د ـ أو بالطرق العقلية، وهي: المناسبة، والدوران، والتأثير، والسبر، والشبه، والطرد.

أ ـ **الأول**[7]: المناسبة راجحة على الدوران، خلافاً لقوم.
لنا: أن المناسبة داعية إلى الحكم، دون الدوران. فكانت أولى.
إحتجوا: بأن «المدار»[8] أشبه بالعلل العقلية، فكان أولى.
جوابه: لا نسلم زيادة المشابهة، فإن العكس غير لازم في العقليات.
ب ـ المناسبة راجحة على التأثير، لعين العلة التي مرت.
جـ ـ المناسبة راجحة على السبر المظنون، في مقدماته الثلاث.

---

(١) في (آ) «فاللام».
(٢) في (ر) زيادة «قد».
(٣) في (آ) «ففيها» وكذا (ر).
(٤) في (ر) «وبالإيماء».
(٥) في (آ) «وقال».
(٦) في (آ) «يدل».
(٧) لفظ «الأول» ساقط من (هـ).
(٨) في (آ) «الدوران».

لأن تلك المقدمات، إما: أن تثبت بالإيماء، أو بالطرق العقلية. والمناسبة راجحة على كلها: فكانت راجحة على السبر المظنون.

د - المناسبة راجحة على الشبه، والطرد. وهو ظاهر.
هـ - الدوران راجح على المؤثر.
و - المؤثر راجح على السبر المظنون، في[1] المقدمات الثلاث.
ز - السبر راجح على الشبه.
حـ - الشبه راجح على الطرد.

وأنت يمكنك التفطن لجهات التراجيح الغير المذكورة.

(١) «**مسألة**»:
قد علمت: أن «المناسبة» إما: مصلحة دنيوية، أو دينية.
و«الدنيوية» إما: في محل الضرورة، أو الحاجة، أو التتمة.
والدينية راجحة على الدنيوية[2].
والدنيوية الضرورية، راجحة على التي في محل الحاجة.
وهي راجحة على الدينية.
ثم قد علمت: أن «الضرورية» خمس:

/أ - مصلحة النفوس.
ب - مصلحة الأديان.
جـ - مصلحة العقول.
د - مصلحة الأبضاع.
هـ - مصلحة الأموال.

وهي - في ترتيبها - متفاوتات[3].

وكل واحدة - من هذه المناسبات - إما: أن ظهر[4] تأثير نوعها في نوع الحكم،

---

(١) لم ترد زيادة «في» فيما عدا (ص).
(٢) للآمدي هنا كلام لطيف فراجع الأحكام ٤/٢٤٤ - ٢٤٥.
(٣) في (آ) «متفاوت».
(٤) في (آ) «يظهر».

أو نـوعهـا في جنس الحكم[1]، [أو جنسهـا في نـوع الحكم][2]، أو جنسهـا في جنس الحكم.

والأول راجح على الكل، والرابع مـرجوح بـالنسبة إلى الكـل، والثاني والثـالث متقاربان.

وأيضـاً: فإن[3] كـل واحدة[4] ـ من هـذه المناسبـات ـ قد تكـون[5] جلية، وقـد تكون[6] خفية.

والجلية راجحة على الخفية.

هذا هو الترجيح[7] بما يرجع إلى ذواتها.

وأما[8] بالخارجات، [فهو على وجوه]:

أ ـ المناسبة المتأكدة بالدلائل[9]، راجحة على غير المتأكدة.

ب ـ الخالية عن المعارضة[10]، راجحة على المعارضة.

جـ ـ المناسب من وجهين، راجح على المناسب من وجه واحد.

(٢) «مسألة»:

«الدوران» في محل واحد: كدوران الحرمة مع المسكرية[11]، راجح على الدوران

(١) في (آ) «زيادة أو بالعكس».
(٢) ما بين القوسين غير موجود في (آ).
(٣) فيما عدا (ص) «فلأن».
(٤) في (ر) «واحد».
(٥) في (آ) «يكون».
(٦) لفظ (آ) «يكون».
(٧) في (آ) «التراجيح».
(٨) فيما عدا (ص) «أما».
(٩) لم ترد زيادة «بالدلائل» في (هـ).
(١٠) فيما عدا (ص) «المعارض».
(١١) في (آ) «المسكر».

في محلين: كدوران وجوب الزكاة مع كونه ذهباً في التبر، وعدمه مع عدمه في الثبات[1].

لأن الأول يدل على عدم علية شيء من الصفات الباقية، دون الثاني. فكان أقوى[2].

٤ - /**النوع الرابع**: التراجيح بحسب ما يدل على[3] حكم الأصل.

إن كان قطعياً[4]: لم يقبل الترجيح.

وإن كان ظنياً، فإما: أن يكون نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً.

فهي على وجوه:

أ - القياس الذي يثبت[5] حكم أصله بالنص، راجح على ما ثبت حكم أصله[6] بالإجماع: عندنا، خلافاً للجمهور.

لنا: أن النص أصل [7]للإجماع[8]، على ما مر. والثابت بالأصل، أقوى من الثابت بالفرع.

إحتجوا: بأن الإجماع لا يقبل التخصيص والتأويل، والنص يقبلهما[9] فكان أقوى.

جوابه: أن الفرع لا يكون أقوى من الأصل.

ب - القياس الذي ثبت حكم أصله بالنص، راجح على ما ثبت حكم أصله بالقياس: إن جوزناه. للعلة التي مرت، وبالإجماع.

---

(١) في (هـ) «في الثياب» وكذا (آ) وفي (ر) «في النبات».
(٢) في (هـ) «أولى».
(٣) في (ص) «عليه».
(٤) في (آ) «قطعياً» وهو تصحيف.
(٥) فيما عدا (ص) «ثبت».
(٦) في (آ) «الأصل».
(٧) في (هـ) «الإجماع».
(٨) عبارة (آ) «... والإجماع فرع» ومثله في (ر).
(٩) في (آ) «يقبلها».

جـ ـ القياس الذي ثبت حكم أصله بالإجماع، راجح على ما ثبت/ حكم أصله بالقياس. لإنعقاد الإجماع على جواز الأول، دون الثاني.

وأما تفاريع هذه الأقسام، فالضابط فيها: «أن الدلالة كلما كانت أوكد: كانت أرجح».

مثلاً: المتواتر راجح على الآحاد، والدال بالحقيقة راجح على الدال بالتجوز[1].

٥ ـ **النوع الخامس**: التراجيح بحسب كيفية الحكم.

[وهي على وجوه]:

أ ـ مثبت الحكم الشرعي، راجح على مثبت الحكم العقلي.

لأنا لو أخرنا المثبت الشرعي: لزم النسخ مرة[2]، ولو أخرنا المثبت العقلي: لزم النسخ مرتين. فالأول أولى.

ب ـ مثبت الحرمة، راجح على مثبت الإباحة. لأن الأخذ بالحرمة أحوط[3].

جـ ـ مثبت العتق، راجح على نافيه. لأنه يوافق[4] الأصل، دون نافيه[5].

د ـ مسقط الحد، راجح على مثبته. لموافقته الأصل[6]، دون المثبت.

هـ ـ مثبت حكم أزيد: كالندب، راجح على مثبت حكم أنقص: كالإباحة لزيادة الفائدة.

و ـ مثبت الطلاق، راجح على نافيه، لموافقته الأصل[7].

---

(١) في (آ) «المجاز».

(٢) أي لو أخرنا المثبت الشرعي كان وروده بعد القياس المثبت للعقلي. فيكون رافعاً للقياس المثبت للعقلي هامش (ص).

(٣) في (هـ) «أحفظ».

(٤) في (آ) «موافق».

(٥) فيما عدا (ص) «النافي».

(٦) في (ر) «للأصل» وكذا (هـ).

(٧) لفظ (ر) «للأصل» ومثله في (هـ).

ز - مثبت الحكم على وفق الأصول، راجح على المثبت على خلافها. لسلامته عن المعارض، دون الثاني.

حـ - القياس على أصل: علل حكمه بالإجماع، راجح على ما لم يعلل حكم أصله بالإجماع.

٦ - **النوع السادس**: التراجيح بحسب مكان العلة.

/مكانها إما: الأصل، أو[١] الفرع، أو هما.

١ - أما «الأصل» (أ): فالعلة[٢] التي وجدت في أصول[٣] راجحة على التي وجدت في أصل واحد.

٢ - وأما[٤] «الفرع» (أ): فالتي[٥] تعدت، راجحة على التي لم تتعد[٦]. خلافاً لقوم.

لنا: أنها أفيد، فكانت أولى.

إحتجوا: بأن التعدية فرع الصحة، والفرع لا يترجح على الأصل.

جوابه: أنها ترجحت من جهة زيادة الإفادة.

ب - المتعدية إلى عدة فروع، راجحة على المتعدية إلى فرع واحد.

خلافاً لقوم.

لنا: أنها أفيد، فكانت أولى.

إحتجوا: بأن العامة لو ترجحت على الخاصة، لترجح[٧] العام على الخاص.

جوابه: أنه[٨] لا يترجح العام على الخاص، لإمكان العمل بهما.

---

(١) في (آ) «و . . .».

(٢) في (هـ) «العلة».

(٣) في (آ) «الأصول».

(٤) في (آ) «أما».

(٥) في (آ) «التي» وكذا (هـ).

(٦) في (ص) «يتعد».

(٧) في (آ) «لرجحت».

(٨) لفظ «أنه» ساقط من (آ).

بخلاف العلتين: فإنهما لا يمكن العمل بهما، بل: لا بـد من طرح إحـداهما. فكان طرح الأقل فائدة، أولى[1].

جـ ـ المـطردة في الفـروع، راجحـة على المنقـوضـة في بعض الفـروع. لأن المنقوضة مختلفة[2].

٣ ـ وأما «الأصل والفرع»، فإنهما إذا تشابها: كان ذلك القياس راجحاً على ما إذا لم يتشابها. والله أعلم.

(١) عبارة (آ) «. . . هو الأولى».
(٢) في نسخة «مختلفة» على ما في هامش (ص).

(ا)

الكلام في الاجتهاد

وله أركان أربعة[1]:

أ - [الركن] الأول: «الإجتهاد».

وهو في اللغة: لاستفراغ الجهد في أي فعل كان[2].

وفي الإصطلاح: لاستفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية.

ب - الركن الثاني: «المجتهد».

وفيه مسائل:

(١) المسألة[3] الأولى:

الرسول - عليه السلام - يجوز أن يكون حكم[4] في بعض المسائل، بالإجتهاد: عند الشافعي، وأبي يوسف[5].

---

(١) لم ترد زيادة «أربعة» في (آ) وفي (ر) «وله أربعة أركان».

(٢) في المصباح ١٧٧/١ : «واجتهد في الأمر بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته.

(٣) لفظ «المسألة» ساقط من (آ).

(٤) فيما عدا (ص) «. . . يجوز أن يحكم».

(٥) وبه قال أحمد بن حنبل والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين وأكثر الأصحاب وهو رأي الجمهور. ثم اختلف القائلون بالجواز في الوقوع فمنهم من قال به كالشيرازي والآمدي وابن الحاجب. ومنهم من أنكره. قال ابن السبكي: - «وتوقف المحققون». . جاء في المنخول ٤٦٨ : «وأما وقوعاً فالغالب على الظن أنه كان لا يجتهد في القواعد وكان يجتهد في الفروع كما روى أنه - عليه الصلاة والسلام - قال: «أرأيت لو تمضمضت؟ والمختار عند الحنفية أنه عليه الصلاة والسلام مأمور بانتظار الوحي ما دام راجياً نزوله إلى خوف فوات الحادثة على غير الوجه الشرعي فإن تحقق خوف فواتها كان مأموراً بالاجتهاد. وانظر المستصفى ٣٥٥/٢ والمعتمد ٧٦٢/٢ والتبصرة ٥٤٨/٢ وهامشها والمسودة ٥٠٧ والأحكام للآمدي ١٤٣/٤ ونهاية السول ١٧٢/٣ ومعه الإبهاج ١٦٩ وحاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٣٨٦/٢ وإرشاد الفحول ٢٥٦ وتيسير التحرير ١٨٣/٤ ومسلم الثبوت ٣٦٦/٢ واللمع: ٧٦.

ولا يجوز: عند الجبائيين.
ويجوز عند قوم: في أمر الحروب، دون المسائل.
وتوقف قوم: في الكل[1].

حجة الأولين، وجوه:

١ - **أولها**: أن قوله سبحانه: ﴿فَاعْتَبِرُوا﴾، عام. ويندرج[2] فيه الرسول عليه السلام: فيكون عاملاً به، وإلا: قدح في عصمته.

٢ - **وثانيها**[3]: أنه - عليه السلام - إذا ظن أن الحكم معلل بوصف كذا، ثم ظن أو علم وجوده في موضع آخر -. ظن ثبوت[4] الحكم ثمة[5].
والمظنون راجح، والعمل بالراجح لازم.

٣ - **وثالثها هو**: أن الحكم بالإجتهاد أشق، والأشق أفضل، والأفضل لا يتركه الرسول.

لا يقال: هذا يقتضي أن تكون[6] أحكامه[7] كلها اجتهادية.

وأيضاً: فالحكم الإجتهادي/ وإن كان أفضل، إلا أن الحكم الوحيي أعلا منصباً.

جواب الأول: لا إمكان لكون كل الأحكام إجتهادية، وإلا: لزم الدور أو التسلسل.

وجواب الثاني: أن «الإجتهاد» له فضيلة، تشحيذ الطبع، فلا يجوز إخلاء الرسول عنها.

---

(١) محل الخلاف المذكور في جواز الاجتهاد للرسول ﷺ إنما هو الفتاوى أما الأقضية فيجوز له الاجتهاد فيها بالإجماع. نهاية السول ١٧٢/٣ ومعه الإبهاج ١٧٠ وحاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٣٨٦/٢.
(٢) فيما عدا (ص) «فيندرج».
(٣) في (آ) «وثانيهما».
(٤) في نسخة «وجود» على ما في هامش (ص).
(٥) عبارة (آ) «ظن ثبوت ذلك الحكم فيه».
(٦) في (ص) «يكون».
(٧) في (آ) «أحكامهما».

إحتج المانعون، بوجوه:

١ ـ **أولها** قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾[١].

٢ ـ **وثانيها**: أنه اعترض عليه بعض الصحابة، في منزل نزل به، وقال: إن كان هذا من الوحي: فالسمع والطاعة، وإن كان هذا[٢] **عن** الإجتهاد[٣]: فليس هذا المنزل[٤] مكيدة»[٥].

فالقصة تدل[٦] على جواز الإعتراض على إجتهاداته، ولا يجوز الإعتراض على أحكامه الشرعية: فلا تكون[٧] إجتهادية.

٣ ـ **وثالثها**: أنه ـ عليه السلام ـ توقف في/ أحكام بعض الوقائع: كالظهار، واللعان.

ولو جاز له الإجتهاد: لما توقف، لأن شرائط القياس كانت معلومة له[٨].

جواب الأول: أن «الإجتهاد» إذا كان مأذوناً فيه: لم يكن الحكم به نطقاً[٩] **عن** الهوى.

وجواب الثاني: لا نسلم أن القصة تدل[١٠] على جواز الإعتراض على كل اجتهاداته، بل: على اجتهاداته[١١] في الحروب.

---

(١) الآية ٣ من سورة النجم.
(٢) لفظ «هذا» ساقط من (هـ) وكذا (ر).
(٣) في (هـ) «اجتهاد».
(٤) فيما عدا (ص) «بمنزل».
(٥) صاحب هذا الاعتراض هو الحباب بن المنذر بن الجموح. وانظر القصة في سيرة ابن هشام ٣٦/٣ مع الروض الأنف.
(٦) في (آ) «يدل».
(٧) في (آ) «يكون».
(٨) لفظ «له» ساقط من (آ).
(٩) في نسخة «مطلقاً» على ما في هامش (ص) ويعني ـ بالإطلاق ـ في أي حال.
(١٠) في (آ) «يدل».
(١١) في (آ) «اجتهاده».

وجواب الثالث: أنه ـ عليه السلام ـ إنما توقف عن الإجتهاد: ليحصل[1] له اليأس عن النص، أو: لعله لم يجد أصلاً يقيس عليه.

(٢) المسألة الثانية: في أنه هل يجوز الخطأ في اجتهاده؟.

الحق[2]: أنه لا يجوز[3].

وجوزه قوم، بشرط أن لا يقر عليه.

لنا: لو جاز عليه الخطأ[4]: لوجب إتباعه، لقوله سبحانه: ﴿**فَاتَّبِعُوهُ**﴾[5]. ولا يجوز فعل الخطأ[6]: فلا يجوز عليه.

إحتج الخصم، بقوله سبحانه: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ: لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ؟**[7]﴾.

جوابه: لعل ذلك عتاب على[8] ترك الأولى.

(٣) المسألة الثالثة:

لا نزاع في جواز الإجتهاد: بعد عهد النبوة.

---

(١) في (آ) «لتحصل».

(٢) في (آ) «والحق».

(٣) قال ابن السبكي في الإبهاج: ٣/١٧٢ ـ ١٧٣: «والذي جزم به ـ يعني البيضاوي ـ عن كونه لا يخطىء اجتهاده هو الحق. وأنا أطهر كتابي أن أحكي فيه قولاً سوى هذا القوى بل لا نحفل به ولا نعبأ. . . ونحن نقول لمن زخرف قوله وقال يجوز بشرط أن لا يقر عليه أليس يصدق صدور الخطأ المضاد لمنصب النبوة؟ ولقد يلزمك على هذا محال من الهذيان وهو أن يكون بعض المجتهدين في حالة إصابته أكمل من المصطفى ﷺ . في تلك الحالة معاذ الله أن يكون رسول الله ﷺ . كذلك.

(٤) لفظ «الخطأ» ساقط من (هـ).

(٥) الآيتين ١٥٣، ١٥٥ من سورة الأنعام.

(٦) عبارة (هـ) «ولا يجوز اتباعه في فعل الخطأ».

(٧) الآية ٤٣ من سورة التوبة.

(٨) في (ر) «في».

فأما «في عهده»[1]، فالمجتهد إما: أن يكون حاضراً عند الرسول ـ عليه السلام ـ أو غائباً.

أ ـ و«الحاضر»[2] يجوز تعبده بالإجتهاد عقلاً.

خلافاً لقوم.

/لنا: أنه لا يمتنع أن يقول الرسول: «قد أوحى إلى: أنكم مأمورون بالإجتهاد».

إحتج[3] الخصم: بأن الإجتهاد عرضة الغلط[4]، فلا يجوز الأخذ به، مع الأمان عن[5] الغلط: بالنص.

جوابه: لا نسلم أنه[6] عرضة الغلط، بعد الإذن[7].

وفي وقوعه، خلاف:

منع منه الجبائيان، وأثبته آخرون.

والحق: التوقف.

---

(١) في (ر) «في عهد النبوة» ـ اختلف العلماء في جواز الاجتهاد في عهد النبي ﷺ على مذاهب: ١ ـ الجواز مطلقاً ٢ ـ المنع مطلقاً ٣ ـ الجواز للغائبين من القضاة والولاة دون الحاضرين ٤ ـ التفصيل بين ما إذا ورد فيه إذن خاص فيجوزه وإلا فلا ٥ ـ الاكتفاء بالسكوت مع العلم بوقوعه دون اشتراط الإذن. ثم اختلف القائلون بالجواز في وقوع التعبد به. منهم من قال بالوقوع ومنهم من توقف فيه مطلقاً، ومنهم من توقف في الحاضر دون الغائب. والمختار جوازه مطلقاً، وإن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظناً لا قطعاً راجع الأحكام للآمدي ١٥٢/٤ ونهاية السول ١٧٤/٣ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٨٧/٢ ـ ٣٨٨ وإرشاد الفحول ٢٥٦ ـ ٢٥٧ والمسودة ٥١١ وتيسير التحرير ١٩٣/٣ ومسلم الثبوت ٣٧٤/٢ ـ ٣٧٥.

(٢) في (آ) «فالحاضر».

(٣) في (آ) «واحتج».

(٤) في نسخة «الخطأ» على ما في هامش (ر).

(٥) في (هـ) «من».

(٦) في (ر) «أن».

(٧) في (آ) زيادة «في ذلك».

حجة المانعين: لو وقع: لاشتهر.

وأيضاً: فلأنهم كانوا يراجعون الرسول في المسائل، ولو كان لهم الإجتهاد: لما كان كذلك.

جواب الأول: لعله لم يشتهر، لقلته.

جواب[1] **الثاني**[2]: أنهم كانوا يراجعونه[3]: فيما لم يتبين[4] لهم بالإجتهاد.

واحتج المثبون: بأنه ـ عليه السلام ـ حكم عمرو بن العاص وعقبة، وقال: «إن أصبتما: فلكما عشر حسنات، وإن/ أخطأتما، فلكما حسنة واحدة[5]».

وبأنه كان[6] ـ عليه السلام ـ يشاورهم، وهو: إعمال اجتهادهم[7].

جواب الأول: أنه خبر واحد[8]، ولا[9] يجوز التمسك به في العلميات.

و[الجواب] عن الثاني: لعل ذلك في أمر[10] الحرب[11].

ب ـ وأما «الغائب»: فلا شك في جواز تعبده بالإجتهاد[12].

---

(١) في (ر) «وجواب».
(٢) في (آ) «وعن الثاني».
(٣) في (آ) «يراجعون».
(٤) في (هـ) «بين» وكذا (ر) و (آ).
(٥) روي عن النبي ﷺ أنه أمر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجنهي أن يحكما بين خصمين وقال لهما: «إن أصبتما: فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة. على ما في الأحكام للآمدي ٤/١٥٣ وانظر الأحكام لابن حزم ٦/٧٦٦ وطبقات المراغي ١/١٥.
(٦) لفظ «كان» ساقط من (آ) وكذا (هـ).
(٧) في (آ) «الاجتهاد».
(٨) في (آ) «الواحد».
(٩) فيما عدا (ص) «فلا».
(١٠) في (آ) «في أمور» وكذا (هـ).
(١١) في (ر) «الحروب».
(١٢) لعلك بعد ما عرفت مذهب العلماء في المسألة تعرف أن القول بجواز التعبد بالاجتهاد في حق الغائب محل خلاف أيضاً. فدعوى الجواز بدون شك ـ غير مسلمة.

وأما وقوعه: فالأكثرون عليه.

والمعتمد فيه: قصة معاذ[1].

(٤) **المسألة الرابعة**: في العلوم التي يحتاج إليها المجتهد.

وهي[2] ثمانية:

أ - أربعة أصول[3]، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول.

وفي علم «الكتاب»، تحقيقان:

١ - **أحدهما**: أنه لا حاجة إلى كل الكتاب، بل: إلى ما يتعلق بالأحكام الشرعية. وهي: خمسمائة آية[4].

٢ - **والثاني**[5]: أنه لا حاجة إلى حفظها، بل يعلم مواقعها[6]: ليراجعها عند الحاجة.

وهذان «التحقيقان» جاريان: في «السنة».

وأما «الإجماع»، فيحتاج إلى معرفته: لئلا يفتي بخلافه.

وأما «المعقول»: فالقياس بشرائطه.

ب - وأربعة تجري مجرى التتمة:

---

(١) وهي ما روي عنه - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال له حين بعثه إلى اليمن - كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله قال: فإن لم يكن في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلوا: قال: فضرب صدري وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ. أنظر الفقيه والمتفقه ٤/١٥٥ والتبصرة للشيرازي ٣٤٣/٢ وهامشاً والمعتمد ٧٣٥/٢، ٨١٧ وطبقات الأصوليين ١٥/١ ومفتاح الجنة ٢٩ والأم للشافعي ٢٠٠/٦ والمنخول ٣٥٨، ٣٣١ وطبقات الشيرازي ٤٥ - والأحكام لابن حزم ٧٦٦/٦.

(٢) في (هـ) «هي» وكذا (ر).

(٣) فيما عدا (ص) «كالأصول».

(٤) استشكل الاقتصار على بعض القرآن بأن معرفة آيات الأحكام وتمييزها عن غيرها أمر يتوقف على معرفة جميع القرآن بالضرورة وليس للمجتهد أن يقلد غيره في هذا المجتهدون متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات. نهاية السول ١٧٥/٣.

(٥) في (آ) «وثانيهما».

(٦) في (هـ) «موقعها».

١ ـ **أحدها**: علم[١] «العربية»، كاللغة والنحو والصرف[٢].

٢ ـ **وثانيها**: علم «كيفية إستفادة التصورات والتصديقات من مباديها» وهو: «علم المنطق».

٣ ـ **وثالثها**: علم «الناسخ والمنسوخ».

٤ ـ /**ورابعها**: علم «الجرح والتعديل».

ولا حاجة إلى «الكلام» و«تفاريع الفقه»: فإنها[٣] نتيجة «الإجتهاد»، والشيء لا يتوقف على فروعه.

جـ ـ الركن الثالث: في[٤] «المجتهد فيه».

وهو: «الأحكام الشرعية»، «التي ليست قطعية».

واحترزنا بـ «الشرعية»، عن «الكلام».

وبـ «التي ليست قطعية»[٥]، عن «جليات الشرع»: كوجوب الصلوات الخمس. والله أعلم.

د ـ الركن الرابع: في «حكم الإجتهاد».

وفيه مسائل:

(١) [المسألة[٦]] الأولى:

ذهب الجاحظ والعنبري[٧]: إلى إصابة كل مجتهد في الأصول، بمعنى «الخروج عن العهدة».

---

(١) في (آ) «علوم» وكذا (ر).

(٢) في (آ) «والتصريف».

(٣) في (هـ) «كأنها».

(٤) لفظ «في» ساقط من (آ) وكذا (هـ) و (ر).

(٥) عبارة (آ) «وبعدم القطع».

(٦) لفظ «المسألة» ساقط من (آ) وكذا (ر).

(٧) هو: عبيد الله بن الحسين العنبري على ما في الإبهاج ١٧٧/٣ وفي الأحكام للآمدي ١٥٤/٤ هو: عبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة. وورد كذلك في المعتمد ٨٥٦/٢، ٩٨٨.

لا بمعنى: «مطابقة عقائدهم للمعتقدات»، لأن الشيء الواحد لا يكون عدة أشياء.

والجمهور: على خلافهما[1].

حجة الجمهور: أنه - سبحانه - نصب على «المطالب» أدلة قطعية، ومكن العقلاء منها.

وإذا كان كذلك: وجب أن لا يخرجوا عن العهدة إلا بالإصابة[2].

والمقدمات «الثلاث» ظاهرة.

والجواب: /لا نسلم أنه نصب على المطالب[3] أدلة قطعية.

وظاهر أنه ليس كذلك، لأنا إذا تفكرنا في دلائل المذاهب: وجدناها متقاربة شديدة التقارب، ولا تقارب بين القاطع وغيره.

ولئن سلمنا ذلك، ولكن: لا نسلم أنه مكن العاقل من إدراكها.

وظاهر أنه ليس كذلك: لأنا نرى الناس متخبطين في المذاهب، ولو كانت[4] دلائل الحق جلية: لما وقع هذا الإختلاف العظيم.

ولئن سلمنا ذلك، ولكن[5]: لا نسلم أنه لا خروج عن العهدة إلا بالإصابة، بل: يكفي[6] التقليد. لأن استفادة النتائج من الدلائل -: الصحيحة المادة[7] والصورة. - لا يتفق إلا للأفراد جداً.

---

(١) في (آ) «خلافها».

(٢) في نسخة «بالصواب» على ما في هامش (ص).

(٣) في (ص) «المطالبة».

(٤) في (آ) «كان».

(٥) في (آ) «لكن».

(٦) في (هـ) «كفى» وكذا (ر).

(٧) لفظ «المادة» ساقط من (ر).

ثم الذي يدل على كفاية الظن، هو: أن إصابة القطع في كل المسائل، بالدلائل القطعية الدافعة[1] للشبهات ـ قلما يتفق[2] لأحد من الأمة إلى الآن.

فيكون التكليف[3] بها[4] جارياً مجرى التكليف بالمستحيلات والشريعة السهلة السمحة يجب[5] تنزيهها عن ذلك.

(٢) **المسألة الثانية**: في تصويب المجتهدين في الفروع[6].

الحادثة «الإجتهادية»، إما[7]: أن لا يكون فيها حكم قبل «الإجتهاد»: لا بالفعل، ولا بالقوة. أو: يكون بالقوة، أو: يكون بالفعل.

أ ـ **والأول** مذهب جمهور المتكلمين[8]، فيكون كل مجتهد[9] مصيباً: على رأيهم.

ب ـ /**والثاني هو**: القول بالأشبه، وهو مذهب المصوبين: الغير الخلص.

جـ ـ **وأما الثالث**، فإما: أن لا يكون على ذلك الحكم دلالة بينة[10]: لا ظنية، ولا قطعية.

فيكون الحكم كدفين: لا علامة عليه، إن نيل: فبالإتفاق ولا تكليف بوجدانه، وإلا: كان محالاً.

---

(١) في (ر) «الرافعة».
(٢) في (آ) «مما لا يتفق» وفي (هـ) «مما لم يتفق» وكذا (ر).
(٣) لفظ «التكليف» ساقط من (آ).
(٤) في (آ) «بذلك».
(٥) لم ترد زيادة «يجب» في (هـ).
(٦) راجع هذه المسألة في المستصفى ٣٦٣/٢ والأحكام للآمدي ١٥٩/٤ ونهاية السول ١٨٠/٣ ومعه الإبهاج ١٧٨ وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلى ٣٨٩/٢ ـ ٣٩٠ وإرشاد الفحول ٢٦١ وتيسير التحرير ٢٠١/٤ والتي تليها ومسلم الثبوت ٣٨٠/٢.
(٧) في (آ) «فإما».
(٨) في (آ) «المتكلم».
(٩) لفظ «مجتهد» ساقط من (ر) وكذا (هـ).
(١٠) في (هـ) «بتة» وكذا (ر).

وواجده: له أجر الطلب والوجدان، وفاقده: له أجر الطلب.
وهو مذهب قوم من الفقهاء، وقد يعزى إلى الشافعي رحمه الله. فيكون المصيب واحداً.

أو يكون[1] عليه دلالة ظنية.

فيقع التكليف بوجدانه، والفاقد معذور: بعد بذل الوسع في الطلب.
وهو مذهب آخرين من الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله. فيكون المصيب ـ أيضاً واحداً.

أو: يكون عليه دلالة قاطعة[2].
فيتعين وجدانه بالطلب/ جزماً، والمصيب هو المصيب دون غيره.
وهو مذهب بشر المريسي والأصم[3]، وأتباعهما.
ثم انفرد بشر: بالتأثيم عند الخطأ، دون الأصم.
والأصم: بنقص قضاء القاضي به لدى الخطأ، دون بشر.

فهذه هي المذاهب.
والمختار: أن في الحادثة حكماً معيناً، وأن عليه دلالة ظنية، وأن المصيب واحد[4]، والمخطىء غير آثم، ولا ينقض حكم الحاكم بالخطأ.

لنا وجهان:
١ ـ **أحدهما**: أن أمارة بعض المجتهدين ليست راجحة[5]، فيكون الحكم بها خطأ.

إنما قلنا ذلك: لأن شيئاً منها، إن لم يكن راجحاً: حصل الغرض.

---

(١) في (ر) «تكون».
(٢) في (ص) «قطعية».
(٣) هو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم. المعتزلي: صاحب المقالات في الأصول، ذكره عبد الجبار الهمداني في طبقاتهم، وقال: كان من أفصح الناس وأورعهم، وأفقههم، وله تفسير عجيب، ومن تلامذته إبراهيم بن إسماعيل بن علية. لسان الميزان ٤٢٧/٣ على ما في هامش التبصرة ٥٣٣/٢ وانظر طبقات المعتزلة ٢٦٢، ٢٦٧.
(٤) لفظ «واحد» ساقط من (ر).
(٥) في (آ) «براجحة».

وإن كان راجحاً: حصلت مضادة الراجحة لغير الراجحة[1]، ضرورة[2] إمتناع رجحان النقيض[3].

وإنما قلنا: «إنه إذا كان كذلك: كان الحكم[4] بها خطأ»، لأن الثابت: موجب الراجحة، دون المرجوحة. والعادل غير[5] الثابت مخطىء.

فإن قيل: لم قلتم: «إن شيئاً منها إذا لم يكن راجحاً: كان الحاكم بها مخطئاً[6]؟ . بل: جاز أن تتساوى[7] إذ ذاك، فيكون الكل مصيباً.

سلمناه، لكن: لم قلتم: «إنه متى[8] رجح[9] شيء منها: كان الحاكم بالمرجوحة مخطئاً[10]؟ . وإنما يكون مخطئاً: لو لم تكن[11] راجحة في نظره، ولم يكن مكلفاً بالعمل بالراجحة في نظره. فلم قلتم: إنه ليس كذلك؟.

فالجواب[12] عن الأول: أنها إذا تساوت، فالثابت هو: التخيير، أو التساقط والرجوع إلى غيرهما. /على ما بيّنا[13].
فيكون الإستمرار على موجبهما[14]، على التعيين ـ خطأ.

---

(١) عبارة (هـ) «. . . كانت المضادة الراجحة غير راجحة» ومثله في (ر).
(٢) لفظ «ضرورة» ساقط من (ر).
(٣) في (هـ) «النقيضين» وكذا (ر).
(٤) لفظ «بها» ساقط من (هـ).
(٥) فيما عدا (ص) «عن».
(٦) في نسخة «كان الحكم بها خطأ» على ما في هامش (ص).
(٧) في (آ) «يتساوى».
(٨) فيما عدا (ص) «إن».
(٩) في (ر) «ترجح».
(١٠) في نسخة «لم قلتم إن ترجح شيء منها كان الحاكم بالمرجوحة منها مخطأ» على ما في هامش (ص).
(١١) في (آ) «يكن».
(١٢) في النسخ الأربع «والجواب».
(١٣) في (آ) «بيناه».
(١٤) في (هـ) «موجبيهما».

و[الجواب] عن الثاني: أنه متى رجح شيء منها، كان الثابت موجب الراجحة. لأن[1] الرجحان إما[2] هو: ثبوت الحكم، أو مستلزم لثبوت الحكم.

فيكون العادل عنها مخطئاً: سواء كان العدول لما ترجح في نظره، أو لم يكن. كما في الأمور الحقيقية.

١ - **الوجه الثاني هو**: أن «الإجتهاد»: طلب الدلالة، فيكون مسبوقاً بوجود الدلالة.

و«الدلالة» إنما تكون[3] على حكم، لكونها شيئاً: ذا نسبة بينها[4] وبين الحكم.

و«النسبة» مسبوقة بالمنتسبين، فتكون[5] «الدلالة» مسبوقة الوجود، بوجود الحكم. فالإجتهاد متأخر عن الحكم، بدرجتين.

فلو تفرع عنه[6]: لكان المتقدم بدرجتين، متأخراً بدرجتين. وهو محال.

/فثبت: أن في الحادثة الإجتهادية حكماً معيناً، وأن[7] عليه دلالة.

وقد علمت - فيما سبق -: أن الدلائل النقلية، كلها ظنية.

لا يقال: المجتهد طالب الظن، دون الحكم. كمن[8] أراد ركوب السفينة: إن ظن السلامة جاز له ركوبها، وإلا فلا. وعلى هذا، لا يلزم الدور.

لأنا نقول: إنه ليس بطالب[9] مطلق الظن، بالإجماع. بل ظناً: يستند إلى أمارة. فيتأخر عنها، وهي عن الحكم.

---

(١) في (ر) «لكن».
(٢) في (ر) «إنما».
(٣) في (آ) «يكون».
(٤) في (هـ) «بينه».
(٥) في (آ) «فيكون».
(٦) فيما عدا (ص) «عليه».
(٧) في (هـ) زيادة «كان».
(٨) فيما عدا (ص) «كرائم ركوب».
(٩) في (آ) «بطلب» وكذا (ر) و (هـ).

فلو تفرع على الإجتهاد: عاد حديث «تأخير[1] المتقدم»، وهو محال.

واحتج المصوبون، بوجوه:

١ ـ **أولها**: أنه[2] لو كان لله في الواقعة حكم معين: لكان عليه دليل ظاهر، وإلا: لكان التكليف به محالاً.

ولو كان عليه دليل ظاهر: لأمكن نيله منه.

فيكون غير نائله[3] حاكماً لا بما أنزل الله: فيلزم تكفيره، لقوله: تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ: فَأُولئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾[4] وتفسيقه، لقوله: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ: فَأُولئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾[5].

و«التكفير» و«التفسيق» باطلان: بإجماع الأمة[6].

فلا يكون في الواقعة حكم[7].

فإن قلت: أدلة[8] الأحكام غامضة: يصعب استخراجها، فكان غير المطلع عليها معذوراً: فلم يكفر، ولم يفسق. لأجل ذلك.

قلت: أدلة الفروع ليست أغمض من أدلة الأصول[9].

ثم: لم يكن الغموض في أدلة الأصول[10]، عذراً في عدم تكفير المخطىء وتفسيقه.

---

(١) في (آ) «أحاديث تأخر».

(٢) لم ترد زيادة «أنه» في غير (ص).

(٣) في (هـ) زيادة «منه».

(٤) الآية ٤٤ من سورة المائدة.

(٥) الآية ٤٧ من سورة المائدة.

(٦) عبارة (آ) «. . . بالإجماع من أمة محمد».

(٧) في (آ) «حكماً».

(٨) في (آ) «دلالة».

(٩) في (ر) «الوصول».

(١٠) لفظ (ر) «الوصول».

فكذا هنا[1]: لو كان هناك حكم.

٢ - **وثانيها**: لو كان في الواقعة الإجتهادية حكم: لكان عليه دليل قطعي، لكنه ليس كذلك: فلا يكون هناك حكم.

أ - بيان الملازمة، هو: أنه لو كان هناك حكم: لكان عليه دليل، وإلا: لكان التكليف به محالاً.

وذلك الدليل، يستلزم ذلك الحكم: لأنه إن استجمع شرائط التأثير: وجب الحكم، وإن لم يستجمع: لم يكن دليلاً.

وإذا كان الحكم واجب الثبوت عنده، محال التخلف عنه -: كان ذلك الدليل قطعياً.

ب - بيان انتفاء اللازم، ما بيّنا: أن الدلائل الشرعية كلها ظنية.

فإن قلت: إنه يستلزم أولوية الحكم، لا عينه. وحينئذٍ: لا يكون الحكم واجب الثبوت عنده.

قلت: لو استلزم الأولوية دون الحكم: لم يكن الدليل - دليل الحكم، وقد فرضناه كذلك. هذا خلف.

٣ - **وثالثها**: لو كان هناك حكم معين: لكان المصيب - في كل زعم - صاحبه/ فقط.

ولو كان كذلك: لما جاز منه تولية المخالف، لكونها تمكيناً من الحكم بالباطل[2]. ولما جاز منه تجويز إفتاء الغير: لكونه إغواءً وإضلالاً. ولوجب نقض حكم الغير: إذا كان على خلاف اجتهاده، بل حكم نفسه: إذا كان مرجوعاً[3] عنه.

---

(١) في (آ) «ها هنا» وكذا (هـ).

(٢) لفظ «بالباطل» مطموس في (ر).

(٣) في (ر) «مرجوحاً».

واللوازم باطلة:

أما «الأول»: فلتولية أبي بكر زيداً مع مخالفته له، وتولية علي ـ عليه السلام ـ شريحاً[1]، مع مخالفته له. دون استنكار[2] من الصحابة.

وأما الثاني والثالث: فبالإجماع ـ فالملزوم كذلك.

لا يقال: الخطأ في الفروع صغيرة، فلم يمنع[3] من تولية المخالف ولا تجويز فتواه.

سلمنا أنه كبيرة، لكن الحق غير بيّن بدليل قطعي: ليصد المخطىء عن خلافه.

سلمنا دليلكم، لكن تخطئة الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بعضهم بعضاً[4]، دليل عدم تصويب الكل.

لأنا نقول: لا نسلم أن الخطأ في الفروع صغيرة، على تقدير تعين الحكم. بل هو كبيرة: لأن مخالفه عاصٍ، والعاصي يستحق النار. كما بيّناه: في مسألة «أن الأمر للوجوب»[5].

وإذا كان كبيرة: كان مانعاً من التولية، وأجازة الإفتاء.

---

(١) هو: شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم بن معاوية الكندي الفقيه الكوفي. المكنى بأبي أمية. ولد سنة ٤٢ قبل الهجرة وكان فقيهاً شاعراً محسناً استقضاه عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهما ـ على الكوفة وظل في منصب القضاء ٧٥ سنة وكان ظريفاً في مجلس القضاء يمزح من المتقاضيين في حدود الأدب واللياقة عاش ١٢٠ سنة ومات سنة ٧٦، ٨٠، ٨٩ هـ ٦٩٩ م. له ترجمة في الأغاني ٦٥٠٩/١٨ وحلية الأولياء ١٣٢/٤ والاستيعاب ٧٠١/٢ وتذكرة الحفاظ ٥٥/١ ـ ٥٦ وطبقات الحفاظ للسيوطي ٢٠ ومشاهير علماء الأمصار ٩/٩ وطبقات الشيرازي ٨٠ والإصابة ٣٣٤/٣ ووفيات الأعيان ٤٦٠/٢ ومرآة الجنان ١٥٨/١ والفكر السامي ٣٥/٢ وطبقات الأصوليين ٩٠/١ ـ ٩١ والوفيات لابن قنفذ ٩٨ وهامش البداية في أصول الفقه ٣٢ وضحى الإسلام ١٨٠/٢ والبيان والتبيين للجاحظ ٢٨١/١ ت السندوبي وتاريخ التشريع الإسلامي ١٥٤.

(٢) في (آ) «إنكار».

(٣) في (آ) «يمتنع».

(٤) في (آ) «لبعض».

(٥) عبارة (آ) «كما مر في مسألة الأمر».

و[الجواب] عن الثاني: لا نسلم أن الحق غير بين، على تقدير تعيينه بدليل قطعي. بل: هو بيّن، وعليه دليل قطعي. على ما بيّناه.

و[الجواب] عن الثالث: أنا لا نصوّب المجتهدين في كل الإختلافات، لتكون[1] تخطئة الصحابة بعضهم بعضاً، حجة علينا.

فإنا[2] لا نصوب مخالف النص الجلي، أو ما يجري مجراه.

فمن المحتمل: أن تكون تلك التخطئات، لأمثال هذه المخالفات. فاندفعت الحجة.

والجواب:

أ - **أما عن «الحجة الأولى»**: فلا نسلم أن المخطىء حاكم بغير ما أنزل الله.

لأنا نعتقد: أنه كان مأموراً بالعمل بذلك، قبل الإجتهاد. فعندما عرض له الخطأ، وغلب على ظنه غيره -: تغير التكليف في حقه، ووجب عليه العمل بمقتضى ظنه.

وحينئذٍ: يكون حاكماً بما أنزل الله، فلا يلزم تكفيره ولا تفسيقه.

ب - **وأما [عن «الحجة] الثانية»**: فهي منقوضة بالواقعة المنصوص على حكمها، فإن فيها حكماً: مع أن/ دليله ليس بقطعي. على ما بيّناه.

جـ - **وأما عن «[الحجة] الثالثة»**: فهي[3] أنه إنما تمتنع[4] تولية المخالف، ويجب منعه من الإفتاء، ونقض حكمه -: أن لو كان مبطلاً.

وعندنا: أن التكليف - في حقه - قد تغير بالخطأ[5]، ووجب عليه العمل بمقتضى ظنه. فلا يكون مبطلاً: فاندفعت المحاذير.

---

(١) في (آ) «ليكون».
(٢) في (آ) «وإنما».
(٣) لفظ «فهي» ساقط من (آ).
(٤) في (آ) «يمنع».
(٥) عبارة (آ) «فقد يعرف بالخطاب».

«**فروع**»:

١ - [الفرع] **الأول**: القول بالأشبه - على ما فسرناه - باطل لأن ذلك «الأشبه» إما: العمل بأقوى الأمارات، أو غيره.

أ - **والأول باطل**: لأن «أقوى الأمارات» إن لم يكن موجوداً: بطل الأشبه، وإن كان موجوداً: ثبت مقتضاه بالإجماع، فبطل[1] الأشبه.

ب - **والثاني - أيضاً - باطل**: لأنه - حينئذٍ - إما: أن يكون مفسدة، وهو باطل بالإجماع.

أو: مصلحة، وحينئذٍ: إن وجبت رعاية الصلاح على الله: لزم أن يكون منصوصاً، فيبطل الأشبه.

وإن لم تجب: جاز خلاف ذلك الحكم، فيبطل الأشبه.

[أو: لا مفسدة ولا مصلحة، فلا تجب[2] رعاية الصلاح، فيجوز أي حكم كان: فيبطل الأشبه[3]].

إحتج المخالف: بالنص، والمعنى.

أ - أما «النص»، فقوله - عليه السلام - «... ومن أخطأ فله أجر واحد»[4].

ولا خطأ عن «المحقق»، لما بيّناه. فيكون عن «المقدر»، [وهو: الأشبه.

(١) في (آ) «فيبطل» وكذا (ر) و (هـ).

(٢) ففي (ص) «... يجب».

(٣) ما بين القوسين ساقط من (آ) وكذا (هـ).

(٤) روي عن عمرو بن العاص - رضي الله عنه - أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. فإذا حكم واجتهد ثم أخطأ فله أجر. متفق عليه. على ما في سبل السلام ١١٧/٤ - ١١٨ وانظر زاد المسلم ٢٨/١ - ٢٩ وسنن النسائي ٢٢٤/٨، والفتح الكبير ١٠٢/١ - ١٠٣ وتيسير الوصول ٥٣/٤ وصحيح البخاري بشرح القسطلاني ٣٤٣/١٠ وبهامشه صحيح مسلم ٢٦٩/٧ وابن ماجه ٧٧٦/٢ والأم للشافعي ٢٠٠/٦ والأحكام لابن حزم ٧٨١/٦ وطبقات ابن السبكي ٤١/٥.

ب ـ /وأما «المعنى»، فهو: أن المجتهد طالب، فيكون هناك مطلوب. وليس الحكم «المحقق»، لما بيّناه. فيكون هو: «المقدر[1]»].

جوابه: أما على رأينا، فإن[2] الخطأ هو: بالعدول[3] عن «المحقق». على ما بيّناه.

وأما على رأي المصوبين، فهو: بالعدول عن «العمل بالأمارة القوية».

٢ ـ **الفرع الثاني**: تصويب «الكل» و«الواحد»، لا يخلو من نزاع:

أ ـ **أما «الأول»**: فلأن الزوجين «المجتهدين»، إذا اختلفا في كنايات الطلاق، فرأى الزوج كونها رواجع ـ: يمكن[4] من مطالبتها بالوطء.

والمرأة إذا رأت كونها بوائن: تمكنت من الإمتناع. وهو نزاع.

ب ـ **وأما «الثاني»**: فلأن «مصوب الواحد»، يرى وجوب العمل بمقتضى الإجتهاد. فلو تخالف الإجتهادان: لزم النزاع.

فطريق دفعه: /أن يقول صاحب الحادثة[5]، إن كان مجتهداً.

فإن اختصت به: عمل بأقوى الأمارات. وإن تعادلت: تخير[6] بينهما أو رجع[7] إلى غيرهما.

وإن تعلقت بغيره، فإن كانت قابلة للتصالح[8] ـ: كنزاع في مال ـ تصالحا. وإلا: رجعا إلى من[9] يفصل بينهما، ووجب عليهما الأخذ بقوله.

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ر).
(٢) في النسخ الأربع (أن).
(٣) في (ص) «العدول».
(٤) في (هـ) «تمكن» وكذا (ر).
(٥) الظاهر: أن المراد أن يبدي رأيه في تشخيص الحادثة.
(٦) في (ر) «يخير».
(٧) في (هـ) «يرجع».
(٨) في (ر) «التصالح».
(٩) في (هـ) «ما».

وإن كان مقلداً: عمل بما[1] اتفقت عليه الفتاوى.
فإن اختلفت: عمل بفتوى الأعلم أو[2] الأورع.
هذا: إن اختصت به.
وإن[3] تعلقت بغيره: فصل بينهما غيرهما، والله أعلم.

٣ ـ **الفرع الثالث**: المجتهد إذا تغير اجتهاده ـ: كما لو ظن الخلع على ثلاثة فسخاً، فنكح قبل تزوجها بزوج[4]. ثم ظن أنه طلاق، نظرت:
فإن كان ذلك بعد إقتران حكم القاضي به[5]: لم ينقض.
وإن كان قبله ـ سواء كان ذلك الحكم في حق نفسه، أو في حق غيره ـ: نقض.
ومنهم من قال: «إن كان في حق[6] غيره: لم ينقض».
وهو ضعيف: لأن فتوى المجتهد هو المتبع، فإذا تغير الأصل: تغير الفرع، ضرورة.

«تنبيه»:
إنما[7] لا ينقض قضاء القاضي إذا لم يلح دليل قاطع.
أما[8] إذا لاح: نقضناه.

---

(١) في (ر) «زيادة» بما عمل».
(٢) لم ترد زيادة «أو» فيما عدا (ص).
(٣) في (آ) «فإن».
(٤) في (آ) زيادة «آخر».
(٥) لفظ «به» ساقط من (آ).
(٦) لم ترد زيادة «حق» في (آ).
(٧) في (آ) «أنا».
(٨) في (آ) «فأما».

(أ)
الكلام في الإفتاء

و«النظر»: في «المفتى»، والمستفتى، وما فيه الإستفتاء[1].

أ ـ **النظر الأول**: في «المفتى».

وفيه مسألتان:

(١) [المسألة[2]] الأولى:

«المجتهد» إذا سئل عن حكم فاجتهد وأفتى به[3]، ثم سئل ثانيا ـ فإن كان ذاكراً للدليل الأول: أفتى بالحكم الأول.

وإن لم يكن [ذاكراً]: إستأنف الإجتهاد.

فإن أدى اجتهاده إلى موافقة الأول: أفتى به.

وإن أداه[4] إلى مخالفته: أفتى بـه، وأعلم المستفتى الأول: أنه رجـع عن ذلك القول.

بدليل: «أن إبن مسعود[5]: سئل عن أم المرأة، فحرمها بشرط الدخول بالمرأة.

---

(١) في النسخ الأربع «الإفتاء» وما أثبته هو كذلك في نسخة أخرى على ما في هامش (ص).

(٢) وردت في (هـ).

(٣) لفظ «به» ساقط من (ر).

(٤) في (آ) «أدى».

(٥) هو: عبد الله بن مسعود الهذلي من أجلاء الصحابة، وهو أول من جهر بالقرآن بمكة وهاجر الهجرتين جميعاً. إلى الحبشة وإلى المدينة. وصلى إلى القبلتين، وشهد بدراً وأحداً والخندق وبيعة الرضوان وسائر المشاهد مع رسول الله ﷺ . وشهد اليرموك، وقد قال النبي ﷺ في حقه: «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد وله مناقب جمة. مات ـ رضي الله عنه ـ سنة ٣٢ هـ. بالمدينة. وهو ابن بضع وستين سنة. له ترجمة في الإصابة ٢٣٦/٤ وسير أعلام النبلاء ٣٣١/١ ومرآة الجنان ٨٧/١ وطبقات الشيرازي ٤٣ ومفتاح السعادة ١١/٢ وطبقات ابن سعد ١٠٦/٣ و ٧/٦ وتذكرة الحفاظ ١٣/١ ومعرفة =

ثم راجع الصحابة: فحرموها مطلقاً. فرجع عن فتواه، وأعلم المستفتى[1] بذلك[2]».

وإن لم يستأنف الإجتهاد: لم يجز له الفتوى.

ولقائل أن يقول: إذا كان ذاكراً للحكم الذي أفتى به، علم أنه لم يفت إلا عن دليل ظني. فيظن: أن ذلك الحكم حق، والفتوى/ بالظن جائز.

(٢) المسألة الثانية:

«المفتى» إن[3] كان مجتهداً: جاز [إفتاؤه بقوله].

وإن كان مقلداً:

أ - فإن قلد ميتاً، وأفتى[4] بقوله -: لم يجز، لأنه لا قول للميت[5]:

لأنه لو كان حياً: لم ينعقد الإجماع مع خلافه، وإن كان ميتاً: إنعقد. وذلك يدل على أنه لا قول للميت.

فإن قيل: فلم[6] صنفت كتب الفقه، إذا لم يكن للميت قول[7]؟

= القراء للذهبي ٣٣/١ وطبقات الشعراني ٢٢/١ والفكر السامي ١٣٤/١ وتاريخ الخميس ٢٥٧/٢ والكنى والألقاب للقمي ١٧٢/٣ وطبقات الأصوليين ٧٤/١ - ٧٦ وتاريخ التشريع الإسلامي: ١٢٣ وبروكلمان ١٥٤/٣ ومصطلح الحديث للشيخ الشهاوي ١٨٧ وعبد الله بن مسعود للدكتور عبده الراجحي ٩ ط الشعب وعائشة بنت الصديق لعبد الكريم الخطيب ص ٦٩.

(١) في (آ) زيادة «الأول».

(٢) في (هـ) «تلك».

(٣) في (آ) «إذا».

(٤) في (آ) «فأفتي».

(٥) المختار: جواز تقليد المجتهد الميت، والفتوى بقوله. إذ القول بعدم الجواز يؤدي إلى فساد أحوال الناس وتضررهم حيث إنه لم يوجد المجتهدون في هذا العصر الذي ركدت فيه الهمم وانشغل فيه العلماء بمتاع الحياة الدنيا وزخرفها. يقول ابن القيم في أعلام الموقعين ٢١٥/٤ - ٢١٦: والثاني: الجواز. وعليه عمل جميع المقلدين في أقطار الأرض وخيار ما بأيديهم من التقليد تقليد الأموات. ومن منع منهم تقليد الميت فإنما هو شيء يقوله بلسانه، وعمله في فتاويه وأحكامه بخلافه. والأقوال لا تموت بموت قائلها، كما لا تموت الأخبار بموت رواتها وناقليها «وانظر نهاية السول ١٨٦/٣ والمعتمد ٩٣٣/٢ والأحكام للآمدي ٢٠٣/٤ والمسودة ٥٢٢ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٩٦/٢ وإرشاد الفحول ٢٦٩ ومسلم الثبوت ٤٠٧/٢.

(٦) في (ر) «لم».

(٧) لفظ «قول» ساقط من (هـ).

قلت: ليستفاد منها طرق الأحكام، لا: ليعول على فتاوى الموتى.

ولقائل أن يقول: إذا كان الناقل عالماً عدلاً: حصل ظن صدقه، وإذا كان المنقول عنه عالماً بدلائل الأحكام: حصل ظن إصابته.

فيتولد من الظنين للعامي[1]: أن حكم الله هو المنقول إليه. والعمل بالظن جائز.

وأيضاً فقد انعقد الإجماع - في زماننا - على جواز العمل بفتاوى الموتى، والإجماع حجة.

ب - وإن قلد حياً: فإن سمع منه بلا وسط[2]، [أو بأوساط[3]] عدول جاز، لغلبة الظن.

وكذلك: إن طالع كتابه، أو فتواه.

أما إذا[4] حدث عنه، من غير استيثاق -: لم يجز[5].

ب - النظر الثاني: في «المستفتى».

وفيه مسائل:

(١) المسألة[6] الأولى:

يجوز للعامي أن يقلد المجتهدين: في فروع[7] الشرع.

خلافاً لمعتزلة بغداد[8].

---

(١) في (ر) «العامي».

(٢) في (آ) «واسطة».

(٣) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(٤) في (هـ) «إن».

(٥) راجع مذاهب العلماء في هذه المسألة - في نهاية السول ٣/١٨٥.

(٦) لم ترد زيادة «المسألة» في (آ).

(٧) في (آ) «في فروع وقوع الشرع وعليها أثر تصويب».

(٨) قال الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٦٧: «... وبهذا تعلم أن المنع من التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور... فالعجب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة». وانظر المعتمد ٢/٩٣٤ والمستصفى ٢/٣٨٩ ومسلم الثبوت ٢/٤٠٢. هذا وقد سكت هنا عن حكم التقليد في أصول الدين وفي جوازه خلاف بين العلماء سيأتي - للمصنف ذكره.

وقال الجبائيان[1]: لا يجوز في غير المسائل الإجتهادية/ ويجوز: في الإجتهادية.

لنا وجهان:

١ - [**الأول**[2]]: إجماع الأمة - في الأعصار - على إكتفاء العوام بالتقليد وعدم تكليفهم الإجتهاد.

٢ - **والثاني هو**: أن العامي لو لزمه الإجتهاد: لكان إما أن يكفيه الأخذ بالبراءة الأصلية، أو كان يلزمه تعلم الدلائل الشرعية[3].

والأول باطل: بالإجماع.

والثاني - أيضاً - باطل: لأن تعلم الدلائل، إما أن يلزمه: في أول زمان التكليف، أو: حين نزول الواقعة به[4].

أ - **والأول باطل**، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أن علماء الأعصار ما كلفوا عوام عصرهم، بتعلم دلائل الأحكام، لدى البلوغ. وذلك إجماع.

٢ - **والثاني**[5] أنهم[6] لو كلفوا بذلك: لساءت عيشتهم، وتعذرت عليهم المكاسب. وذلك حرج منفي.

ب - **والثاني أبطل**[7]: لأن تعلمها زمان وقوع الحادثة محال، فالتكليف به محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مكلفاً[8] بتعلم دلائل الأحكام، من حين البلوغ؟.

---

(١) في (آ) «الجبائي» وكذا (ر) و (هـ).
(٢) فيما عدا (ص) «أحدهما».
(٣) عبارة (آ) «دلائل الشرع».
(٤) لفظ «به» ساقط من (آ).
(٥) في (آ) زيادة «هو» وكذا (هـ).
(٦) في (ر) «أنه».
(٧) في (آ) «أيضاً باطل».
(٨) في (آ) «تكليفاً».

قوله: «وذلك[1] يستغرق زمانه، ويضيق عيشته»[2].

قلنا: لا نسلم، بل: إنما يلزم ذلك على من يقول: «إنه يلزمه تعلم الدلائل الإجماعية، والأخبار الآحاد، والقياس».

وعندنا: لا يلزم ذلك، لأنه لا شيء منها بحجة: عندنا.

بل: يكفيه أن يعلم: أن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار التحريم. فيعمل بالأصلين: ما لم يصد عنه نص: قاطع المتن، قاطع الدلالة.
والوقوف على هذا القدر، سهل: لا يضيع زمان الكسب.

سلمنا أنه يستغرق زمان الكسب، لكن: لم قلتم: «إن ذلك لا يجوز؟».
ودليلكم منقوض: بوجوب[3] تعلم الأصول بالإجماع، مع أنه يستغرق الزمان.

[قلنا]: أجاب أصحابنا، عن النقض، بأن قالوا:

إنه يكفي ـ في الأصول ـ تعلم دلائل التوحيد والنبوة إجمالاً، وهو سهل: لا يضيع زمان الكسب.

بخلاف «دلائل الأحكام»: فإنها غير منحصرة، فتستغرق[4] الزمان.

قال الشيخ ـ رحمه الله:
وهذا[5] الفرق ضعيف: لأنه ينبني[6] على تحصيل/ العلم الإجمالي، وهو باطل:

لأن الدليل متى تركب من مقدمات، فهي: إما أن تكون[7] حاصلة بالفعل، أو لا تكون[8].

---

(١) فيما عدا (ص) «ذلك».
(٢) في (آ) «عيشه».
(٣) في (ر) «بدليل».
(٤) في (آ) «فيستغرق».
(٥) في (آ) «هذا».
(٦) في (آ) «يبتني» وكذا (هـ).
(٧) في (آ) «يكون».
(٨) في (آ) «لا يكِون».

فإن كان الأول: كان عالماً[1] بذلك الدليل ونتيجته، بالتفصيل.

وإن لم تكن[2] حاصلة، أو شيء منها ـ: لم يكن عالماً بذلك الدليل، ولا بتلك النتيجة: لا إجمالاً، ولا[3] تفصيلاً. فظهر فساد الفرق.

ولقائل أن يقول:

الفرق ضعيف ـ أيضاً ـ بعد تسليم هذا الأصل:

لأنهم لا يوجبون على العوام، التمهر في الدلائل الشرعية، بل: يكتفون منهم، بأن يعلموا: أن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار التحريم.

وهذا أمر سهل: لا يصد تعلمه الناس عن مكاسبهم، ولا يضيق عليهم معايشهم البتة.

إحتج الجبائي: بأن المصيب في الأحكام/ «الغير[4] الإجتهادية» واحد، فلم يجز التقليد: لجواز الخطأ.

بخلاف «الإجتهادية» فإن كل[5] مجتهد فيها مصيب، فجاز التقليد[6].

(٢) المسألة الثانية:

إتفقوا على جواز استفتاء من ظن به العلم والدين، وعدم جواز استفتاء من ظن به الجهل والفسق[7].

والأول يعلم: بظهور آثار الصلاح، وإقبال الناس عليه.

---

(١) في (ر) ز «علماً».

(٢) في (آ) «يكن».

(٣) لفظ «لا» ساقط من (آ).

(٤) رسمت في (آ) «الغير» وكذا (هـ).

(٥) في (آ) «كان».

(٦) في (آ) زيادة «جوابه: قد بينا أن المصيب أيضاً واحد في الاجتهاديات أيضاً واحد» وفي (ر) «جوابه: قد بينا أن المصيب في الاجتهاديات أيضاً واحد» ومثله في (هـ).

(٧) واختلفوا في جواز استفتاء من لم يعرف بعلم ولا جهالة. والجمهور على امتناعه. خشية أن يكون حال المسؤول كحال السائل في العامية المانعة من قبول القول.
راجع المعتمد ٢/٩٣٩ والمستصفى ٢/٣٩٠ والأحكام للآمدي ٤/٢٠٠ وإرشاد الفحول ٢٧١.

والثاني يعلم: بآثار الفجور، وإعراض الناس عنه.

ثم إن استفتينا[1] قوماً من الأئمة:

أ - فإن اتفقت كلمتهم: عمل المستفتى بها.

ب - وإن اختلفت، فإما: أن يظهر الرجحان مطلقاً، أو يظهر من[2] وجه دون وجه، أو لا يظهر مطلقاً.

١ - فإن ظهر مطلقاً، فذلك: بأن يكون أحد المفتيين[3] أعلم[4] وأدين.

وحينئذٍ: وجب الأخذ بقوله.

٢ - وإن ظهر من وجه:

فإن تساويا[5] في الدين، وتفاوتا[6] في العلم - قال قوم: تخير.

والحق: الأخذ بقول الأعلم، لأنه أغلب على الظن.

وإن تساويا[7] في العلم، وتفاوتا[8] في الدين -: وجب الأخذ بقول الأدين.

وإن كان أحدهما أعلم، والآخر أدين - قالوا: ترجح[9] قول الأدين.

والحق: أن قول الأعلم أرجح، لأن «العلم» هو: الذي يطلع به[10] على دلائل الأحكام، دون «الدين»[11].

---

(١) في (آ) «استفتى» وكذا (هـ).

(٢) لفظ «من» ساقط من (ر).

(٣) هذا: على التثنية.

(٤) في (آ) «أو».

(٥) فيما عدا (ص) «تساووا».

(٦) في النسخ الأربع «وتفاوتوا» والتعبير بالتثنية أولى لمجانسته لما قبله في عبارة (ص).

(٧) فيما عدا (ص) «تساووا».

(٨) في النسخ الأربع «وتفاوتوا».

(٩) في (ص) «نرجح».

(١٠) عبارة (ر) «به يطلع» وكذا (هـ).

(١١) في المعتمد ٢/٩٤١: «فأما إن كانا عالمين دينين وكان أدينهما أنقصهما علماً. يحتمل: أن يقال: إنهما سواء. والأولى: أن يرجح قول الأعلم لزيادته فيما يعين على الاجتهاد والوقوف على الصواب».

٣ ـ وأما إذا فقد الرجحان مطلقاً: فهذا مما يحيل وجوده عرفاً.

فإن فرض: خيرنا المستفتى، أو أوجبنا[١] التساقط، والأخذ بقول غيرهما.

(٣) **المسألة الثالثة:**

المستفتى إن كان عامياً: جاز له الإستفتاء.

وإن كان عالماً، لكنه لم يبلغ درجة الإجتهاد ـ: جاز أيضاً.

وإن بلغ درجة الإجتهاد:

أ ـ فإن اجتهد، وعثر على الحكم ـ: لم يجز له التقليد.

ب ـ وإن لم يجتهد، فعند أصحابنا: لا يجوز له التقليد.

وعند جماعة الظاهريين: يجوز.

ومنهم: من فصل، فقال: يجوز لغير الصحابي، تقليد الصحابي[٢] لا غير. وهو قديم/ مذهب الشافعي.

ومنهم: من جوز تقليد العالم للأعلم[٣]. وهو مذهب محمد بن الحسن.

ومنهم: من جوز تقليد الغير: فيما يخصه، دون ما يفتى به.

ومنهم: من جوز تقليد ما يخصه: إذا ضاق وقت الفعل عن الإجتهاد. وهو مذهب إبن سريج[٤].

لنا وجهان:

١ ـ **أحدهما**: أنه مأمور بالإعتبار، في قوله: ﴿فَٱعْتَبِرُوا﴾. وهو تارك لذلك، فيكون عاصياً: فيكون مستحقاً للنار.

وهو مخصوص: في حق العامي، فيبقى معمولاً به[٥]: في حق المجتهد.

---

(١) في (آ) «وأوجبنا».

(٢) لم ترد زيادة «تقليد الصحابي» في (هـ).

(٣) في (ر) «الأعلم».

(٤) للوقوف على أقوال العلماء في هذه المسألة مفصلة، والاطلاع على أدلتهم راجع المستصفى ٢/٣٨٤ والتبصرة للشيرازي ٢/٤٢٨ وهامشها واللمع ٧١ والأحكام للآمدي ٤/١٧٧ ـ ١٨١ ونهاية السول ٣/١٨٧ ومعه الإبهاج ١٨٨ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢/٣٩٢.

(٥) لفظ «به» ساقط من (آ).

٢ ـ **وثانيهما**: أنه متمكن من نيل الحق بالإجتهاد، فلا يجوز له التقليد: قياساً على المطالب الأصولية.

فإن قيل: الفرق هو: أن «الأصول» لا يكفي فيها الظن[١]، والتقليد لا يفيد إلا ذلك: فلم يجز.

وأما «الفروع»: فالظن فيها كافٍ، فجاز التقليد.

ثم ما ذكرتموه منقوض بحكم القاضي: فإنه لا ينقض، وهو تقليد.

وبالقادم على حضرة الرسول: فإن له أن يستخبر بعض الصحابة، وإن كان متمكناً من استخباره من رسول[٢] الله ﷺ.

فالجواب[٣]:

أ ـ أما «الفرق»، فمدفوع: لأنه إنما امتنع التقليد في «الأصول» تحرزاً من الخطأ[٤] المحتمل[٥]، بقدر الإمكان.

وهذا المعنى قائم في «الفروع»: فيمتنع التقليد فيها.

ب ـ /وأما «النقض»[٦] بلزوم إتباع حكم القاضي»، [فقد] قلنا: ليس ذلك تقليداً، بل هو: عمل[٧] بالدلالة المانعة من نقض حكمه.

و«القادم[٨] على حضرة الرسول»: لا يجوز له الأخذ بقول أحد[٩] البتة.

إحتج الظاهريون، بوجوه:

١ ـ **أولها** قوله سبحانه: ﴿**فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ: إنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾[١٠].

---

(١) عبارة (آ) «... الفرق بين الأصول لا يكفي فيها الظن».
(٢) في (آ) «عن النبي» وفي (هـ) «من الرسول».
(٣) في النسخ الأربع «والجواب».
(٤) في (آ) «عن الخطأ».
(٥) في (هـ) «والمحتمل».
(٦) في (ص) «النص» وهو تصحيف.
(٧) في هامش (ص) «علم» مع علامة التصحيح والظاهر أنه لفظ نسخة أخرى.
(٨) في (آ) «فالقادم».
(٩) في (آ) «غيره».
(١٠) الآية ٤٣ من سورة النحل، والآية ٧ من سورة الأنبياء.

وهذا المجتهد - قبل الإجتهاد - ليس بعالم: فجاز له السؤال[1].

٢ - **وثانيها** قوله سبحانه: ﴿**أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[2].

والعلماء: من «أولي الأمر»، فوجب طاعتهم.

خصت: بعد الإجتهاد. فتبقى[3]: قبل الإجتهاد، معمولاً بها[4].

٣ - **وثالثها**: إجماع الصحابة على ذلك.

فقد نقل عن عبد الرحمن بن عوف[5]، /أنه قال لعثمان: «أبايعك على كتاب الله، وسنة رسول الله، وسيرة الشيخين»، فقال: نعم»[6] ولم ينكر عليه أحد.

لا يقال: إن علياً أنكر عليه.

لأنا نقول: ذلك ينفي الوجوب، دون الجواز.

والجواب عن الحجة الأولى: أن الآية تدل[7] على وجوب السؤال، وهو غير ثابت: بالإجماع.

---

(١) في (هـ) «الاجتهاد».

(٢) الآية ٥٩ من سورة النساء.

(٣) في (ص) «فيبقى».

(٤) في (هـ) «به».

(٥) هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث ابن زهرة بن كلاب القرشي الزهري، وكنيته أبو محمد - أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى. توفي سنة ٣٠ أو ٣١ هـ وقيل سنة ٣٢ عن ٧٢ عاماً. له ترجمة في طبقات الشعراني ١/٢١ والإصابة ٣٤٦/٤ والفكر السامي ١٣٣/١ والوفيات لابن قنفذ ٣٠ وتاريخ الخميس ٢٥٧/٢ وهامش البداية في أصول الفقه ٤٥ وهامش التبصير في الدين ١١٠ وهامش المحصول ٤٠١/١، ٧٣٢.

(٦) روى أحمد عن سفيان بن وكيع بن الجراح قال: حدثنا قبيصة. قال: حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم عن وائل قال: قلت لعبد الرحمن بن عوف: كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً؟ فقال: ما ذنبي. قد بدأت لعلي هكذا لعلي. فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وسيرة أبي بكر وعمر. فقال: فيما استطعت. ثم عرضت ذلك على عثمان. فقال: نعم. على ما في الإبهاج ١٨٨/٣ وانظر نهاية السول ١٨٨/٣.

(٧) في (آ) «يدل».

وأيضاً: فلأنها تدل[1] على جواز السؤال: بعد الإجتهاد، لأنه غير عالم، بل هو: ظان.

و[**الجواب**] **عن** [**الحجة**] **الثانية**: أن الآية ما دلت على وجوب الطاعة في كل شيء، بل: في بعضها. ونحن نحملها على الطاعة[2]: في الأقضية.

وأيضاً: فلأنها لو دلت على محل النزاع، لوجبت الطاعة: عملاً بالأمر[3]. وهي غير واجبة: فصورة النزاع غير مرادة.

و[**الجواب**] **عن** [**الحجة**] **الثالثة**[4]: أن المراد من «السيرة» الطريقة في لزوم العدل، لا: التقليد في الأحكام.

جـ - /النظر الثالث: في «ما فيه الإستفتاء».

لا[5] يجوز التقليد في «الأصول»، للعوام والخواص.

خلافاً لقوم: من الفقهاء[6].

لنا وجوه:

١ - **أحدها**: أن النبي - عليه السلام - مأمور فيها بالعلم، لقوله سبحانه: ﴿**فَاعْلَمْ**. . .﴾[7]،

فكانت الأمة: كذلك، لقوله سبحانه: ﴿**فَاتَّبِعُوهُ**﴾[8].

في (آ) يدل

(١) لفظ (آ) «يدل».

(٢) عبارة (آ) «ونحن نقول به ونحملها. . .».

(٣) في (آ) «بالآية».

(٤) في (آ) «الثالث».

(٥) في (آ) «ولا».

(٦) هذا البحث محله: علم الكلام. فمن أراد الاستقصاء رجع إلى كتب التوحيد وقد تعرضت له كتب الأصول في إجمال واختصار. فانظر المعتمد ٢/٩٤١ - والمستصفى ٢/٣٨٧ والتبصرة للشيرازي ٢/٤٢٦ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٤٠١ والتي بعدها ونهاية السول ٣/١٨٩ ومعه الإبهاج ومسلم الثبوت ٢/٤٠١.

(٧) الآيات ٤٩ من سورة المائدة و ٥٠ من سورة القصص و ١٩ من سورة محمد.

(٨) الآيتين ١٥٣ و ١٥٥ من سورة الأنعام.

ولقائل أن يمنع مأمورية الرسول ـ عليه السلام ـ بالعلم بالله[1]:
فإنه إن لم يكن عالماً به: إمتنع العلم بأمره، فامتنع ذلك التكليف.
وإن كان عالماً به: إمتنع ذلك التكليف[2]، أيضاً.
سلمنا أنه ـ عليه السلام ـ مأمور، لكن: لم يلزم[3] في الأمة.
ودليلكم معارض بوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أن أجلاف الأعراب كانوا يأتون النبي[4] ـ عليه السلام ـ متلفظين[5] بكلمتي الشهادة، فيحكم بإسلامهم: من غير سابقة/ بحث أو فكر[6] في دلائل الأصول، وهو محض التقليد.

٢ ـ **وثانيهما**: أن معرفة دلائل الأصول، تحتاج[7] إلى مراس طويل: ليستأنس بها. ولم يكن القوم كذلك: في عهد النبي[8] ـ عليه السلام ـ فكان تقليداً.

٢ ـ **وثانيها[9] هو[10]**: أنه لو جاز التقليد: لامتنع، فيمتنع.
بيان الملازمة، هو: أنه متى جاز: لم يجز لكل أحد، بل: للمحق، بالإجماع.
فيفتقر في استعلام كونه محقاً، إلى دلائل «خفية»[11] على عقائد[12] المقلد.
ومتى أستأهل للنظر في «الدلائل»: إمتنع عليه التقليد، بالإجماع. فثبتت الملازمة.

---

(١) في (آ) «بقوله تعالى».
(٢) في (آ) زيادة «به».
(٣) في (آ) زيادة «الأمر».
(٤) لفظ (آ) «رسول الله».
(٥) في (آ) «يتلفظون».
(٦) في (ر) «في ذكر».
(٧) في (آ) «يحتاج».
(٨) لفظ (آ) «الرسول».
(٩) في (هـ) «وثانيهما» وفي (ص) «وثالثها».
(١٠) لفظ «هو» ساقط من (آ).
(١١) فيما عدا (ص) «حقه».
(١٢) في (ر) «عقايل».

ولقائل أن يقول: يشكل ذلك بالتقليد في «الفروع»، فإنه جائز بالإجماع، مع أن ما ذكرتموه ينفيه.

٣ - **وثالثها**[١]: أن «التقليد» مذموم، بشهادة قوله: ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ، وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ**﴾[٢]، [وقوله]: ﴿**قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[٣].

وليس هو: «التقليد في الفروع»، لأنه جائز: بالإجماع.

فالمذموم هو: «التقليد في الأصول»[٤].

---

(١) في (ر) زيادة «هو».

(٢) الآية ٢٢ من سورة الزخرف.

(٣) الآية ٤٥ من سورة الأنبياء.

(٤) عبارة (آ) «وليس هو إلا التقليد في الأصول».

(ا)
الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون[1] من الدلائل

وفيه مسائل:

(١) المسألة[2] الأولى:

الأصل في المنافع: الإباحة، وفي المضار: التحريم[3].

أ ـ يدل على الأول، قوله سبحانه: ﴿**خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾[4].

أضاف[5] بـ «اللام»: المفيدة للإختصاص النافع.

فإن قيل: لا نسلم أنها للإختصاص النافع، بدليل قوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا**﴾[6]، وقوله: ﴿**لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[7].

ولأنه على خلاف «النحو»؛ فإنه قد بيّن فيه: أنه للتمليك.

سلمناه، لكن: لمسماه، أم[8] لكل الإنتفاعات؟.

---

(١) في (ر) «فيما اختلف المجتهدون فيه...».

(٢) لفظ «المسألة» ساقط من (آ).

(٣) وفي المسألة مذهبان آخران: المذهب الأول: يقول: إن الأصل ـ فيها ـ التحريم مطلقاً المذهب الثاني: يقول: إن الأصل فيها ـ الحل مطلقاً. وهذا كله بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية وأما قبل وروده فالمختار الوقف. راجع نهاية السول ١٠٨/٣ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع بشرح الجلال ٣٥٣/٢ وانظر إرشاد الفحول ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

(٤) الآية ٢٩ من سورة البقرة.

(٥) في (ر) «إضافة».

(٦) الآية ٧ من سورة الإسراء.

(٧) الآية ٢٦ من سورة لقمان.

(٨) في (ر) «أو».

م، ولكن[1]: يكفي[2] في صدقه إباحة إنتفاع واحد، وقد حصلت وهو: الإستدلال بها على الصانع. ع[3]، فلا بد من دليل[4]:

سلمناه، لكنه[5] مقابلة الجمع بالجمع: فيقتضي توزيع أفراد أحد الجمعين، على الآخر[6].

سلمناه، لكنه يقتضي إباحة ما في بطن[7] الأرض - وهو: «المعادن والركاز -: لكونه مذكوراً بكلمة «في»/ وهي: للظرفية. ولا يتناول ما على وجه الأرض.

سلمناه، لكنه يختص بالحاضرين: لكونه خطاب شفاه.

سلمناه، لكنه يعارضه قوله سبحانه: ﴿**لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ، وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾[8].

افالجواب[9]: الذي يدل على أن[10] «اللام» للإختصاص النافع، قوله سبحانه: ﴿**لَهَا مَا كَسَبَتْ**﴾[11]، وقوله عليه السلام: «لك النظرة الأولى»[12]. ويقال: «هذا له»، والمراد ما ذكرناه.

واستعمالاتهم مجازية: لأنه لا بد من كونه[13] حقيقة إما في الإختصاص النافع، أو في مسمى الإختصاص.

---

(١) عبارة (آ) «الأول مسلم لكن...».
(٢) في (هـ) «كفى».
(٣) في (آ) زيادة «والثاني ممنوع» يرمز بـ (م) إلى مسلم، وبـ (ع) إلى ممنوع.
(٤) في (آ) زيادة «عليه».
(٥) عبارة (آ) «لكن ذلك».
(٦) في (آ) زيادة «سلمناه لكن في الخلق دون المخلوق» وكذا (ر) وفيها «لكنه...».
(٧) في (هـ) «باطن» وكذا (ر).
(٨) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة.
(٩) في (ر) «الجواب» وفميا عداها «والجواب».
(١٠) لفظ «أن» ساقط من (آ).
(١١) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.
(١٢) الحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن بريدة - رضي الله عنه - بلفظ «قال رسول الله ﷺ لعلي: يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الثانية» وفي رواية «الأخرى» على ما في كشف الخفاء ٢/٥٣٥ وتيسير الوصول ٣/٤٢.
(١٣) في (آ) «كون».

و[1]**الأول أولى**: لأنه ـ حينئذٍ ـ يمكن جعله[2] مجازاً في مسمى الإختصاص، للزومه للأول[3]، من غير عكس».

قوله[4]: «على خلاف النحو».

قلنا[5]: لا يريد النحوي[6] بـ «التمليك» إلا الإختصاص النافع، بدليل قولهم: «الجل[7] للفرس».

قوله: «هو محمول على انتفاع الإستدلال».

قلنا: هذا باطل، فإنه[8] حاصل للمكلف من ذاته[9]، فلا يكون من غيره: لأن ما في[10] الذات، لا يكون من الغير.

فيكون محمولاً على غيره: من الإنتفاعات. فيعم الكل: إما لعدم أولوية البعض، أو لعدم القائل.

قوله: «هو مقابلة الجمع بالجمع»، فيقتضي التوزيع.

قلنا: لا نسلم، بل هو: إضافة لكل واحد[11] من الأعيان، إلى كل واحد من أشخاص الناس.

/قوله: «هو إضافة الخلق، دون المخلوق».

قلنا: «الخلق» هو: المخلوق، لقوله سبحانه: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ اللهِ﴾[12]، مريداً به الأعيان.

---

(١) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(٢) في (آ) «استعماله».
(٣) لفظ «للأول» ساقط من (آ).
(٤) في (آ) زيادة «إنه».
(٥) في (آ) «قلت».
(٦) لفظ «النحوي» ساقط من (آ).
(٧) في المصباح ١ /١٦٦ «وجل الدابة كثوب الإنسان يلبسه يقيه البرد. والجمع جلال وأجلال».
(٨) في (آ) «لأنه».
(٩) لفظ (آ) «من نفسه».
(١٠) لفظ (هـ) «من» وكذا (آ) و (ر).
(١١) في (هـ) «واحدة» وكذا (ر).
(١٢) الآية ١١ من سورة لقمان.

سلمنا أنه حقيقة في الصفة، لكن المراد ههنا: «المخلوق» مجازاً، ضرورة[1]: لأنه[2] لا نفع لنا في الصفة.

قوله: «كلمة «في» للظرفية: فيقتضي إباحة ما في باطن الأرض، دون ما على[3] الأرض».

قلنا: كَلمة «في» تتناول ما على وجه[4] الأرض، لقوله سبحانه: ﴿**إِني جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[5].

قوله: «ذلك يتناول الحاضرين».

قلنا: حكم الله: حكم رسول الله، وحكم رسول الله في الواحد: حكمه في الكل[6]. لقوله عليه السلام: «حكمي في الواحد، حكمي في الكل»[7].

طريقة أخرى، قوله سبحانه: ﴿**قُلْ: مَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللهِ...**﴾[8] في معرض النكير على ذلك. فينتفي التحريم: فتحصل[9] الإباحة ضرورة.

---

(١) في نسخة «ضرورياً» على ما في هامش (ص) - فيما يبدو وإن كانت غير واضحة.

(٢) في (هـ) «أنه» وكذا (آ) و (ر).

(٣) في (آ) زيادة «وجه».

(٤) لفظ «وجه» ساقط من (آ).

(٥) الآية ٣٠ من سورة البقرة.

(٦) عبارة (آ) «... حكم الله تعالى لحكم الرسول وحكم النبي حق الواحد حكم في حق الكل».

(٧) ورد الحديث في كشف الخفاء ٤٣٦/١ بلفظ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» قال العجلوني: «ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي وقال في الدرر كالزركشي لا يعرف، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه، يشهد له ما رواه الترمذي والنسائي من حديث أميمة بنت رقيقة فلفظ النسائي: ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة، ولفظ الترمذي: إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة، وهو من الأحاديث التي ألزم الدارقطني الشيخين بإخراجهما لثبوتها على شرطهما. وقال ابن قاسم العبادي في شرح الورقات الكبير: حكمي على الجماعة لا يعرف له أصل بهذا اللفظ كما صرحوا به مع أنهم أولوه بأنه محمول على أنه يعم بالقياس ويغنى عنه ما رواه ابن ماجه وابن حبان والترمذي وقال حسن صحيح من قوله ﷺ مبايعة النساء إني لا أصافح النساء، وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة. وانظر المقاصد الحسنة للسخاوي ١٩٢ وتمييز الطيب من الخبيث ٦٨ وفيض القدير ١٦/٣.

(٨) الآية ٣٢ من سورة الأعراف.

(٩) في (آ) «فيحصل».

طريقة أخرى، قوله سبحانه: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[1]. وليست هي «المحللات»[2]، لامتناع التكرير. فهي: الأشياء[3] النافعة.

طريقة أخرى: خلق الأعيان النافعة - لا لغرض[4] وفائدة - عبث[5] منفي بقوله[6] سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[7].

وبكون[8] العبث غير لائق بالحكيم، فيكون إما[9]: لفائدة الخالق، وهو/ محال. أو: لفائدة المخلوقين[10] وذلك يقتضي جواز الإنتفاع، إذا خلا عن دليل المفسدة. والخالي عن نهي الشارع، خال[11] عن دليل المفسدة بالأصل: فيلزم إباحته.

ب - وأما «أن الأصل في المضار التحريم»، فبيانه: ببيان الضرر، ثم تحريمه.

١ - أما «الأول»، فقد قيل: «إن الضرر هو: ألم القلب».

واحتجوا عليه: بأن المضروب متضرر[12]، وكذا من سلب ماله، أو قدح في عرضه. فلا بد من مشترك. و«ألم القلب» مشترك، فكان «الضرر» إسماً له: دفعاً للإشتراك والمجاز.

فإن قيل: ما المراد من ألم القلب؟: أهو الغم، أو غيره؟.

---

(١) الآية ٤ من سورة المائدة.
(٢) في (ر) «المحلات».
(٣) في (آ) «للأشياء».
(٤) في (آ) زيادة «ونفع».
(٥) كلمة «عبث» مطموسة في (آ).
(٦) عبارة (آ) «فينتفي لقوله...».
(٧) الآية ٣٨ من سورة الدخان.
(٨) عبارة الأصل «ويكون» وفي (آ) «ولكون».
(٩) لفظ «أما» ساقط من (هـ).
(١٠) في (هـ) «المخلوق».
(١١) في (آ) «خالي».
(١٢) في (هـ) «مستضر» وفي (ر) «مستضرباً».

والأول باطل: لأن من فوت[1] ما له من غير[2] شعوره، فقد استضر وإن لم يغتم قلبه: لعدم شعوره.

والثاني لا بد من بيانه.

ثم نقول: لم قلتم: «إن ألم القلب لما كان مشتركاً، كان مسمى الضرر»؟، وإنما يكون: لو تعين مشتركاً[3]. وظاهر أنـه لم يتعين: لأن إزالة النفـع - أيضاً - مشتـركة، وهي أولى: لأنها مقابلة[4] النفع. والضرر - أيضاً - كذلك.

سلمنا أن دليلكم دل على أن «الضرر» هـو: ألم القلب. لكن: حصول الضـرر لمن[5] فوت ما له من غير شعوره[6] - مع انتفاء ألم القلب - يدل[7] على أنه ليس هو ألم القلب.

/[8]فالجواب هو: أن الغم إذا نال القلب[9]، إنعصر دمه إلى باطنه تبعاً لإنعصاره. ومتى انعصر العضو: حصلت حالة مؤلمة، هي[10]: ألم القلب.

قوله: «إنما يحمل لفظ الضرر على ألم القلب: لو[11] تعين مشتركاً[12]».

قلنا: بلى، ولكن: أصالة عدم غيره، تدل[13] على تعينه.

قوله: «إزالة النفع - أيضاً - مشتركة».

---

(١) في (ص) «فرق».

(٢) في (ص) «غيره» وهو تصحيف.

(٣) عبارة (آ) «. . . كذلك أن لو. . .».

(٤) في (هـ) «مقابل» وكذا (ر) وفي (آ) «في مقابل النفع».

(٥) في (آ) «ممن».

(٦) في (آ) «شعور».

(٧) في (آ) «دل» في نسخة «ينفيه» على ما في هامش (ص).

(٨) في النسخ الأربع «والجواب».

(٩) في (هـ) «الغم» وهو تصحيف.

(١٠) في (آ) «وهي».

(١١) في (آ) «إذا».

(١٢) في (آ) «مشركاً».

(١٣) في (آ) «يدل».

قلنا: ليس إسم «الضرر»، لـ «إزالة النفع». بدليل زوال النفع في البيع والهبة، وعدم الضرر.

قوله: «حصول الضرر لفائت المال من غير شعور، مع عدم ألم القلب - يدل على المغايرة».

قلنا: ذلك إنما يسمى: «ضرراً»[1]، لكونه لو شعر به: لحصل[2] ألم القلب.

٢ - و[3]أما «أن المضار محرمة»، فالمعتمد/ فيه قوله عليه السلام: «لا ضرر، ولا ضرار في الإسلام»[4].

والكلام عليه - إعتراضاً، وجواباً -: في «الخلاف»[5].

(٢) المسألة الثانية:

ذهب المزني والصيرفي في منا: إلى أن «استصحاب الحال[6] حجة. وهو المختار، خلافاً للحنفية والمتكلمين.

---

(١) لفظ «ضرراً» ساقط من (هـ).

(٢) في (آ) زيادة «له».

(٣) لم ترد زيادة «و» في (آ).

(٤) الحديث رواه مالك والشافعي عنه - بدون زيادة «في الإسلام - عن يحيى المازني مرسلاً، وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجه والطبراني عن ابن عباس، وفي سنده جابر الجعفي، وأخرجه ابن أبي شيبة والدارقطني عنه، وفي الباب عن أبي سعيد وأبي هريرة وجابر وعائشة وغيرهم.
على ما في كشف الخفاء ٢/٥٠٩ وانظر طبقات ابن السبكي ٢/١٤٢ - والدراية ٢/٢٨٢ والمقاصد الحسنة ٤٦٨.

(٥) عبارة (آ) «والكلام عليه. . . في الخلافيات مذكور».

(٦) استصحاب الحال هو: عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول - ويطلق على عدة وجوه:
١ - الأول: استصحاب العدم الأصلي - وهو المسمى بالبراءة الأصلية - كنفي وجوب صلاة سادسة. والعمل به هو مذهب الجمهور بل إن بعضهم ادعى الاتفاق. لكن بعد البحث عن دليل من كتاب أو سنة يدل على خلاف العدم الأصلي.
٢ - الثاني: استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص، واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ.
٣ - الثالث: استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه حتى يثبت نفيه وهو المعنى بقول الفقهاء: «الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه». =

لنا: أن العلم بتحقق أمر في الحال، يوجب ظن بقائه في ثاني الحال. والعمل بالظن لازم.

إنما[1] قلنا: «إنه يوجب ذلك»، لأن الباقي مستغن عن المؤثر، والحادث مفتقر إليه. والمستغني راجح، والعمل بالراجح واجب.

أما «إستغناء الباقي»: فلأنه يمتنع أن يكون لمؤثر فيه تأثير، لامتناع تحصيل الحاصل.

وأما «إفتقار الحادث»: فبالبديهة.

وأما «رجحان المستغني على المفتقر»، فمن[2] وجهين:

١ ـ **أحدهما هو**: أنه لولا أولوية المستغنى[3]، وإلا: لاستوى فيه النقيضان، فافتقر. والغرض خلافه.

= ٤ ـ الرابع: استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف.

٥ ـ الخامس: الاستصحاب المقلوب. وهو استصحاب الحال في الماضي. قال ابن السبكي بعد ما ذكر هذه الأوجه الخمسة: «إذا عرفت هذه الأقسام فتقول: اختلف الناس في استصحاب الحال المشار إليه في القسم الثاني والثالث وكذا الأول إن لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على أنه لا بد من استفراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه.

١ ـ أحدها: أنه حجة وبه قال الأكثرون وهو مختار الإمام وأتباعه.

٢ ـ الثاني: أنه ليس بحجة وبه قال الحنفية وكثير من المتكلمين. وحجتهم أن الاستصحاب يعم كل شيء وإذا كثر عموم الشيء كثرت مخصصاته وما كثرت مخصصاته ضعفت دلالته فلا يكون حجة شرعية.

٣ ـ الثالث: ما اختاره القاضي أبو بكر أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى.

٤ ـ الرابع: وهو المعمول به عند الحنفية أنه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لإبداء العذر والدفع الخامس: أنه يصلح للترجيح فقط. الإبهاج ٣/١١٠ ـ ١١٢ بتصرف. وانظر نهاية السول ٣/١١٢ والتبصرة للشيرازي ٢/٥٥٣ وهامشها واللمع ٦٩ والمعتمد ٢/٨٨٤ ـ ٨٨٦ والمستصفى ٢/٢١٧ والتي تليها الأحكام لابن حزم ٥/٥٩٠ والأحكام للآمدي ٤/١١١، والتي بعدها وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٤٧ وما بعدها وإيصال السالك ٢٥ ـ ٢٧ والتحرير بشرح التيسير ٤/١٧٦ والتي بعدها والمسودة ٤٨٨ وشرح المنار لعز الدين عبد اللطيف ٧٩٥.

(١) في (آ) «وإنما».

(٢) في (ص) «من» وكذا (هـ).

(٣) في (هـ) «للمستغني».

٢ ـ **وثانيهما هو**: أن «المستغنى» [لا يعدم إلا لمانع[١]، و«المفتقر» يعدم: لعدم[٢] المقتضي، ولقيام[٣] المانع.

فيكون المستغنى[٤]] أرجح وجوداً: ضرورة.

وأما «أن العمل بالراجح واجب»، فلثلاثة[٥] أوجه:

١ ـ **أحدها**: قوله عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر».

٢ ـ **وثانيها هو**: أنه يمتنع ترجيح المرجوح، فيتعين الراجح.

٣ ـ **وثالثها هو**: أنه إنما جاز الحكم بالإجماع والقياس وخبر الواحد لظهورها [و][٦] هذا المعنى موجود في «الإستصحاب»: فيتعدى الجواز.

فإن قيل: ما المراد من قولكم: [«الباقي مستغن»[٧]].

إن أردتم[٨] إستغناء وصف كونه باقياً، فهو محال: لأنه حادث، وقد أحوجتم كل حادث إلى المؤثـر.

وإن أردتم غيره، فبينوا أنه غني عنه.

نزلنا[٩] عنه، فلم قلتم: «إن[١٠] الباقي مستغن»؟.

قولكم: «لو كان له مؤثر[١١]: لكان محصلاً[١٢] للحاصل».

---

(١) فيما عنها (آ) «بمانع».
(٢) في (آ) «بعدم» وكذا (هـ).
(٣) في (آ) «وبقيام» وكذا (هـ).
(٤) ما بين القوسين ساقط من (ر).
(٥) في (آ) «فبثلاثة».
(٦) وردت في (آ).
(٧) ما بين القوسين مطموس في (آ).
(٨) في (آ) زيادة «به».
(٩) في (آ) «فبينوه نزلنا. . .» وكذا (هـ) و (ر).
(١٠) في (آ) «بأن».
(١١) في (ص) «مؤثراً» وهو خطأ.
(١٢) في (آ) «تحصيلاً».

قلنا: لا نسلم، بل يكون تأثيره في الحصول في الزمان الثاني، وأنه ليس حاصلاً في الزمان الأول. فلا يكون محصلاً[1] للحاصل.

سلمناه، لكن: لم قلتم: إنه محال؟، بل ظاهر أنه ليس[2] بمحال: لأنه إسناد الوجود المستند في الزمان الأول إلى المؤثر - في الزمان الثاني، [إلى المؤثر[3]].

[4]سلمنا أن[5] دليلكم يغني الباقي عن المؤثر، لكن: دليلنا يحوجه/ لأن الباقي ممكن: إذ كان ممكناً زمان الحدوث، والإمكان لازم - الماهية: فيكون ممكناً في الدوام، والأمكان يحوج إلى المؤثر.

لا يقال: الإمكان يحوج بشرط الحدوث، ولا حدوث في الدوام.

لأنا نقول: الحدوث لا إعتبار له في الإحتياج، لأنه متأخر عن الوجود: المتأخر عن التأثير، المتأخر عن الإحتياج، المتأخر عن علته[6] وشرطها.

سلمنا إستغناء الباقي، واحتياج الحادث. لكن: لم قلتم: «إن المستغنى أولى؟» وما المراد من تلك الأولوية؟.

لا يقال: المراد منها: الرجحان المزيل للإستواء: الذي هو مسمى «الإمكان»، الغير البالغ إلى حد التعين: الذي هو مسمى «الوجوب»[7].

لأنا نقول: هذا محال، لأن تلك «الأولوية» إن منعت[8] الطرف[9] الآخر: أوجبت. وإلا: فهي توجد[10] معه مرة، ومع الأولى[11] مرة.

---

(١) في (آ) «تحصيلاً».

(٢) في (آ) «وظاهر. . كذلك».

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ر).

(٤) في (ر) زيادة «الثاني».

(٥) لفظ «أن» ساقط من (آ).

(٦) في (هـ) زيادة «وشطرها».

(٧) في (آ) «. . . الوجوب مستغني إلا مكان الغير البالغ إلى حد التعين الذي الغير لأن تلك. . .» وهو خلط من الناسخ.

(٨) في (ر) «أتبعت».

(٩) لفظ «الطرف» ساقط من (هـ).

(١٠) عبارة (آ) «. . . فهو يوجد».

(١١) في (ر) «الأول» وفي نسخة (أولى) على ما في هامش (ص).

فإن[1] تجدد شيء: لم تكن[2] الأولوية الأولى كافية، وإن لم يتجدد[3]: حصل الترجيح بلا مرجح.

سلمنا أن الباقي راجح من الوجه الذي ذكرتم، لكنه غير راجح من وجه آخر: لأنه متوقف[4] على قيد كونه باقياً، وهو حادث غير راجح. والمتوقف على غير الراجح، غير راجح.

سلمنا أن دليلكم يوجب العمل باستصحاب الحال، لكن[5]: عندنا ما ينفيه. /لأنه تسوية بين وقتي الحدوث والبقاء، من غير جامع. فيكون كالقياس العاري[6] عن الجامع: فيكون باطلاً.

فالجواب[7]:

قوله: «ما المراد من الباقي؟».

قلنا: المراد منه: الذات الحاصلة في الزمان الثاني، بعد أن كانت حاصلة في الزمان الأول[8]. مع قطع النظر عن كلا الحصولين.

قوله: «لم قلتم: إنها مستغنية؟».

قلنا: لما بيّنا: أنه[9] لو كان لها مؤثر، لكان ذلك المؤثر محصلاً للحاصل.

قوله: «تأثير ذلك: في حصوله في الزمان الثاني، وهو غير حاصل».

قلنا: عنه جوابان:

---

(١) في (آ) «وإن».
(٢) في (آ) «يكن».
(٣) في (ر) «تتجدد».
(٤) في (آ) «يتوقف».
(٥) في (آ) «ولكن».
(٦) في (آ) «الخالي».
(٧) في (ص) «والجواب». وكذا (هـ) وفي (ر) «الجواب».
(٨) لفظ «الأول» ساقط من (هـ) وكذا (ر).
(٩) في (ر) «أنها».

١ - **أحدهما هو**: أن الحصول في الزمان الثاني، ليس أمراً ثبوتياً زائداً على الذات. وإلا: /لكان[١] حاصلاً مع الذات في الزمان[٢]، ولزم التسلسل.

وأيضاً: فلأنه صادق على المعدوم، وصفة المعدوم لا تكون ثبوتية[٣].

٢ - **والثاني هو**: أنا نسلم ذلك، ولكنه حادث. واحتياج الحادث، لا يوجب احتياج المستغنى.

قوله: «تحصيل الحاصل غير محال: لأنه إسناد الوجود في الزمان الثاني، إلى المؤثر».

قلنا: مرادنا من «الباقي»: الذات الثابتة في الوقتين، وقد أحلنا استنادها[٤] إلى المؤثر.

قوله: «الباقي ممكن، والممكن مفتقر».

قلنا: لا نسلم، بل: بشرط الحدوث.

قوله: «الحدوث متأخر عن الوجود، فلا يكون معتبراً في الإحتياج».

قلنا: مرادنا من «الحدوث»: كون «الأثر»: بحيث لو وجد لكان حادثاً. وهذه الحيثية متقدمة على الوجود.

قوله: «ما المراد من أولوية الباقي؟».

قلنا: درجة متوسطة بين مسمى «الإمكان» و«الوجوب».

قوله: «ذلك محال».

قلنا: لا نسلم، بل: هو محال بشرط الحدوث.

---

(١) في (ر) «كان».

(٢) في (آ) زيادة «الثاني» وكذا (هـ) و (ر).

(٣) عبارة (آ) «لا يكون ثبوته».

(٤) في (ر) «إسنادها».

قوله: «الباقي[1] غير راجح من وجه آخر، وهو: أنه متوقف على كونه باقياً، وهو وصف حادث غير راجح. [والمتوقف على غير الراجح، غير راجح»[2]].

قلنا: قد بيّنا أن وصف كونه باقياً، ليس أمراً وجودياً زائداً على الذات.

وأيضاً: فلأنه[3] لو كان أمراً متجدداً زائداً: لكان الباقي غير راجح من هذه الجهة، والحادث متجدد الذات والبقاء. /فيكون غير راجح من الوجهين[4]. وغير الراجح من جهة واحدة، راجح على غير الراجح من الوجهين[5].

قوله: «تسوية بين الوقتين من غير جامع».

قلنا: التسوية بالجامع أحد الدلائل، ولا يلزم من عدم دليل واحد عدم الشيء. كيف: وقد بيّنا أن العلم بالحصول في الزمان الأول، يوجب ظن الحصول في الزمان الثاني؟. و[حينئذٍ]: فلا تكون[6] تلك التسوية من غير دليل.

نكتة أخرى: عدم الحادث أكثر من عدم الباقي، والكثرة موجبة للظن.

إنما قلنا: «إن عدم الحادث[7] أكثر من عدم الباقي»، لأنه يصدق على ما لا نهاية له. وعدم الباقي لا يصدق على ذلك: لافتقاره إلى غير المتناهي في الوجود، وامتناع الغير المتناهي في الوجود.

وأما «أن الكثرة موجبة للظن»: فلأن الفرد/ المتردد بين الأقل والأكثر، ظن[8] التحاقه[9] بالأكثر: أكثر لا محالة. والعمل بالظن واجب، لما مر من[10] غير مرة.

---

(١) في نسخة «الثاني» على ما في هامش (ص).
(٢) ما بين القوسين ساقط من (آ).
(٣) في (ر) «فإنه».
(٤) في (آ) «وجهين».
(٥) لفظ (آ) «وجهين».
(٦) في (آ) «يكون».
(٧) في (ر) «الحادثة».
(٨) لفظ «ظن» مطموس في (آ).
(٩) ففي (آ) «التجاوز».
(١٠) لم ترد زيادة «من» فيما عدا (ص).

«تنبيه»:

أعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الإستصحاب، لأنه تبنى عليه: النبوة، والشريعة، والأمور العرفية.

١ ـ أما «النبوة»: فلأنها[1] لا تثبت إلا بالمعجز[2]، وهو: فعل خارق للعادة[3]. و«العادة» هي: إعتقاد وقوع الفعل، على ما عهد وقوعه قبل ذلك. وهو: «الإستصحاب».

٢ ـ وأما «الشريعة»: فلأنه لا تثبت الآن الأحكام[4] الثابتة في عهد الرسول، إلا بأن يقال: «الأصل استمرارها، وعدم الناسخ». وهو أيضاً ـ «إستصحاب».

٣ ـ وأما «الأمور العرفية»: فلأن الغائب عن أهله وبلده، يكاتبهم بما كان يشافههم[5]. وذلك ينبني على اعتقاده بقاءهم، بعدما تحقق وجودهم[6]. وهو: «الإستصحاب».

«فرع»:

قال بعضهم: «نافي الحكم[8] لا دليل عليه»[9].

وفيه تفصيل:

لأنه إن عنى به: «أنه يكفيه إستصحاب العدم»، فهذا صحيح.

---

(١) فيما عدا (آ) «فإنها».

(٢) لفظ (آ) «بالمعجزة».

(٣) في (آ) «العادة».

(٤) عبارة (آ) «. . . إلا في الأحكام».

(٥) في (آ) «زيادة به».

(٦) في (آ) زيادة «هذا».

(٨) لفظ (آ) «الأحكام».

(٩) قال ابن السبكي في جمع الجوامع ٣٥١/٢: «لا يطالب النافي بالدليل إن ادعى علماً ضرورياً وإلا فيطالب به على الأصح. وفي اللمع للشيرازي ٧٠ «وأما النافي للحكم فهو كالمثبت في وجوب الدليل عليه. ومن أصحابنا من قال: النافي لا دليل عليه، ومن الناس من قال: إن كان ذلك في العقليات فعليه الدليل، وإن كان في الشرعيات لم يكن عليه دليل.
وانظر التبصرة ٥٥٧/٢ وهامشها والمستصفى ٢٣٢/١ والأحكام للآمدي ١٩٠/٤ والمسودة ٤٩٤ ونهاية السول ١١٣/٣.

وإن عنى به: «أنه لا دليل عليه البتة»، فهو خطأ: لأن «النفي» حكم شرعي، وذلك لا يثبت من غير دليل.

(٣) المسألة الثالثة:

«الإستحسان» حجة عند الحنفية.

وأنكره أصحابنا[١].

وله ثلاثة[٢] تفاسير:

١ ـ **أولها تفسير الكرخي**[٣]: «أنه قطع المسألة عن نظائرها في الحكم، لوجه هو أقوى».

---

(١) قال أبو الحسين البصري في المعتمد ٢/٨٣٨: «اعلم أن المحكي عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان. وقد ظن كثير ممن رد عليهم أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة والذي حصله متأخرو أصحاب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ هو: أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها. وهذا أولى ممن ظنه مخالفوهم. لأنه الأليق بأهل العلم ولأن أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم، ولأنهم قد نصوا في كثير من المسائل فقالوا: استحسنا هذا الأثر، ولوجه كذا... فعلمنا أنهم لم يستحسنوا بغير طريق». وقال لسعد الدين التفتازاني في التلويح ٢/٨١ «والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع....» وقال أيضاً في ص ٨٢ من المرجع نفسه «وبعد ما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصاً كان أو إجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف».
وقال الأزميري في حاشيته على مرآة الأصول ٢/٣٣٦: «وأما الاستحسان الذي هو أحد الأدلة الشرعية فلا نزاع في قبوله ومن نازع فقد أبطل الشرع. وبهذه النقول يعلم أن الخلاف في حجية الاستحسان ـ لفظي، وأن الكل يقولون به باعتباره أحد الأدلة الشرعية، وأن الكل ـ أيضاً ـ منكرون له باعتباره قولاً بالتشهي وميلاً للهوى.
وانظر المنخول ٣٧٤ والمستصفى ١/٢٧٤ واللمع ٦٨ والتبصرة للشيرازي ٢/٥٢٠ وهامشها والأحكام للآمدي ٤/١٣٦ وإيصال السالك ٢٠ ـ ٢٢ ونهاية السول ٣/١٢٣ ومعه الإبهاج والرسالة للإمام الشافعي ٥٠٣ والتي بعدها وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٥٣ والتنقيح بشرح التوضيح ٢/٨١ ومرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ٢/٣٣٥ والتي بعدها ومعه حاشية الأزميري ومشكاة الأنوار ٣/٣٠ ومسلم الثبوت ٢/٣٢٠ وشرح المنار لعز الدين عبد اللطيف ٨١١ وما بعدها ومعه حاشية الرهاوي والتحرير بشرح التيسير ٤/٧٨.

(٢) في (آ) (ثلاث).

(٣) في (ص) «البلخي» وكذا (هـ) وما أثبته هو كذلك في (آ). وكذلك ورد أيضاً في نهاية السول والأحكام للآمدي والتلويح واللمع وحاشية الأزميري.

وهـو ضعيف: لأنه يـوجب أن يكـون تخصيص العمـوم، إمـا: بنص آخـر، أو بقياس. استحساناً.

٢ ـ **وثانيها تفسير أبي الحسين**: «أنه ترك وجه من وجوه الإجتهاد ـ غير شامل شمول الألفاظ ـ لوجه آخر أقوى منه، هو في حكم الطارىء»[١].

ولا يرد عليه تخصيص العموم: لأنه شامل شمول الألفاظ.

ولا تخصيص قياس بقياس: لكون الثاني ليس في حكم الطارىء.

ولقائل أن يقول: هذا يقتضي أن يكون الإستحسان أقوى من القياس.

وهـذا على خلاف نص محمد بن الحسن، فـإنـه قـال: «تـركنـا الإستحسـان بـالقياس، فيمـا إذا قرأ آيـة سجدة في آخـر السـورة»، فـإن القيـاس يـأبى السجـود، والإستحسان يقتضيه. والثابت موجب القياس[٢].

فههنا القياس أقوى، وهو على خلاف ما قررتم.

وجوابه[٣]: أن الإستحسان أقوى/ من القياسِ وحده، لكن القياس ههنا[٤] ـ تأكد بنص آخر، وهو قوله في «داود»: ﴿وَخَـرَّ رَاكِعاً وَأَنَـابَ﴾[٥]، فإنـه أقام الـركوع مقـام السجود.

---

(١) أنظر المعتمد ٢/٨٤٠.

(٢) قال الأزميري فيِ حاشيته على مرآة الأصول ٢/٣٣٧ نقلاً عن صاحب التوضيح لما جاز إقامة الركوع مقام السجود ذكراً كما في قوله تعالى: ﴿وخر راكعاً﴾ لما بينهما من المناسبة من حيث اشتمالهما على التعظيم والانحناء جاز إقامته مقامه فعلاً أيضاً لتلك المناسبة وهذا القياس جلي سبق إلى الأفهام إلا أن الاستحسان أن لا يتأدى بالركوع كالسجدة الصلاتية لا تتأدى به لأن الأمر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوباً لعينه ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحساناً. قال التفتازاني: «وفيه نظر إذ لا يخفى أن عدم تأدي المأمور به بغيره قياساً على أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديه به قياساً على جواز إقامة اسم الشيء مقام اسم غيره. ثم قال: «والأقرب: أن يقال: لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدى بالركوِع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى ﴿وَخَرَ رَاكِعاً﴾ التلويح ٢/٨٣ وانظر التوضيح ٢/٨٢ والمرآة على المرقاة ٢/٣٣٧.

(٣) في (آ) «جوابه».

(٤) في (هـ) «هنا».

(٥) الآية ٢٤ من سورة (ص).

فالراجح هنا[1] على الإستحسان، ليس هو القياس وحده، بل: القياس وهذا النص.

ولقائل أن يقول: هذا يقتضي أن تكون[2] الشريعة - بأسرها - إستحساناً، لأنها ترك «البراءة الأصلية» بما هو أقوى: من نص أو إجماع، أو قياس.

هذا[3] إعتراض الشيخ - رحمة الله عليه - على القوم.

أقول[4]: إنه غير متوجه[5] عليهم، لأن «البراءة الأصلية»[6] هي: «الإستصحاب». والقوم لا يرون[7] كون «الإستصحاب»[8] حجة.

فظهر سقوط هذا الإعتراض[9]، واستقامة تفسير أبي الحسين.

٣ - **وثالثها تفسير الشيخ** - رحمه الله -: «أنه ترك وجه من وجوه الإجتهاد - مغاير للبراءة الأصلية والعمومات - لما هو أقوى منه: مما[10] هو في حكم الطارىء عليه».

وقد علمت: أن هذا القيد[11] لا حاجة إليه، على رأي القوم.

وأعلم: أن أصحابنا شددوا[12] النكير على القول بالإستحسان.

---

(١) في (آ) «ههنا».
(٢) في (آ) «يكون».
(٣) في (آ) «وهذا» وكذا (هـ).
(٤) في (آ) «وأقول».
(٥) لفظ «متوجه» مطموس في (ر).
(٦) لفظ (آ) «هو».
(٧) في (آ) «لا ينكرون».
(٨) لفظ «الاستصحاب» مطموس في (ر).
(٩) لفظ (آ) «السؤال».
(١٠) في (هـ) «لما».
(١١) في (ر) «التقييد».
(١٢) في (ر) «شدوا».

وهذا النكير منكر[1]:

فإنه إن كان على اللفظ: فقد ورد هذا اللفظ في القرآن، كما في قوله: ﴿... فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[2].

وفي الحديث: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو - عند الله - حسن».

/وفي ألفاظ سائر المجتهدين، قال الشافعي: «أستحسن أن تثبت الشفعة للشفيع، إلى ثلاثة أيام».

وإن كان على المعنى: فقد تبيّن أن حاصله يرجع إلى تخصيص العلة. وليس[3] الحنفية هم القائلون به، بل: كثير[4] من الخلق. والله أعلم.

(٤) المسألة الرابعة:

الحق: أن قول الصحابي ليس بحجة.

[وقال قوم: هو حجة[5] مطلقاً].

وقال قوم: هو حجة إن خالف القياس.

وقال قوم[6]: قول الشيخين حجة.

---

(١) جاء في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢/٣٢١: «فمن أنكر الإستحسان - وهو الإمام الشافعي - حيث قال: «من استحسن فقد شرع «لم يدر المراد به - عفا الله عنه - وليس هذا إلا كما يقول الشافعي عند تعارض الأقيسة: هذا استحسنه. قال الشيخ الأكبر خاتم الولاية المحمدية - يعني به محيي الدين بن عربي - في الفتوحات الملكية: إن مقصود الشافعي من قوله هذا مدح المستحسن وأراد أن من استحسن فقد صار بمنزلة نبي ذي شريعة. وأتباع الشافعي لم يفهموا كلامه على وجهه هذا. والله أعلم. قلت: إذا عني صاحب مسلم الثبوت بقوله: «لم يعد المراد به - أن الشافعي لم يعرف معنى الاستحسان فتلك مقالة كبيرة لا تليق بمقام من وضع علم الأصول وأرسى قواعده كالإمام الشافعي. وانظر نهاية السول ٤/٤٠٣.

(٢) الآية ١٨ من سورة الزمر.

(٣) في (آ) «وليست».

(٤) في (هـ) «كثر».

(٥) ما بين القوسين ساقط من (آ) «وكذا (ر).

(٦) في (هـ) زيادة «أن».

وقال قوم: قول الخلفاء الراشدين حجة[1].

لنا النص، والإجماع، والقياس.

١ ـ أما «النص»، فقوله سبحانه: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾[2]، أوجب[3] الإعتبار، وذلك ينافي جواز التقليد.

٢ ـ وأما «الإجماع» فهو: أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل واحد منهم.

٣ ـ وأما «القياس»، فهو: أنه متمكن من درك الحكم بالدليل، فلا يجوز له التقليد: كما في الأصول.

إحتج من جعله حجة مطلقاً، بقوله ـ عليه السلام ـ: «أصحابي / كالنجوم: بأيهم إقتديتم، إهتديتم».

واحتج الذين أوجبوا قبول[4] قول الشيخين[5]، بقوله ـ عليه السلام ـ: [«إقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر».

وإحتج من جعل قول الشيوخ الأربعة حجة، بقوله ـ عليه السلام[6] ـ «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي». وكلمة «علي»]: للإيجاب.

واحتج[7] من جعله حجة عند مخالفة القياس: «أنه إذا خالف القياس[8]، فقد اتبع الخير».

---

(١) لمعرفة المراد بقول الصحابي، والوقوف على مذاهب العلماء في حجيته راجع: المستصفى ١/٢٦٠ والمنخول ٤٧٥ والتبصرة للشيرازي ٢/٤٢٠ ـ واللمع ٥٢ والأحكام للآمدي ٤/١٣٠ وإيصال السالك ٢٠ ونهاية السول ٤/٤٠٧ ومعه سلم الوصول والإبهاج ٣/١٢٦ ـ ١٢٧ وجمع الجوامع ٢/٣٥٤ والمسودة ٣٣٧ وأصول السرخسي ٢/١٠٥ والتحرير بشرح التيسير ٣/١٣٢ ـ ١٣٣ ومسلم الثبوت ٢/١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢) الآية ٢ من سورة الحشر.

(٣) في (ر) «فأوجب».

(٤) لفظ «قبول» ساقط من (آ).

(٥) في (آ) زيادة «أبي بكر وعمر».

(٦) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(٧) في (آ) «احتج».

(٨) لفظ «القياس» ساقط من (هـ).

جواب الأول: أنه خطاب شفاه، فلعله كان مع عوام الصحابة: فلا يطرد في حق العلماء.

وجواب[1] **الثاني**: أنا اقتدينا بهما، في تجويزهما خلافهما.

(و)[2]**جواب الثالث**: أن «السنة» هي: الطريقة، وهي محمولة على «الدين».

وجواب الرابع: أن خلاف القياس عساه لنص: ظنه دليلاً، ولا يكون كذلك.

«فرعان»:

١ ـ **أحدهما**: قال الشافعي ـ في القديم ـ: «قول الصحابي حجة: إذا انتشـر، ولم يخالف»، وقال[3] مرة: «هو [حجة[4] وإن] لم ينتشر».

وقال ـ في الحديث[5] ـ «لا يجب على العالم تقليده، كما[6] لا يجب عليه تقليد غيره». وهو الذي نصرناه.

فإن قيل: الفرق هو: أن الله[7] تعالى شهد لهم بالفضل دون غيرهم فقال سبحانه: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ...**﴾[8]، /وقال: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ**﴾ إلى قوله: ﴿**رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ**﴾[9].

قلنا: هذا الثناء لا يوجب الإقتداء، فإنه قد ورد مثل ذلك في حق آحاد الصحابة، مع جواز مخالفتهم[10].

---

(١) في (آ) «جواب».
(٢) لم ترد زيادة «و» في (آ).
(٣) في (آ) زيادة «قوم».
(٤) ما بين القوسين مطموس في (ر).
(٥) فيما عدا (ص) «الجديد».
(٦) لفظ «كما» مطموس في (ر).
(٧) في (آ) «أنه».
(٨) الآية ١٨ من سورة الفتح.
(٩) الآية (١٠٠) «من سورة التوبة».
(١٠) فيما عدا (آ) «خلافهم».

قال عليه السلام: «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين: لرجح[1]».

وقال عليه السلام، لعمر: «والله ما سلكت فجاً، إلا سلكَ الشيطان فجاً غير فجك»[2].

وقال في حق علي: «اللهم أدر الحق مع علي حيث دار»[3].

وقال في حق إبن أم عبد[4]: «رضيت لأمتي ما رضي لها إبن أم عبد»[3].

٢ ـ وثانيهما[6]: تفاريع القول القديم، وهي سبعة:

---

(١) الحديث رواه إسحاق بن راهويه والبيهقي في الشعب بسند صحيح عن عمر من قوله. بلفظ «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان الناس لرجح إيمان أبي بكر». وأخرجه ابن عدي والديلمي كلاهما عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ «لو وضع إيمان أبي بكر على إيمان هذه الأمة لرجح بها» وأخرجه ابن عدي أيضاً من طريق أخرى بلفظ «لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض لرجحهم. وورد عن أبي بكر مرفوعاً إن رجلاً قال يا رسول الله كأن ميزاناً نزل من السماء فوزنت أنت وأبو بكر فرجحت أنت، ثم وزن أبو بكر بمن بقي فرجح. على ما في كشف الخفاء ٢/٢٣٤ والمقاصد الحسنة ٣٤٩.

(٢) ورد في البخاري ٦/١٠٠ ـ ١٠١ بشرح القسطلاني ـ عن محمد بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: استأذن عمر بن الخطاب على رسول الله ﷺ وعنده نسوة من قريش يكلمنه ويستكثرنه عالية أصواتهن على صوته. فلما استأذن عمر بن الخطاب قمن فبادرن الحجاب فأذن له رسول الله ﷺ ـ فدخل عمر ورسول الله ﷺ يضحك. فقال عمر: أضحك الله سنك يا رسول الله. فقال النبي ﷺ عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي. فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب. فقال عمر: فأنت أحق أن يهبن يا رسول الله ثم قال عمر: يا عدوات أنفسهن أتهبنني ولا تهبن رسول الله ﷺ ؟ فقلن: نعم أنت أفظ وأغلظ من رسول الله ﷺ فقال له رسول الله ﷺ: أيها يا ابن الخطاب. والذي نفسي بيده ما لقيتك الشيطان سالكاً فجاً قط إلا سلك فجاً غير فجك» قال القسطلاني: وهذا الحديث سبق في باب صفة إبليس وجنوده. وانظر كشف الخفاء ٢/٤٧٩.

(٣) ورد الحديث في المعتمد ٢/٩٤٥ بنفس هذا اللفظ».

(٤) أم عبد. هي أم سيدنا عبد الله بن مسعود. وهي بنت عبدود بن سواء بن قريم بن صلهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعيد بن الهذيل. وأمها هند بنت عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب. لها ترجمة في طبقات ابن سعد ٣/١٠٦ و ٨/٢٨٩ وكتاب الطبقات لابن خليط ٤/٨٦٥ وهامش تذكرة الحفاظ ١/١٣.

(٥) الحديث رواه الحاكم في مستدرك عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ على ما في الفتح الكبير ٢/١٣٥ وانظر طبقات الشيرازي ٤٣.

(٦) في (آ) «وثانيها» وكذا (رة).

١ ـ **أحدها**: نقل عن علي ـ عليه السلام ـ: «أنه صلى في بعض الليالي ست ركعات: في كل ركعة ست سجدات».

فقال الشافعي: «لو صح ذلك: لقبلته، فإنه لا يكون قد فعله إلا عن توقيف»[1].

٢ ـ **وثانيها**[2]: قال الشافعي ـ في موضع ـ: «لو قال الصحابي /قولاً[3]، وانتشر، ولم يخالف ـ فهو: حجة».

قال الغزالي: «[4]وهذا ضعيف: لأن السكوت ليس دليلاً على المساعدة، فلا فرق بين الإنتشار وعدمه».

ثم إن الغزالي[5] تمسك بعمل بعض الصحابة بخبر الواحد والقياس، مع سكوت الباقين ـ على كونه حجة: ناسياً لما[6] قد اعترض به على الشافعي.

٣ ـ **وثالثها**: نص الشافعي على «أنه متى اختلفت الصحابة: فقول الأئمة الأربعة أولى، فإن اختلفوا: فقول الشيخين أولى».

٤ ـ **ورابعها**: نص على «الترجيح بقول الأعلم والأكثر: قياساً».

٥ ـ **وخامسها**: إن اختلف حكم الصحابة وفتواهم، فقد قدم الشافعي مرة «الحكم»: لأن العناية به أتم، ومرة «الفتوى»: لأنه عن السلطنة أبعد.

٦ ـ **وسادسها**: هل يجوز ترجيح أحد القياسين، بقول الصحابي؟:
الحق: أنه في محل الإجتهاد، فإن كثر به الظن: رجح، وإلا: فلا.

٧ ـ **وسابعها**: إذا كان في الحديث لفظ مشترك ـ حمله الصحابي على أحد معنييه ـ: رجح بعضهم ذلك المعنى، على الآخر.

---

(١) في (هـ) «توقف» مطموسة في (ر).
(٢) في (ص) «وثانيهما».
(٣) لفظ «قولا» مطموس في (ر).
(٤) لفظ «و» ساقط من (آ).
(٥) توجد في (ص) زيادة «أن» ولا معنى لها.
(٦) فيما عدا (ص) «ما».

والقاضي أبو بكر[1]، رجح فيما[2] إذا قال: «فهمته من قصد رسول الله ﷺ بقرينة شاهدتها»، دون ما إذا لم يقل ذلك.

(٥) المسألة الخامسة: في[3] «التفويض».

ومعناه: أنه هل يجوز أن يفوض الله الشريعة إلى رأي النبي، أو رأي العالم ـ فيقول له: «إحكم ما شئت، فإنه صواب»[4]:

أحالت المعتزلة ذلك[5].

وجزم بوقوعه موسى بن عمران[6].

وتوقف الشافعي[7].

---

(١) في (ر) «وشيخنا أبو بكر».

(٢) في (ص) «فيها».

(٣) في (ر) «على».

(٤) لا خلاف في جواز التفويض إلى النبي ﷺ أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد. وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض، وكيف اتفق له. إرشاد الفحول ٢٦٤.

(٥) لم يحله كل المعتزلة. بل جمهورهم. وقال أبو علي في أحد قوليه: يجوز ذلك للنبي ﷺ دون العالم. واختاره ابن السمعاني راجع المعتمد ٢/٨٩٠ والإبهاج ٣/١٣٠ ونهاية السول ٤/٤٢٤ ومعه سلم الوصول وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٩٢ وإرشاد الفحول ٢٦٤ ـ والمسودة ٥١٠ وتيسير التحرير ٤/٢٣٦ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٢/٣٩٧.

(٦) ورد في نهاية السول ٣/١٣٠ «موسى بن عمران» وكذا في إرشاد الفحول ٢٦٤ وفي الإبهاج ٣/١٣٠ «مويسي» وهو خطأ. بل الصواب: أنه مويس بن عمران المعتزلي كما ورد في المعتمد ٢/٨٩٠ وجاء في طبقات المعتزلة ص ٢٧٩ «ومن هذه الطبقة: أبو عمران: مويس بن عمران. ذكر أبو الحسن أنه واسع العلم في الكلام والفتيا وكان يقول بالإرجاء. وله مذهب في الفتيا. قد حكاه الجاحظ».

(٧) في (آ) «امامنا» يحتمل أن يكون التوقف في الجواز، وأن يكون في الوقوع مع الجزم بالجواز. وبالأول صرح الإمام وكذلك الآمدي فقال: ونقل عن الشافعي في كتابه «الرسالة» ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ولكن الثاني أثبت نقلاً وعليه جرى الأصوليون من أصحاب الشافعية. قال الشيخ بخيت: «والمعتمد عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الجواز عقلاً» سلم الوصول ٤/٤٢٤ وانظر الأحكام للآمدي ٤/١٨١ ـ ١٨٢ والإبهاج ٣/١٣٠ وإرشاد الفحول ٢٦٤ والمسودة ٥١٠ ومسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ٣٩٦ والتحرير بشرح التيسير ٤/٢٣٦.

واحتجت المعتزلة مرة على الإمتناع، [وأخرى على العدم[1].

أ - أما «على الإمتناع[2]]، فهو: أنه لو جاز ذلك: لكان الإختيار إما متمماً للمصلحة، أو يكون الفعل مصلحياً ثم يختار.

والأول[3] **باطل**، لوجهين:

١ - **أحدهما**: أنه يرفع التكليف، ويجعل الكل إباحة.

٢ - **وثانيهما**: أن المكلف لا يخلو عن الفعل والترك[4]، والتكليف بذلك محال. بخلاف خلال الكفارة: فإن الخلو عنها ممكن.

والثاني باطل، لوجوه:

١ - **أحدها هو**[5]: أن ذلك إما أن يجوز في جملة الوقائع، أو في القليلة منها.

والأول باطل: لأن درك المصالح في جملة الوقائع، بالإتفاق غير ممكن.

والثاني - أيضاً - باطل: لعدم القائل بالفرق.

٢ - **وثانيها**[6] **هو**: أن الحكم/ الصواب[7] متوقف[8] على ملاحظة المصلحة، وهي غير ملحوظة هنا. فلا يكون صواباً.

لا يقال: قول الله تعالى: ﴿**إحكم بما شئت، فإنه لا يكون إلا صواباً**﴾ يدل على أن المصلحة ستصير[9] معلومة بعد الحكم.

لأنا نقول: العلم السابق بكون الحكم صواباً، شرط في الحكم. واللاحق[10] لا

(١) في (هـ) «العام» وهو تصحيف.
(٢) ما بين القوسين ساقط من (آ).
(٣) لفظ «و» ساقط من (آ).
(٤) عبارة (آ) «. . . لا يخلوا ما عن الفعل أو الترك. . .».
(٥) لفظ «هو» ساقط من (آ).
(٦) في (ص) «وثانيهما».
(٧) في (آ) «بالصواب».
(٨) لفظ (آ) «يتوقف».
(٩) في (آ) «سيصير».
(١٠) في نسخة «واللايق» على ما في هامش (ص).

يكون نفس السابق.

٣ ـ **وثالثها**: لو جاز ذلك، لجاز أن يقال: «صدق النبي، وكذب المتنبي»، من غير أمارة دالة على التمييز. واستحالة ذلك بادية[1].

ب ـ وأما «الذي يدل على عدم وقوعه»، فهو[2]: أن ذلك لو كان واقعاً، لما عوتب النبي ـ عليه السلام ـ على شيء من الأحكام. إذ كان الكل صواباً.

وقد عوتب، بدليل قوله: ﴿**وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ**﴾[3].

وأيضاً: لو كان ذلك واقعاً، لما قيل له[4] ـ عليه السلام ـ: لم فعلت؟. إذ لا إعتراض على الصواب.

وقد قيل له[5] ذلك، بدليل قوله سبحانه: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ: لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ؟**﴾[6].

واحتج موسى بن عمران، على وقوعه ـ بوجوه:

١ ـ **أحدها**[7] قوله عليه السلام: «إن الله حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض: لا يختلي خلاها[8]، ولا يعضد شجرها». فقال العباس[9]: «يا رسول الله، إلا

---

(١) في (آ) «ظاهر».
(٢) في (ص) «هو».
(٣) الآية ٢٦ من سورة (ص).
(٤) لفظ «له» ساقط من (آ).
(٥) لم ترد زيادة «له» في (آ).
(٦) الآية ٤٣ من سورة التوبة.
(٧) لفظ (آ) «أولها».
(٨) الخلا بالقصر: النبات الرقيق ما دام رطباً. جاء في المصباح ١/٢٧٩ ـ ٢٨٠: «والخلا ـ بالقصر ـ الرطيب من النبات. الواحدة خلاة مثل حصى وحصاة قال في الكفاية: الخلا الرطب وهو ما كان غضاً من الكلأ وأما الحشيش فهو اليابس واختليت الخلا اختلاءً: قطعته وخليته خلياً من باب «رمي» مثله. والفاعل مختل وخال. وفي الحديث «لا يختلي خلاها» أي لا يجيز وفي الوافي بالوفيات ٤/٣٢: «سأل المعتصم ابن الزيات عن الكلأ فأجابه بقوله: «العشب على الاطلاق فإن كان رطباً فهو الخلا. فإذا يبس فهو الحشيش. وانظر شرح النووي على صحيح مسلم ٦/٥٦ ـ بهامش صحيح البخاري بشرح القسطلاني.
(٩) لم يصرح باسم «العباس» في (هـ).

الإذخر»[1]، فقال عليه السلام: «إلا الإذخر»[2].

/ولو كان ذلك الحكم[3] لا من تلقاء نفسه، بل من عند الله ـ: لما تغير باستثناء العباس[4].

١ ـ **وثانيها**: أنه ـ عليه السلام ـ لما قتل النضر بن الحارث[5]: جاءته إبنته، وأنشدته[6] أبياتاً منها:

أمحمد ـ ولأنت نجل[7] نجيبة من[8] قومها والفحل فحل معرق ـ
ما كان ضرك لو مننت، وربما من الفتى: وهو المغيظ المحنق؟[9]

فقال عليه السلام: «أما أني لو كنت سمعت شعرها: لما قتلته».

---

(١) الإذخر ـ بكسر الهمزة ـ نبت مكي طيب الرائحة يسقف المكيون به البيوت فوق الخشب ويسددون به الخلل بين اللبنات في القبور ويستعملونه وقوداً، والهمزة زائدة. راجع النهاية لابن الأثير ١/٣٣ وهامش البداية في أصول الفقه ص ٦٧ وشرح النووي على صحيح مسلم بهامش صحيح البخاري بشرح القسطلاني ٦/٥٨ وزاد المعاد ٢/٢٠٣ وسنن ابن ماجه رقم ٣١٠٩ ـ وتيسير التحرير ٤/٢٣٧.

(٢) هذا جزء من حديث طويل رواه أحمد في مسنده والشيخان وأبو داود ـ والترمذي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ على ما في الفتح الكبير ٣/٣٥٠، ١/٣٣١ ـ ٣٣٢ وانظر صحيح مسلم بشرح النووي ٦/٥٣ ـ بهامش صحيح البخاري بشرح القسطلاني والمحرر لابن قدامة ١٢٠ ـ ١٢١ وزاد المعاد ٢/٢٠٣ وسنن ابن ماجه حديث رقم ٣١٠٩.

(٣) في (آ) «حكم الله».

(٤) في (هـ) «القياس» وهو تصحيف».

(٥) في (هـ) «الحارث» وكذا (ر). والنضر: هو النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد الدار القرشي العبدري. كان شديد العداوة لرسول الله ﷺ وكان من جملة أساري بدر فلما توجه النبي ﷺ وبلغ الصفراء أمراً علياً وقيل المقداد بن الأسود ـ بقتله فقتله صبراً بين يديه ولما بلغ خبر مقتله ابنته وأو أخته «قتيلة» قالت قصيدتها المشهورة التي من جملتها البيتان المذكوران راجع الإصابة ٦/٤٣٠ وزهر الآداب ١/٢٧ ومرآة الجنان ١/١٨٣.

(٦) في (آ) «فأنشدت له أبياتاً. منها هذان البيتان».

(٧) في نسخة «صنو» على ما في هامش (ص) وهي صواب أيضاً لأن البيت ورد في رواية كذلك. وورد في رواية أخرى «ضنء».

(٨) في نسخة «في» وهي رواية في البيت.

(٩) ورد هذان البيتان في العقد الفريد ٥/٢٧٩ برواية:
أمحمد يا خير ضنء كريمة. . . . . . .
معزو ين لقتيلة ـ بضم القاف وفتح المثناة من فوق، وتسكين المثناة من تحت بنت الحارث، وقيل بنت =

ولو كان قتله بأمر الله وحكمه، لقتله: سمع شعرها، أو لم يسمعه[1].

٣ ـ **وثالثها**: أنه[2] قال عليه السلام[3]: «أيها الناس: كتب عليكم الحج»، فقال الأقرع[4]: «لكل عام يا رسول الله؟»، يقول ذلك: ورسول الله ساكت. فقال عليه السلام: «والذي نفسي بيده لو قلت ذلك: لوجبت، ولو وجبت: ما قمتم بها»[5].

= النضر ـ وكما ذكره ياقوت في مادة «الأثيل» ـ وهما من جملة قصيدة ترثي بها أخاها ـ أو أباها ـ النضر. حينما ضرب سيدنا علي عنقه بأمر من رسول الله ﷺ بعد وقوعه أسيراً في يد المسلمين في وقعة بدر. ولما سمع النبي ﷺ هذه الأبيات قال: لو سمعت شعرها قبل أن أقلته لما قتلته.
ووردا في أنساب الأشراف للبلاذري ١/١٤٤ برواية: قولاً لأحمد أنت ضرء كريمة... ووردا في زهر الآداب ١/٢٧ ـ ٢٨ منسوبين ـ أيضاً ـ لقتيلة. برواية:
أمحمد ها أنت صنو كريمة...
ووردا في الأغاني ١/١٩ منسوبين لها أيضاً برواية «... نسل» قال أبو الفرج: إن شعرها أكرم شعر موتورة وأعفه وأكفه وأحمله. وانظر شرح ديوان حسان بن ثابت ط: التجارية الكبرى ص ل م ومرآة الجنان ١/٨٢ ـ ١٨٣.

(١) فيما عدا (ص) «يسمع».
(٢) في (ص) «أن».
(٣) في (آ) «... أنه عليه الصلاة والسلام أيها...».
(٤) هو: الأقرع بن حابس بن عقال بن محمد بن سفيان التميمي المحاشعي الدارمي. واسمه فراس ويقال: اسمه الحصين وإنما قيل له الأقرع لقرع كان برأسه وهو من المؤلفة قلوبهم وقد حس إسلامه. ذكر ابن الكلبي أنه كان مجوسياً قبل إن يسلم. كان حكماً في الجاهلية شريفاً في الإسلام شهد فتح مكة وحنينا والطائف. وجد بخط الرضي الشاطبي. قتل الأقرع ابن حابس باليرموك في عشرة من بنيه. أنظر الإصابة ١/٩١ ومعها الاستيعاب ١٩٣ وطبقات فحول الشعراء للجمحي ١/٤٠٣ وبهامشه الاشتقاق ١٤٦.
(٥) أخرج الشيخان عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «يأيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، ثم قال ﷺ: لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم. ثم قال: ذروني ما تركتكم. فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء، فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه».
وقال النسائي، من حديث ابن عباس: لو قلت نعم لوجبت. ثم إذا لا ـ يسمعون ولا يطيقون، ولكنه حجة واحدة، وزاد في رواية فمن زاد فهو تطوع. وتابعه عليها أبو داود، وقال الترمذي من حديث علي: لما نزلت: ﴿وَللهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ قالوا: يا رسول الله أفي كل عام؟ قال: لا، ولو قلت نعم لوجبت. فأنزل الله تعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تَبْدُ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾.
على ما في القرى لقاصد أم القرى ص ٣٤ وانظر التلخيص الحبير ١/٢٠١ ونيل الأوطار ٤/٢٣٧ والمنتقى ٢/٢١٠ وزاد المعاد ٢/٢٠٣ وتيسير الوصول ١/٢٦٢ والدراية ٢/٣.

وهذا يدل على أنه[1] كان إليه إيجاب ما شاء.

٤ ـ **ورابعها**: أنه لما رجم ماعزاً[2]، قال عليه السلام: «هلا تركتموه، حتى أنظر في/ أمره».

ولو كان الرجم بحكم الله: لما قال ذلك.

٥ ـ **وخامسها**: أنه قال عليه السلام[3]: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فانتفعوا بها»[4].

ولو كان النهي بحكم الله: لما تغير.

---

(١) في (آ) زيادة «لو».

(٢) الرفع هنا أولى.

(٣) في (آ) «. . . أنه عليه السلام قال. . .».

(٤) الحديث أخرجه مسلم من حديث بريدة بلفظ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فكلوا منها وأدخروا». وأخرجه من حديث جابر بلفظ: أنه ﷺ نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. ثم قال بعد: «كلوا وتزودوا وادخروا»، ومن حديث أبي سعيد بمعناه. ومن حديث عائشة أنهم قالوا: يا رسول الله: إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويحملون فيها الودك وقد نهيت أن يؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث فقال ﷺ «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا». وأخرجه البخاري من حديث سلمة بن الأكوع بهذا المعنى ولفظه: «فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها» ولأبي داود من حديث نيشة. بلفظ «إنا نهيناكم عن لحومها أن تأكلوها فوق ثلاث لكي تسعكم جاء الله بالسعة فكلوا وادخروا وانتحروا إلا وإن هذه الأيام أيام أكل وشرب وذكر الله عز وجل على ما في الدراية ١١٧/٢ قال النووي في شرحه على صحيح مسلم ١٩٦/٨ ـ ١٩٧ بهامش صحيح البخاري بشرح القسطلاني» قال القاضي: واختلف العلماء في الأخذ بهذه الأحاديث فقال قوم: يحرم إمساك لحوم الأضاحي والأكل منها بعد ثلاث وأن حكم التحريم باقٍ كما قاله علي وابن عمر ـ رضي الله عنهم ـ وقال جماهير العلماء يباح الأكل والإمساك بعد ثلاث والنهي منسوخ بهذه الأحاديث المصرحة بالنسخ لا سيما حديث بريدة. وهذا من نسخ السنة بالسنة وقال بعضهم ليس هو نسخاً بل كان التحريم لعلة فلما زالت زال لحديث سلمة وعائشة وقيل كان النهي الأول للكراهة لا للتحريم. قال هؤلاء: والكراهية باقية إلى اليوم ولكن لا يحرم قالوا: ولو وقع مثل تلك العلة اليوم فدفت دافة واساهم الناس وحملوا على هذا مذهب علي وابن عمر والصحيح نسخ النهي مطلقاً وأنه لم يبق تحريم ولا كراهة فيباح اليوم الإدخار فوق ثلاث والأكل متى شاء لصريح حديث بريدة وغيره والله أعلم» وانظر الفتح الكبي ٤٥٦/١.

وأما «الذي يدل على ذلك من غير رسولنا»، [فهو] قوله سبحانه: ﴿**كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل، إلا ما حرم إسرائيل على نفسه**﴾[1].

وأما «ما[2] يدل على جواز ذلك»[3]، فهو[4]: أن الواجب في خلال[5] الكفارة واحد، على ما بيّناه[6]، وهو مفوض إلى رأي المكلف.

وكذا[7]: إذا استفتي مفتيين، فأفتى[8] أحدهما بالحظر، والآخر بالإباحة ـ: فإن له الأخذ بأي القولين شاء.

والجواب:

أ ـ أما «أدلة المانعين»: فإنها مبنية على أن رعاية المصالح واجبة في أحكام الله. وهي باطلة على رأينا.

ولئن سلمناها[9]، ولكن: لم لا يجوز أن يكون الإختيار مما تتم به المصلحة؟.

قوله ـ في [الوجه] الأول ـ: «إن ذلك يرفع[10] التكليف».

قلنا: لا نسلم، بل يقال لرسول[11] الله: «إحكم بما شئت، فإنه صواب». ويكون[12] الحكم منه ـ على الأمة ـ تكليفاً.

---

(١) الآية ٩٣ من سورة آل عمران.
(٢) في (هـ) «الذي».
(٣) في (آ) زيادة «مطلقاً».
(٤) في النسخ الأربع «هو».
(٥) في نسخة «خصال» على ما في هامش (ص).
(٦) في الكلام على أقسام الواجب بحسب المأمور به.
(٧) فيما عدا (ص) «وكذلك».
(٨) لفظ «أفتى» ساقط من (آ).
(٩) في (آ) «سلمنا».
(١٠) في (آ) «ترفع».
(١١) في (آ) «للرسول».
(١٢) في (آ) «فيكون».

قوله - في الوجه الثاني -: «إن المكلف لا ينفك عن الفعل والترك، فيمتنع به[1] التكليف».

قلنا: لكن الرسول قد ينفك عن الحكم بالفعل أو الترك، فيجوز الورود.

وهو - أيضاً - يشكل بما إذا استفتى شخصين: /أحدهما أفتى بالحظر، والآخر بالإباحة. فإن ذلك جائز، مع أنه لا ينفك عن الفعل[2] والترك.

سلمنا فساد هذا القسم، لكن: لم لا يجوز أن يختار المصلحة؟.

قوله - في الأول -: «إن ذلك إما في الأفعال الكثيرة أو القليلة»[3].

قلنا: في الكثيرة.

قوله: «درك[4] المصلحة في الكثيرة، بالإتفاق محال».

قلنا: لا نسلم، بل إذا جاز في واحد: جاز في كل واحـد[5]، لتشابـه[6]. أحكام الأمثال.

سلمنا ذلك، لكن: إذا كان إتفاقياً مطلقاً.

أما إذا كان محصلاً بسبب[7]: لم يكن ذلك محالاً.

---

(١) فيما عدا (ص) «فيه».

(٢) في (آ) «أو الترك».

(٣) في (آ) «القليلة أو الكثيرة».

(٤) وكذا القاضي أبو بكر الباقلاني وحكي بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه. وذهب قوم إلى الأخذ بأكثر ما قيل لأنه لا يخرج من لزمه فرض عما لزمه إلا بيقين، ولا يقين إلا أن يستوعب كل ما قيل. وذهب جماعة إلى إنكار الأخذ بأقل ما قيل قال ابن حزم في الأحكام ٥/٦٣٠ «كان يكون هذا حقاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كل عصر وإذ لا سبيل إلى هذا فتكلفه عناء لا معنى له ولا بد من ورود النص في كل حكم من أحكام الشريعية» وانظر المسودة ٤٩٠ وإرشاد الفحول ٢٤٤.

(٥) هناك رواية عن يونس بن عبيد عن الحسن تفيـد أن دية اليهـودي ثمانمـائة درهم وصـح عن بعض المتقدمين أنه لا دية له. وعليه فليس الثلث أقل ما قيل راجع الأحكام لابن حزم ٥/٦٣٩.

(٦) في (ص) «فيأخذ».

(٧) عبارة (آ) «... بالأقل وذلك هو الثلث».

سلمناه، فلم لا يجوز في القليل؟. والإجماع ممنوع.

قوله - في الثاني -: «إختيار المصلحة، يستدعي تقدم أمارة المصلحة».

قلنا: لا نسلم، بل: ذلك يستدعي وجود أمارة المصلحة. وإختيار الفعل، أمارة المصلحة.

قوله - ثالثاً -: «لو جاز التفويض في الأحكام: لجاز في النبوة».

/قلنا: الفرق هو: أن طرفي النقيض في الأحكام الفروعية يحتمل التصويب، دون الأصولية.

[قوله - رابعاً -: «لو جاز التفويض[1]] إلى النبي والعالم: لجاز إلى العامي».

قلنا: الفرق: كونهما مؤيدين - أما «النبي»: فبالإجتباء[2] وأما «العالم»: فبالقوانين العلمية - دون «الجاهل».

---

(١) دعوى الإجماع غير مسلمة لأن من أوجب النصف ينفي أن يكون الثلث تمام الدية وكذلك من أوجب الكل فإنه ينفي أن يكون الثلث أو النصف كل الدية قال الإمام الغزالي في المستصفى ١/٢١٦: «... فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وظن ظانون أنه تمسك بالإجماع وهو سوء ظن بالشافعي - رضي الله عنه - فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا مخالف فيه وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه. بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع، ولكان مذهبه باطلاً على القطع. لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه وبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الإجماع».

وجاء في مسلم الثبوت ٢/٢٤١ - ٢٤٢: «الحق أن مثل قول الشافعي رضي الله عنه - دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالإجماع. قالوا: الأمة إما قائل بالكل أو النصف أو الثلث قلنا: دل على وجوب الثلث أما عليه فقط فلا إلا بدليل آخر هذا خلف».

وانظر الأحكام للآمدي ١/٢٥٤ وحاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/١٨٧ وسلم الوصول ٤/٣٨٠ - ٣٨١.

(٢) في (آ) «... الإجماع والأخذ بالبراءة...» دعوى البراءة الأصلية فيما زاد على الثلث غير مسلمة إلا عند من يقول إن الدية هي الثلث فقط. وانظر اللمع ٦٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٨٧ وسلم الوصول ٤/٣٨١.

ب ـ وأما «دليلهم[1] على نفي الوقوع»، فجوابه هو: أن تلك الأحكام ـ التي عوتب فيها ـ لعلها صدرت منه قبل التفويض.

جـ ـ وأما «أدلة إبن عمران»[2] على الوقوع فضعيفة. لجواز أن يقال[3] تلك الأحكام ثبتت[4] بنصوص مجوزة للإستثناء على وفق إرادة بعض الناس.

والإستدلال بخلال الكفارة[5] باطل: لأنه[6] مبني على أن الواجب واحد معين عند الله[7]، وقد أبطلنا ذلك.

وتخير المستفتي بين فتوى الإمامين، قياس: خال عن الجامع.

ولما تبين ضعف أدلة الفريقين، ثبت أن الحق هو: «التوقف» الذي ذهب إليه الشافعي رحمه الله.

(٦) المسألة السادسة:

ذهب الشافعي[8] ـ رحمه الله ـ: إلى الأخذ بالأقل.

مثاله:

إختلف الناس في دية اليهود: فقال قوم: هي مساوية لدية المسلمين، وقال قوم:

---

(١) في (آ) «دليلكم».
(٢) في (آ) «موسى بن عمران».
(٣) فيما عدا (ص) زيادة «أن».
(٤) في (آ) «ثبت».
(٥) عبارة (آ) «والاستدلال على الكفارة».
(٦) في نسخة «فإنه» على ما في هامش «ص».
(٧) في (آ) «واحد عند الله معين».
(٨) وكذا القاضي أبو بكر الباقلاني وحكي بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه. وذهب قوم إلى الأخذ بأكثر ما قيل لأنه لا يخرج من لزمه فرض عما لزمه إلا بيقين، ولا يقين إلا أن يستوعب كل ما قيل. وذهب جماعة إلى إنكار الأخذ بأقل ما قيل قال ابن حزم في الأحكام ٦٣٠/٥ «كان يكون هذا حقاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كل عصر وإذ لا ـ سبيل إلى هذا فتكلفه عناء لا معنى له ولا بد من ورود النص في كل حكم من أحكام الشريعة» وانظر المسودة ٤٩٠ وإرشاد الفحول ٢٤٤.

هي نصفها، وقال قوم: هي ثلثها[1].

فأخذ[2] الشافعي بالأقل، وأوجب الثلث[3].

وهذا القول ينبني على الإجماع[4]، والبراءة الأصلية[5].

١ - أما «الإجماع»: فلأن موجب الكل والنصف، موجب الثلث[6]. فقد تحقق الثلث.

٢ - وأما «البراءة الأصلية»: فأثرها في نفي الزائد على الثلث.

«تنبيه»: يجب أن تعلم[7] أن نفي الزائد بالبراءة الأصلية، إنما يصلح: إذا لم يكن هناك دلالة سمعية على إثبات الزائد.

---

(١) هناك رواية عن يونس بن عبيد عن الحسن تفيد أن دية اليهودي ثمانمائة درهم وصح عن بعض المتقدمين أنه لا دية له. وعليه فليس الثلث أقل ما قيل. راجع الأحكام لابن حزم ٥/٦٣٩.

(٢) في (ص) «فيأخذ».

(٣) عبارة (آ) «. . . بالأقل وذلك هو الثلث».

(٤) دعوى الإجماع غير مسلمة لأن من أوجب النصف ينفي أن يكون الثلث تمام الدية وكذلك من أوجب الكل فإنه ينفي أن يكون الثلث أو النصف كل الدية قال الإمام الغزالي في المستصفى ١/٢١٦: «. . . فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وظن ظانون أنه تمسك بالإجماع وهو سوء ظن بالشافعي - رضي الله عنه - فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا مخالف فيه وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع، ولكان مذهبه باطلاً على القطع. لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه وبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الإجماع. وجاء في مسلم الثبوت ٢/٢٤١ - ٢٤٢ «الحق أن مثل قول الشافعي - رضي الله عنه - دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالإجماع. قالوا: الأمة إما قائل بالكل أو النصف أو الثلث قلنا: دل على وجوب الثلث أما عليه فقط فلا إلا بدليل آخر هذا خلف». وانظر الأحكام للآمدي ١/٢٥٤ وحاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ٢/١٨٧ وسلم الوصول ٤/٣٨٠ - ٣٨١.

(٥) في (آ) «. . . الإجماع والأخذ بالبراءة. . .» - دعوى البراءة الأصلية فيما زاد على الثلث غير مسلمة إلا عند من يقول إن الدية هي الثلث فقط. وانظر اللمع ٦٩ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/١٨٧ وسلم الوصول ٤/٣٨١.

(٦) في (ر) «للثلث».

(٧) في (آ) «يعلم».

أما إذا كانت ـ كاختلاف الناس في عدد الغسلات من[1] ولوغ الكلب: إذ صار بعضهم: إلى الثلاث، وآخرون[2] إلى السبع، وأوجب الشافعي السبع: لوجود نص دال على ذلك ـ فلا يقال[3]: شغل الذمة قد حصل، ولا خلاص ـ باليقين ـ إلا بالأخذ بالأكثر. فوجب الأخذ بالأكثر.

وجوابه: أن لا شغل للذمة بالزائد، بدلالة البراءة الأصلية.

وأما الإجماع: فإنه[4] لا يدل إلا على الشغل بالثلث، وإذا[5] أدى الثلث: زال الشغل.

لا يقال: هب أن الإجماع لا يدل على الشغل بالزائد[6]، /لكن جاز أن يدل عليه دليل آخر.

جوابه: إنا نتكلم فيما إذا لم يلح[7] دليل آخر سمعي، والبراءة الأصلية تنفي الزائد: فلا يجب.

(٧) المسألة السابعة:

قال قوم: الأخذ بالأخف جائز[8] واجب، لقوله سبحانه: ﴿**يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ**﴾[9]، وقوله[10] عليه السلام: «لا ضرر في الإسلام».

ولأنه متى وقع التعارض بين جانب «الحق»: وهو كريم غني[11] وجانب[12] «العبد»:

---

(١) ففي (هـ) «مع».
(٢) في (آ) «وبعضهم».
(٣) في (هـ) «لا يقال» وكذا (ر).
(٤) في (آ) «فلأنه».
(٥) فيما عدا (ص) «فإذا».
(٦) عبارة (آ) «... الإجماع لا يدل على الزائد».
(٧) في نسخة «يدل» على ما في هامش (ص).
(٨) لم ترد زيادة «جائز» فيما عدا (ص).
(٩) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.
(١٠) فيما عدا (ص) «وبقوله».
(١١) عبارة (آ) «بين الحق وهو غني كريم».
(١٢) في (ر) «زيادة بين».

وهو محتاج ـ: كان التحمل[1] على جانب الكريم الغني، أولى.

وحاصل هذا المذهب: أن الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار التحريم. وقد قررنا ذلك[2].

وربما قرروا ذلك: بأن الأخف أقل، والأخذ بالأقل لازم.

وهو ضعيف: لأن «الأخذ بالأقل»، إنما يجوز: إذا كان جزءاً من الأثقل، ليكون مجمعاً عليه.

و«الأخف» أعم من «الأقل»، على هذا التفسير: فإنه قد لا يكون جزءاً.

وقال ـ بإزاء هؤلاء ـ قوم: بل[3] الأخذ بالأثقل واجب، لقوله عليه السلام: «الحق ثقيل مري، والباطل خفيف وبي»[4].

وهو[5] ضعيف: إذ لا يلزم من كون كل حق ثقيلاً، أن يكون كل ثقيل حقاً. لأن «الموجبة[6] الكلية» لا تنعكس[7] كنفسها[8].

---

(١) فيما عدا (ص) «التحامل».

(٢) في أول الكلام على الأدلة المختلف فيها.

(٣) في (آ) «بأن».

(٤) ورد الحديث بهذا اللفظ في المعتمد ٢/٩٤٠ وذكره العجلوني في كشف الخفاء ١/٤٣٤ بلفظ «الحق ثقيل» دون زيادة أخرى ثم قال: رواه ابن عبد البر وزاد فمن قصر عنه عجز، ومن جاوزه ظلم، ومن انتهى إليه فقد اكتفى. وورد في تاريخ الأدب العربي للزيات ١٨١ ولفظه: إن هذا الحق... وإن الباطل..» ثم قال الزيات: هذه فقرة من خطبة طويلة لسيدنا عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قلت: لا تنافي فلعل سيدنا عمر ضمن خطبته هذا الحديث وانظر البيان والتبيين ٣/١٣٦.

(٥) في (آ) «هو».

(٦) في (آ) «الموجب».

(٧) في (آ) «لا ينعكس».

(٨) قال الشوكاني ـ بعد ما عرض مذاهب العلماء في المسألة ـ : «ولا معنى للخلاف في مثل هذا لأن الدين كله يسر والشريعة جميعها سمحة سهلة والذي يجب الأخذ به ويتعين العمل عليه هو ما صلح دليله فإن تعارضت الأدلة لم يصلح أن يكون الأخف مما دلت عليه أو الأشق مرجحاً بل يجب المصير إلى المرجحات المعتبرة.

إرشاد الفحول ٢٤٥ وانظر جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٥٢.

(٨) المسألة الثامنة:

«الإستقراء»[١] - الذي يفيد الظن - حجة.

مثاله: قول الشافعية: «الوتر ليس بواجب: لأنه جائز الأداء على الراحلة. والواجبات لا تؤدى[٢] على الراحلة[٣]، بدليل كل واحدة (من[٤]) وظائف اليوم والليلة: أداء، وقضاء».

وحاصله: تعميم الحكم على أفراد النوع الواحد، أو[٥] أنواع الجنس الواحد: لوجوده[٦] في الأكثر.

ودليل كونه حجة: أنه يفيد الظن، والعمل بالظن لازم، لقوله عليه السلام: «أنا أقضي بالظاهر، والله يتولى السرائر».

(٩) المسألة التاسعة:

قال الغزالي - رحمه الله -:

---

(١) الاستقراء: عبارة عن تصفح جزئيات ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وينقسم إلى قسمين: (١) الأول: الاستقراء التام - وهو: إثبات حكم كلي في ماهية لأجل ثبوته في جميع جزئياتها. (٢) الثاني: الإستقراء الناقص. وهو: إثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض أفرادها. وهو المقصود هنا. وهو لا يفيد القطع لجواز أن يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات مخالفاً لما استقرىء منها. وهل يفيد الظن؟ ذهب الإمام الرازي إلى أنه لا يفيده حيث قال في المحصول: وكذا لا يفيد الظن على الأظهر. وذهب إمامنا الأرموي إلى أنه يفيده وتابعه البيضاوي واختاره صفي الدين الهندي وابن السبكي. راجع نهاية السول ١١٤/٣ ومعه الإبهاج وجمع الجوامع ٣٤٥/٢ - ٣٤٧ ومعه حاشية البناني ٣٤٦ وسلم الوصول ٣٧٧/٤ والتذهيب للخبيصي على التهذيب للتفتازاني ٤/٢ ومعه حاشية الدسوقي.

(٢) في (آ) «لا يؤدي».

(٣) لم ترد زيادة «على الراحلة» في (هـ) وكذا (ر) - قلت: هذا لا ينتقض بأداء النبي ﷺ صلاة الوتر على الراحلة مع أنها واجبة عليه لأنه إنما كان يؤديها على الراحلة في حالة السفر وهي لم تكن واجبة عليه في هذه الحالة. إنما كانت واجبة عليه في حالة الحظر فقط. وانظر نهاية السول ١١٤/٣.

(٤) لفظ «من» ساقط من (هـ).

(٥) ففي (آ) «و» وكذا (ر).

(٦) في (ر) «بوجوده».

«المناسبة» إما: أن تكون[1] معتبرة. أو لاغية، أو لا يعلم اعتبارها ولا إلغاؤها[2].

والثالثة هي: «المناسبة المرسلة».

وقد علم[3]: أن «المناسبة» إما: في محل الضرورة، أو الحاجة أو التتمة.

والتي هي من هذه: في مرتبة التتمة والحاجة، لاغية.

وأما التي: في مرتبة الضرورة، فإما أن تكون قطعية، أو لا تكون[4] والتي لا تكون: لاغية أيضاً[5].

والتي تكون[6] قطعية، فإما: أن تكون[7]/ كلية، أو لا تكون[8].

والثانية: لاغية.

والأولى[9]: يمكن اعتبارها.

فخرج من هذا التقسيم: أن «المناسبة المرسلة»، متى اتصفت بصفات ثلاث - إحداها[10]: كونها ضرورية، وثانيتها[11]: كونها قطعية، وثالثتها[12]: كونها كلية -:

---

(١) في (آ) «يكون».
(٢) في (ص) «ولا كونها لاغية» وكذا (ر) و (هـ) وما أثبته هو كذلك في (آ).
(٣) في تقسيم المناسب من حيث شرع الحكم له.
(٤) في (آ) «.. يكون»..
(٥) في (آ) «والتي لا يكون فهي لاغية».
(٦) في (آ) «يكون».
(٧) لفظ (آ) «يكون».
(٨) في (آ) «لا يكون».
(٩) في (هـ) «والأول».
(١٠) في (آ) «أحدها».
(١١) في (آ) «وثانيها».
(١٢) في (آ) «وثالثها».

إعتبرت، وإلا: فلا[1].

مثاله: تترس الكفار الصائلين على المسلمين، بجمع من أسارى المسلمين، فإنا إن رميناهم: قاتلنا[2] مسلماً لم يذنب، وإن لم نرمهم: أفضى[3] إلى استيلائهم[4] على المسلمين، وإهلاكهم، وإفناء الأسارى أيضاً.

فهنا[5]، يجوز رمي الترس: لكونه مصلحة ضرورية، قطعية، كلية.

وأما مالك ـ رحمة الله عليه ـ: فإنه يراها معتبرة كيف كانت.

واحتج لذلك[6]: بأن «الفعل» إما أن يكون: مصلحة خالصة أو راجحة، أو تتعادل[7] فيه المصلحة والمفسدة، أو مفسدة راجحة، أو مفسدة خالصة[8]، أو عارياً عن كلتيهما[9]. والأول، والثاني: مشروعان[10].

والأربعة البقية[11] محرمة: لأنا[12] علمنا من دين الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أنهم بعثوا: راعين للمصالح، دافعين للمفاسد.

---

(١) يراد بالمصالح المرسلة. المصالح المطلقة من الاعتبار والإلغاء. بأن لا يرد عن الشارع أمر بجلبها ولا نهي عنها بل سكت عنها. إذ المصالح على ثلاثة أقسام. (١) ما علم اعتبارها شرعاً. (٢) ما علم إلغاؤها شرعاً. (٣) ما لم يعلم هذا ولا ذاك. وللوقوف على مذاهب العلماء في الاحتجاج بالمصالح المرسلة. ومعرفة صورة النزاع فيها، ومعنى كونها حجة عند من يرى ذلك.
راجع المنخول ٣٥٣ والمستصفى ٢٩٦/١ وجمع الجوامع ٢٨٤/٢ والأحكام للآمدي ١٤٠/٤ ونهاية السول ١١٦/٣ ومعه الإبهاج وإيصال السالك ٢٨ ـ ٢٩ وإرشاد الفحول ٢٤٢ وسلم الوصول ٣٨٦/٤.

(٢) في (آ) «قتلنا».

(٣) لفظ (آ) «أدى».

(٤) فيما عدا (ص) «الاستيلاء».

(٥) في (آ) «فههنا» وكذا (هـ).

(٦) في (آ) «على ذلك».

(٧) في (آ) «يتعادل».

(٨) في (آ) «أو مفسدة خالصة أو مفسدة راجحة».

(٩) في (آ) «كليهما».

(١٠) في (ر) «مشروعتان».

(١١) ففي (آ) «الباقية».

(١٢) في (آ) «زيادة متى».

وإذا كان كذلك: كانت هذه المصالح والمفاسد معتبرة الجنس قطعاً، فتحصل مقدمتان هكذا:

هذه[1] من جنس المعتبرات، وكل ما هو من جنس المعتبر فهو: معتبر.

فيتولد من هاتين[2] المقدمتين الظنيتين، ظن الإعتبار.

فيجب المصير إلى الإعتبار، لقوله عليه السلام: «/أنا أقضي بالظاهر».

ولأن ترجيح الراجح[3]، مقتضى[4] صريح العقل.

ولأنه «مجاوزة»، فيدخل تحت قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا...﴾[5].

ولأنا نعلم - بالضرورة - من أحوال الصحابة: أنهم كانوا لا يلتفتون إلى «الشرائط»: التي يعتبرها العلماء - في عهدنا - في «الأصل» و«الفرع» و«الجامع». بل: كانوا يضعون شرط[6] «المصالح ويديرون[7] عليها الأحكام[8]».

(١٠) المسألة العاشرة:

قال بعض الفقهاء[9]:

---

(١) في (آ) «هذا».
(٢) في (آ) «هذين».
(٣) في (ر) زيادة «راجح».
(٤) في (آ) «يقتضيه».
(٥) الآية ٢ من سورة الحشر.
(٦) فيما عدا (ص) «شطر».
(٧) في نسخة «ويزيدون» على ما في هامش (ص).
(٨) عجز الكلمة مطموس في (هـ).
(٩) وقال الأكثر: عدم وجدان الدليل بعد الفحص لا يدل على عدم وجود الحكم. لما تقرر من أن عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود.
ومحل النزاع هو: أنه هل يلزم من عدم الدليل ظن عدم الحكم أم لا؟ مع الاتفاق على أنه لا يلزم من عدم الدليل القطع بعدم الحكم. ولعل مراد من قال: إنه يلزم من عدم الدليل عدم ثبوت الحكم. أن الحكم المستفاد نفيه من عدم وجود الدليل هو حكم خاص غير الإباحة لما تقرر من أنه بعد ورود الشرع لا يمكن أن تخلو حادثة عن حكم للشارع.
ثم إن ما ذكروه هنا لا يخالف ما قرروه من أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لأن ذاك في لزوم الانتفاء للانتفاء وما هنا للزوم ظن الانتفاء للانتفاء.

عدم دليل ثبوت الحكم، دليل عدم ثبوت[1] الحكم[2].

واحتج على ذلك، بأن قال:

الحكم الشرعي يفتقر إلى دليل، وإلا: لكان التكليف به تكليفاً بالمحال.

و«الدليل» إما[3]: نص، أو إجماع، أو قياس. لثلاثة أوجه:

١ - **أحدها**: أن قصة معاذ تدل[4] على الحصر في النص، والقياس، زيد عليهما الإجماع. فينبغي[5] نافيه لغيره[6].

٢ - **وثانيها**: أن أصالة عدم الدلالة، تدل[7] على العدم رأساً. تركت في الثلاثة[8]: فتبقى معمولة في الباقي.

٣ - **وثالثها هو**: أنه لو وجد هنا/ دليل آخر، لاشتهر: لأنه من العظائم[9]. فدل عدم الظهور، على عدمه.

ولا واحد منها بموجود هنا[10]:

أ - أما «النص»، فلوجهين:

راجع اللمع ص ٧٠ والمحصول ٢/٨٢٥ مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٢١٤٧ وجمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٤٤. ومعه حاشية البناني وتقرير الشربيني والأحكام للآمدي ٤/١٠٥ ونهاية السول ٣/١٢٢ ومعه الإبهاج وسلم الوصول ٤/٣٩٦ - ٣٩٧.

(١) لفظ «ثبوت» ساقط من (آ).

(٢) أي: ذمة المكلف لا عدم ثبوته في نفسه. إذ الحكم قديم. راجع نهاية السول ٣/١٢٣.

(٣) في (آ) «فأما».

(٤) في (آ) «يدل».

(٥) في نسخة «فينفي» على ما في هامش (ص).

(٦) في (آ) «فبقي نافياً لغيره».

(٧) في (آ) «يدل».

(٨) في (آ) «في الثلاث».

(٩) في (هـ) «العظام» وكذا (ر).

(١٠) في (آ) «ها هنا».

١ ـ **أحدهما**: أنا فتشنا، فلم نجد. وهو يدل على العدم: في حق «المجتهد»، فيكون كذلك: في حق «الباحث».

٢ ـ **وثانيهما**: أنه لو وجد: لما خالفه مجتهد ظاهراً. وحيث خولف[1]: دل على عدمه.

ب ـ وأما «الإجماع»: فظاهر الإنتفاء[2] في موضع الخلاف[3].

جـ ـ وأما «القياس»، فلوجهين:

١ ـ **أحدهما هو**: أن أصل المخالف في المسألة، الأصل الفلاني. والفرق بينه وبين الفرع، بادٍ.

٢ ـ **والثاني هو**: أن الأصل: عدم تلك الأصول.

وإذا[4] ثبت افتقار الحكم إلى الدليل، وانحصار[5] الدلائل في الثلاثة، وانتفاؤها[6] في صورة النزاع ـ: يلزم عدم الحكم، ضرورة.

وأعلم: أن هذه «النكتة»، لا تمشي[7] إلا بإحدى مقدمتين[8]:

١ ـ **إحداهما**[9]: أن عدم الوجدان، بعد التفتيش، يدل على العدم.

---

(١) في (آ) زيادة «ذلك».
(٢) عبارة الإمام: «فهو منتف لأن المسألة خلافية ولا إجماع مع الخلاف». المحصول ٢/٨٢٧ مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٢١٤٧.
(٣) في (آ) «الاختلاف».
(٤) في (آ) «فإذا».
(٥) في (آ) «وانحصرت».
(٦) عبارة (آ) «وثبت انتفاؤها».
(٧) في (هـ) «لا تتمشى».
(٨) في (ص) «مقتضين». وفي (آ) «المقدمتين» وما أثبته هو كذلك في (هـ) و (ر).
(٩) في (آ) «أحدهما».

٢ ـ **والثانية**(١): أن العدم الأصلي، يدل على العدم.

وكل واحدة مستقلة بإفادة المقصود، فيضيع الباقي.

١ ـ فإن قيل: أحد الأمرين لازم، وهو: إما عدم كفاية هذا في نفي الحكم، أو عدم الإنحصار.

لأن هذا إما: «أن لا يكون كافياً»، فيلزم أحد الأمرين. أو: «يكون...»، /وليس شيئاً من الثلاثة، فيلزم بطلان الحصر.

لا يقال: إنا لا نحصر مطلق الدليل(٢) في «الثلاثة»، بل: دلائل الحكم الثبوتي. وما(٣) ذكرناه(٤) ليس حكماً ثبوتياً.

أو نقول: إنا(٥) لا ننفي الحكم هنا(٦)، بنفي المدارك، بل: بالإجماع. لأن الإجماع منعقد على أنه إذا انتفت مدارك الثبوت: لزم النفي(٧).

لأنا نجيب عن «الأول»: بأنه إذا انتفت الصحة مثلاً، ثبت البطلان. وهو حكم شرعي.

وعن «الثاني»: أن الإجماع لا يدل إبتداء على نفي الحكم، بل يدل على نفي الحكم: عند انتفاء هذه الثلاثة.

فيكون الإجماع دليلاً(٨) على أن عدم هذه(٩) الثلاثة، دليل على(١٠) عدم الحكم. وعدم الثلاثة غيرها.

---

(١) في (آ) «وثانيهما».
(٢) فيما عدا (ص) «الدلايل».
(٣) في (ص) «ومما».
(٤) في (آ) «ذكرنا».
(٥) في (آ) «بأنه».
(٦) في (آ) «ها هنا».
(٧) في نسخة «نفي الحكم على ما في هامش (ص).
(٨) فيما عدا (ص) «يدل».
(٩) لفظ «هذه» ساقط من (آ).
(١٠) لم ترد زيادة «على» فيما عدا (ص).

٢ ـ **السؤال الثاني**: جعلت عدم دليل الثبوت، دليل العدم. فإما: أن لا تجعل[1] «عدم دليل العدم»، دليل الثبوت، أو: تجعله[2].

والأول باطل: لأن النسبتين متحدتان، فإذا لم يكن فقد دليل أحد النقيضين، دليل الآخر ـ: كان الأمر من الجانب الآخر كذلك.

وإن جعلته، فهو ـ أيضاً ـ /باطل، لوجهين:

١ ـ **أحدهما**: يلزمك[3] بطلان الحصر.

٢ ـ **وثانيهما** [هو: أن إنتفاء[4]] دليل العدم، إذا كان دليل الوجود: [لم ينتف الوجود[5]] إلا[6] عند عدم إنتفاء دليل العدم.

ومتى عُدِم عَدم دليل العدم»: حصل دليل العدم.

[ومتى حصل «دليل العدم»[7]]: وقع الإستغناء عن نفي المدارك.

٣ ـ **السؤال الثالث**[8]: لم قلتم: «إنه لا قياس»؟.

وقولكم: «إن الفرق بادٍ بين الأصل والفرع».

قلنا: لم قلتم: «إن ظهور الفرق يبطل[9] القياس»؟. وإنما يكون كذلك[10]: لو امتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين. فلم قلتم: «إن ذلك باطل؟».

٤ ـ **السؤال الرابع**، هو: إن هذا التركيب لا يعري عن[11] «القلب»: بأن يعمد[12] إلى

---

(١) في (ص) «... لا يجعل».
(٢) في (ص) «يجعله».
(٣) في (آ) «يلزمكم».
(٤) ما بين القوسين مطموس في (ر).
(٥) ما بين القوسين ساقط من (آ).
(٦) لفظ «إلا عند» مطموس في (ر).
(٧) ما بين القوسين ساقط من (آ).
(٨) في (ر) «زيادة أنه».
(٩) لفظ (آ) «يقطع».
(١٠) في (آ) زيادة «أن».
(١١) لفظ (آ) «من».
(١٢) في نسخة «يعتمد» على ما في هاشم (ص).

نفي ضد الحكم المنفي، فيكون دالاً على النقيضين[1]. فيكون باطلاً.

فالجواب[2]:

قوله: «أحد الأمرين لازم، وهو: إما عدم كفاية هذا، أو عدم الحصر».

قلنا: لا نسلم.

قوله: «لأن هذا[3] ليس أحد الثلاثة، فإما أن لا يكون كافياً: فيلزم أحد الأمرين. أو يكون: فيلزم بطلان الحصر».

قلنا: لا نسلم. وهذا: لأنا[4] إنما ندعي الحصر في دلائل[5] الأحكام، الواقعة على خلاف الإستصحاب.

وما أثبتناه[6] ـ من[7] الحكم ـ بهذا الدليل، ليس من الأحكام الثابتة على خلاف الإستصحاب. فلم يكن[8] دليله محصوراً في الثلاثة[9].

/لا يقال: حاصل هذه الطريقة: التمسك بالإستصحاب، فيضيع التعرض لنفي المدارك.

لأنا نقول: لا شك أن حاصلها الإستصحاب، ولكن: لا نسلم ضياع «الإستصحاب».

فإن «المناظر» تبع «المجتهد»، والمجتهد لا يجوز له التمسك بالإستصحاب إلا

---

(١) في (آ) «النقيض» وكذا (ر).

(٢) في النسخ الأربع «والجواب».

(٣) عبارة (آ) «قلنا لا نسلم بأن هذا ليس أحد. . .».

(٤) لفظ «لأنا» ساقط من (آ).

(٥) في (آ) «في الدلائل».

(٦) في نسخة «أسساه».

(٧) يوجد بين أسطر (ص) زيادة «هذا» وأغلب الكلام على السؤال الثالث وبعض الكلام على السؤال الرابع غير واضح في (هـ) نتيجة إصابة الورق بماء.

(٨) في (ر) «يكون».

(٩) عبارة (آ) «. . . على خلاف الاستصحاب فلم يكن دليل وأما ما أثبتناه من الحكم بهذا الدليل فلم يكن دليله محصوراً في الثلاثة لأن هذا الحكم ليس من الأحكام الثابتة على خلاف الاستصحاب لا يقال. . .».

بعد نفي المدارك، فكذا[1]: المناظر.

قوله: «لو جاز إثبات النفي بنفي دليل[2] الثبوت، لجاز الإثبات بنفي دليل النفي».

قلنا: لا نسلم.

قول[3]: «إن النسبتين متحدتان».

قلنا: لا نسلم، لوجوه:

١ ـ **أحدها هو**: إنا لو نفينا لنفي[4] دليل الثبوت، لزمنا سلوب لا نهاية لها، [وهي غير منكرة.

ولو أثبتنا بسبب[5] دليل السلب: لزمنا وجوديات[6] لا نهاية لها[7]] وهي منكرة.

٢ ـ **وثانيها**: أنه[8] يصح الإستدلال بعدم المعجز، على عدم النبوة. [ولا يصح الإستدلال بعدم ما يدل على عدم النبوة، على النبوة[9]].

٣ ـ **وثالثها**: [أنه] يصح أن يقال: «ليس بمأذون: فلا يجوز له التصرف في مال الغير».

ولا يصح: «ليس منهياً[10]: فيصح...».

٤ ـ **ورابعها هو**: أن الدليل مناسب للمدلول، و[11]المناسبة[12]/ بين الوجودين والعدمين/ فقط.

---

(١) فيما عدا (ص) «فكذلك».

(٢) في (آ) «الدليل».

(٣) في (آ) «قولهم».

(٤) في (آ) «بنفي».

(٥) في (آ) «بالسلب».

(٦) في (آ) «وجودات».

(٧) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٨) لم ترد زيادة «أنه» فيما عدا (ص).

(٩) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(١٠) في (آ) «بمنهى».

(١١) في (آ) «والمناسب».

(١٢) إلى هنا تنتهي نسخة (هـ) فهي مبتورة الآخر.

قوله: «لم قلتم: إن[1] الفرق يبطل القياس؟.
قلنا: لما بيّنا: أنه يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين.
قوله: «النكتة لا تسلم عن القلب».
قلنا: لا نسلم «فإنا إنما نستدل[2] بها[3] على الأحكام الإستصحابية.

وأضداد هذه الأحكام، ليست «إستصحابية»: فلا تتجه[4] «النكتة» فيها[5].

(١١) المسألة الحادية عشرة: في الطرق العامة:

«الحكم» إما: أن يكون عدمياً، أو وجودياً[6].
أ - فإن كان «عدمياً»، ففيه وجوه:
١ - **أحدها**: أن هذا[7] الحكم كان معدوماً، فوجب أن يكون الآن كذلك[8].

إنما[9] قلنا: «إنه كان معدوماً»، لأن متعلقه - وهو: الشخص المخصوص. - كان معدوماً[10].

وإذا كان كذلك: لزم عدمه، لأن إثباته - بدون متعلقه - عبث.
لا يقال: هذا يقتضي حدوث الكلام.

---

(١) في (آ) «بأن».
(٢) في (آ) «يستدل».
(٣) لفظ «بها» ساقط من (آ).
(٤) في (ص) «يتجه».
(٥) عبارة (آ) «فلا يتجه فيها القلب».
(٦) في (ر) «موجودياً».
(٧) في (آ) «هذه».
(٨) في (آ) «. . . كذلك الآن».
(٩) في (آ) «وإنما».
(١٠) عبارة (آ) «لأن متعلقة هو. . . وإنه كان. . .».

لأنا نقول: لا نسلم أن[1] الكلام غير الحكم، فإن «الحكم» هو: المتعلق[2]. فلا يلزم من حدوثه، حدوث الكلام.

وإنما قلنا: «إنه إذا كان معدوماً: وجب أن يكون ـ الآن ـ كذلك» بالإستصحاب.

٢ ـ **وثانيها هو**[3]: أنه لو ثبت هذا الحكم، لكان إما: بدلالة، أو أمارة[4].

والأول باطل، لما بيّنا: أن الدلائل الشرعية ليست[5] تفيد القطع.

والثاني باطل: لأن «الأمارة» تفيد الظن، والنص يأبى جواز العمل به. وهو قوله سبحانه: ﴿**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ، وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِ شَيْئًا**﴾[7]. خص النص في غير هذا الحكم: فيبقى معمولاً به هنا.

٣ ـ /**وثالثها هو**[8]: أنه لو ثبت هذا الحكم، لكان إما: لفائدة، أو لا لفائدة.

والثاني[9] عبث، وقبيح.

والأول[10] **باطل**: لأن تلك «الفائدة» إما: لله، وهو محال. أو: للعبد، وهو ـ أيضاً ـ باطل[11]: لأن الفوائد منحصرة في اللذات ووسائلها[12]، وهي مقدور إيصالها

(١) في (ر) «لأن».

(٢) في (آ) «التعلق».

(٣) لفظ «هو» ساقط من (آ).

(٤) في (آ) «بدلاً وأمارة».

(٥) في (آ) «لا تفيد».

(٦) في (آ) «وثاني».

(٧) الآية ٢٨ من سورة النجم.

(٨) لفظ «هو» ساقط من (آ).

(٩) في (ص) «والأول».

(١٠) في (ص) «والثاني» ـ وعبارة الإمام في المحصول ٢/٨٣٧» وثالثها لو ثبت الحكم لثبت إما لمصلحة أو لا لمصلحة والثاني عبث والعبث غير جائز على الحكيم والأول لا يخلو إما أن يكون لمصلحة عائدة إلى الله تعالى أو إلى العبد».

(١١) لفظ (آ) «محال».

(١٢) في (آ) «في الدواب وسايلها».

إلى العبد[١] ـ لله[٢]. فيضيع توسط[٣] الحكم في البين.

٤ ـ **ورابعها هو**: أن الفرق ـ بين صورة النزاع، وبين الأصل ـ ثابت ويلزم منه عدم الحكم ههنا[٤]: [٥]لأنه لو ثبت: لانضاف إلى المشترك، أو لا ينضاف إليه[٦].

والأول/ باطل: لإلغاء الفارق[٧].

والثاني[٨] **باطل**: لأن الحكم ـ الواحد بالنوع ـ لا يعلل[٩] بعلتين، لأنه إما: أن يكون[١٠] ـ لذاته ـ يحتاج إلى إحداهما، أو لا يكون.

والأول: يحيل التعلل[١١] بعلتين[١٢].

والثاني: يغني الحكم عن كلتي[١٣] العلتين، وقد فرض متعللاً[١٤] بإحداهما، بل: بكلتيهما[١٥].

٥ ـ **وخامسها هو**[١٦]: إن إثبات الحكم ـ هنا ـ ضرر[١٧]، لأن المكلف إن آثر خلافه، فإن فعله: تضرر بالتورط[١٨] في الخلاف، وإلا: تضرر[١٩] بترك المراد.

---

(١) في (آ) زيادة «بدون الحكم».
(٢) لم ترد زيادة «لله» في (آ) ويظهر أنها مشطوب عليها في (ص).
(٣) صدر الكلمة مطموس في (آ) وفي (ر). «توسيط».
(٤) في (آ) «هنا».
(٥) في (ر) زيادة «أما الفرق فإنه يثبت بطريقة إنما قلنا: إنه يلزم منه عدم الحكم ها هنا».
(٦) عبارة (آ) «لأنه لو ثبت فإما أن لا يضاف إلى المشترك أو يضاف إليه...».
(٧) عبارة (آ) «لأنه إلغاء للفارق».
(٨) في (آ) «زيادة أيضاً».
(٩) في (ر) «لا يتعلل».
(١٠) في (آ) «كان».
(١١) في (ر) «التعليل».
(١٢) عبارة (آ) «والأول يحتمل التعليل...».
(١٣) في (آ) «الكلي».
(١٤) في (آ) «معللا».
(١٥) في (آ) «بكلتهما».
(١٦) لفظ «هو» ساقط من (آ).
(١٧) في (آ) «إضرار».
(١٨) في (آ) «بالتوريط».
(١٩) في (آ) «ولا يتضرر».

فينتفي بقوله عليه السلام: «لا ضرر في الإسلام».

٦ ـ **وسادسها هو**: أن هذا الحكم كان معدوماً في الأزل[١]، لما بيّنا[٢]. فيكون معدوماً: في أوقات لا نهاية لها.

فيكون معدوماً في هذه الأوقات: إلحاقاً للأقل بالأكثر[٣]. لأن الأكثر[٤] مظنة، والظن متبع على[٥] ما بيّناه غير مرة.

ب ـ وأما «إن كان وجودياً»، فإنه يتأتى فيه وجهان[٦]:

١ ـ **أولهما**: أن أحداً من المجتهدين قال بذلك، فيكون ثابتاً، لقوله عليه السلام: «ظن المؤمن لا يخطىء»[٧]

خص في[٨] العامي[٩]: لأنه لا يستند ظنه إلى دليل. فيبقى حجة: في ظنون العلماء.

لا يقال: نفاه ـ أيضاً ـ بعض المجتهدين، فيكون منفياً بعين ما ذكرتم: من النص.

/لأنا نقول: الترجيح للإثبات، لوجهين:

١ ـ **أحدهما**: أنه ناقل، و[قد[١٠]] بيّنا في «التراجيح»[١١]: أن «الناقل» راجح.

---

(١) في (آ) «في الأول».
(٢) في (آ) «بيناه».
(٣) في (آ) «. . . والأقل الأكثر».
(٤) في (آ) «فإن أكثر . . .». وفي (ر) «لأن الكثرة».
(٥) في (آ) «لما».
(٦) عبارة (آ) «أما إذا كان الحكم وجودياً فإنه سيتأتى . . . أحدهما . . .».
(٧) ورد الحديث بهذا اللفظ في المحصول جـ: ٢ ـ الورقة ٢٢٣.
(٨) لفظ «في» ساقط من (آ).
(٩) في (آ) «العام».
(١٠) وردت في (ر).
(١١) في (آ) «في الترجيح».

٢ - **وثانيهما**: أن «النافي» يحتمل أن يكون نفيه: لظن دليل النفي. ويحتمل أن يكون نفيه: لعدم ظن دليل الثبوت.

أما[1] «المثبت»، فإن إثباته لا يكون إلا لظن دليل الثبوت: فيكون أولى.

٢ - **وثانيهما**[2]: أن هذا الحكم ثبت في صورة، فتثبت هنا[3]: بالنص، والأثر، والمعقول.

١ - أما «النص»، فقوله[4] سبحانه: ﴿**فَاعْتَبِرُوا**.....﴾[5]، و«التعدية»: إعتبار. فكانت داخلة تحت النص.

وقوله[6]: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾[7]، و«التسوية»: عدل. فكانت داخلة تحت الآية.

ولأنه - عليه السلام - شبه القبلة بالمضمضة[8]، و«الإلحاق[9]»: تشبيه. فكان إتباعاً لرسول[10] الله ﷺ.

فكان مأموراً [به، لقوله سبحانه[11]]: ﴿**فَاتَّبِعُوهُ**﴾[12].

---

(١) في (آ) «وأما».

(٢) في (ر) «وثانيها».

(٣) في (آ) «ها هنا».

(٤) في (آ) «قوله تعالى».

(٥) الآية ٢ من سورة الحشر.

(٦) في (ص) «وبقوله».

(٧) الآية ٩٠ من سورة النحل.

(٨) في قوله ﷺ لسيدنا عمر - رضي الله عنه - وقد قبل امرأته وهو صائم - : «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته؟ والحديث مر تخريجه.

(٩) في (آ) «والانحاب» ولا معنى له.

(١٠) في (آ) «للرسول».

(١١) ما بين القوسين ساقط من (آ).

(١٢) الآيتين ١٥٣، ١٥٥ من سورة الأنعام.

٢ ـ وأما «الأثر»: فلأن أبا بكر شبه العهد بالعقد[١]، وأن[٢] عمر ـ رحمة الله عليهما ـ أمر[٣] أبا موسى بالقياس[٤].

٣ ـ وأما «المعقول»، [٥] فهو: أن الحكم ـ في صورة الوفاق ـ ثبت لمصلحة المكلف، لمكان المناسبة. هذا المعنى متحقق في الفرع: [٦] فلزم[٧] التعدي[٨].

---

(١) في (آ) «شبه العقد العقد» وفي المحصول جـ ٢ ـ ق ٢٢٣ «. . . العقد بالعقد».

(٢) في (ر) «ولأن».

(٣) لفظ «أمر» ساقط من (آ).

(٤) أي: في قوله له: «قس الأمور برأيك» قال الإمام الرازي: «وإذا ثبت أنهما فعلاً ذلك وجب علينا مثله لقوله عليه السلام: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما» المحصول ٢/٨٤١ مخطوطة بمكتبة الأزهر تحت رقم ٢١٤٧.

(٥) في (آ) «هو».

(٦) في (آ) «فيلزم». وكذا (ر).

(٧) قال الإمام: «واعلم أنا إنما جمعنا هذه الوجوه لأن أكثر مناظرات أهل الزمان في الفقه دائرة على أمثال هذه الكلمات» المحصول ٢/٨٤١ مخطوط.

(٨) جاء في آخر (ص) ما يلي: كمل جميع المختصر المسمى بـ «الحاصل من المحصول في علم الأصول» تصنيف الإمام العالم فخر الحفاظ، لسان المتكلمين، حجة الإسلام والمسلمين فـ «تاج الدين، أبي عبد الله، محمد بن الحسن الأرموي «نفع الله ببركته»، علقه لنفسه، العبد الفقير إلى رحمة ربه: «عبد الكريم الشافعي»، غفر الله له، ولوالديه، ولجميع المسلمين. وكان الفراغ من نسخه في يوم الجمعة: غرة شهر جمادى الأول، سنة أربع وتسعين وستمائة. لمحمد وآله. وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين. والحمد لله رب العالمين.
ويوجد في آخر (ر) ما يلي: «انتهى الحاصل بحمد الله وعونه وصلواته على محمد خاتم أنبيائه. وكان الفراغ منه يوم الثلاثاء الموفى ثلاثين من شهر رجب الفرد ثمانية وعشرين وستمائة. وورد في آخر نسخة (آ) ما يلي: الكتاب الحاصل من المحصول. بحمد الله وحسن توفيقه وصلى الله على محمد وآله.



المراجع

القرآن الكريم



ا - كتب التفسير

(أ)

١ - أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله - ابن العربي. ت: علي محمد البجاوي - الطبعة الثانية. ط: عيسى الحلبي.

٢ - أسباب النزول لأبي الحسن علي بن أحمد النيسابوري - الواحدي. المتوفى سنة ٤٦٨ هـ. ط: مؤسسة الحلبي ١٣٨٨ - ١٩٦٨ م.

٣ - املاء ما من به الرحمن لأبي البقاء عبد الله بن الحسين - العكبري مطبوع بهامش الفتوحات الإلهية للجمل.

٤ - الانتصاف لناصر الدين أحمد بن محمد - بن المنير الإسكندري المتوفى سنة ٦٨٣ هـ. مطبوع بهامش الكشاف للزمخشري.

٥ - أعراب القرآن للزجاج. ت: إبراهيم الأبياري - المطابع الأميرية ١٣٨٤ هـ ١٩٦٥ م.

(ب)

٦ - البيان في غريب إعراب القرآن لأبي البركات الأنباري. ت: عبد الحميد. طه: ط: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

(ت)

٧ - التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي. المطبعة البهية المصرية.

٨ - تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري. مطبوع بهامش تفسير ابن جرير.

٩ - التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور: منشورات دار الكتب الشرقية تونس.

١٠ - تفسير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ ط: عيسى الحلبي.

١١ - تفسير الجلالين مع حاشية أحمد الصاوي ط: عيسى الحلبي.

(جـ)

١٢ ـ جامع البيان في تفسير القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هـ الطبعة الأولى. المطبعة الأميرية ـ بولاق ـ ١٣٢٣ هـ.

١٣ ـ الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١ هـ. مصورة عن طبعة دار الكتب الناشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م.

(ر)

١٤ ـ روح المعاني لأبي الفضل شهاب الدين ـ محمود الألوسي البغدادي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ الطبعة الثانية ـ المنيرية.

(ف)

١٥ ـ فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن خان ـ مطبعة العاصمة.

١٦ ـ الفتوحات الإلهية لسليمان بن عمر العجيلي ـ الجمل ـ المتوفى سنة ١٢٠٤ هـ ط: عيسى الحلبي.

(ك)

١٧ ـ الكشاف لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٢٨ هـ الطبعة الثانية. المطبعة الأميرية بولاق سنة ١٣١٩ هـ. مع حاشية زين الدين الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ.

(م)

١٨ ـ معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زكريا ـ الفراء ـ المتوفى سنة ٢٠٧ هـ ت: محمد علي النجار ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢ ـ كتب الحديث

(أ)

١٩ ـ الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار للإمام محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف ـ النووي ـ المتوفى سنة ٦٧٦ هـ. الطبعة الرابعة ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٥ م ط: مصطفى الحلبي.

٢٠ ـ إصلاح خطأ المحدثين لأبي سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ ط: ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م.

(ت)

٢١ ـ تيسير الوصول إلى جامع الأصول لابن الديبع الشيباني. ط: السلفية.

٢٢ ـ تمييز الطيب من الخبيث للإمام عبد الرحمن بن علي بن الديبع الشيباني: ط: صبيح. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧ هـ.

٢٣ ـ تخريج أحاديث منهاج القاضي البيضاوي لابن الملقن. مخطوطة بمكتبة الأزهر تحت رقم (١٧٢) خ (٤١٩٣) ع.

(د)

٢٤ ـ الدراية في تخريج أحاديث الهداية لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي ـ ابن حجر العسقلاني ـ المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ت: عبد الله هاشم اليماني ط: الفجالة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م.

(ز)

٢٥ ـ زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم ـ بشرح الشنقيطي: ط: مؤسسة الحلبي.

٢٦ ـ زاد المعاد لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر ـ ابن القيم الجوزية ـ ط: مصطفى الحلبي.

(س)

٢٧ ـ سبل السلام لمحمد بن إسماعيل الكحلاني على متن بلوغ المرام لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. مطبعة المشهد الحسيني.
٢٨ ـ سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي. ط: مصطفى محمد.
٢٩ ـ سنن ابن ماجه: أبي عبد الله محمد بن يزيد ـ القزويني المتوفى سنة ٢٧٥ هـ ت: محمد فؤاد عبد الباقي. ط: عيسى الحلبي.

(ش)

٣٠ ـ الشفاء للقاضي عياض. المطبعة العثمانية ١٣١٢ هـ.

(ص)

٣١ ـ صحيح البخاري ـ بشرح القسطلاني ـ أبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني المتوفى سنة ٩٢٣ هـ مصورة عن الطبعة الأميرية. بولاق ١٣٠٤ هـ.
٣٢ ـ صحيح الإمام مسلم بشرح الإمام النووي. مطبوع بهامش صحيح البخاري.
٣٣ ـ صحيح الإمام الترمذي بشرح ابن العربي. المطبعة المصرية بالأزهر. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠ هـ ـ سنة ١٩٣١ م.

(ف)

٣٤ ـ الفتح الكبير: للشيخ يوسف النبهاني. ط: مصطفى الحلبي.
٣٥ ـ الفائق في غريب الحديث للزمخشري. ت: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. ط: عيسى الحلبي.

(ك)

٣٦ ـ كشف الخفاء لإسماعيل بن محمد العجلوني المتوفى سنة ١١٦٢ هـ. الناشر مكتبة التراث الإسلامي ـ حلب.
٣٧ ـ الكفاية في علم الرواية لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي ط: حيدر آباد ١٣٧٥ هـ.

(م)

٣٨ ـ المغني عن الحفظ والكتاب لأبي حفص عمر بن بدر الموصلي المتوفى سنة ٦٢٣ هـ ط: السلفية ١٣٤٢ هـ.

٣٩ ـ المواهب اللدنية للقسطلاني بشرح عبد الباقي الزرقاني. المطبعة الأزهرية الطبعة الأولى نسة ١٣٢٨ هـ.

٤٠ ـ المحرر في الحديث للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قدامة مطبعة مصطفى محمد.

٤١ ـ المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. للقاضي الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي. ت: محمد عجاج ـ الخطيب. ط: دار الفكر.

٤٢ ـ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة لجلال الدين السيوطي الطبعة الثانية ـ المنيرية سنة ١٣٥٢ هـ.

٤٣ ـ المقاصد الحسنة لشمس الدين أبي الخير ـ محمد بن عبد الرحمن ـ السخاوي المتوفى سنة ٩٠٢ هـ. طبعة الخانجي سنة ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م.

٤٤ ـ موطأ الإمام مالك بشرح الزرقاني: ط: مصطفى محمد سنة ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م.

٤٥ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لنور الدين علي بن أبي بكر ـ الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧ هـ. بتحرير ـ العراقي وابن حجر ـ الناشر دار الكتاب ـ بيروت.

٤٦ ـ النهاية في غريب الحديث لمجد الدين أبي السعادات ـ ابن الأثير المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. ت: محمود محمد الطناحي. ط: عيسى الحلبي.

٤٧ ـ نيل الأوطار ـ شرح منتقى الأخبار ـ تأليف محمد بن علي ـ الشوكاني. الطبعة الأخيرة. ط: مصطفى الحلبي.

٣ ـ كتب أصول الفقه

(أ)

٤٨ ـ الإبهاج في شرح المنهاج. تأليف: تقي الـدين. علي بن عبد الكـافي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ. وابنه تاج الدين: عبد الوهاب. المتوفى سنـة ٧٧١ هـ. مطبعـة التوفيق الأدبية ـ القاهرة.

٤٩ ـ الاحكـام في أصـول الأحكـام. لسيف الـدين: علي بن علي بن محمـد المتـوفى سنة ٦٣١ هـ. مطبعة محمد علي صبيح ـ القاهرة ـ سنة ١٣٤٧ هـ.

٥٠ ـ أصول الكرخي. أبو الحسن. عبد الله بن الحسين. المتوفى سنة ٣٤٠ هـ. المطبعة الأدبية ـ مصر ـ بآخر تأسيس النظر للدبوسي ص ٨٠ ـ ٨٧.

٥١ ـ أصول الفقه. للشيخ زكي الدين شعبان. دار التأليف ـ مصر سنة ١٩٦٤ م ـ ١٩٦٥ م.

٥٢ ـ أعـلام المـوقعين لابن القيم الجـوزيـة: محمـد بن أبي بكـر. شمس الـدين ـ المتوفى سنة ٧٥١ هـ. ت: طه عبد الرؤوف سعد. ط. امباني سنة ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م.

٥٣ ـ الاحكام في أصول الأحكام لابن حزم. علي بن محمد. المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ط: مطبعة العاصمة ـ بالقاهرة.

٥٤ ـ أصول البزدوي. فخر الإسلام علي بن محمد بن عبد الكريم. المتوفى سنة ٤٨٢ هـ وعليه شرح لعبد العزيز بن أحمد ـ البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ. ط: الأستانة ١٣٠٧ هـ.

٥٥ ـ إرشـاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصـول. تأليف: محمـد بن علي بن محمد الشـوكـاني المتـوفى سنـة ١٢٥٥ هـ. مـطبعـة مصـطفى الحلبي ـ الـطبعـة الأولى سنـة ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م.

٥٦ ـ أصول الفقه (لغير الحنفية). تأليف أستاذنا الشيخ/عبد الغني عبد الخالق وجماعة معه. مطبعة لجنة البيان العربي ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م.

٥٧ ـ أصول الفقه. للشيخ/عبد الوهاب خلاف. الطبعة التاسعة ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ م. الناشر دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ـ الكويت.
٥٨ ـ أصول الفقه ـ للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل ـ السرخسي ـ المتوفى سنة ٤٩٠ هـ. ت: أبو الوفا الأفغاني ـ مطابع دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٣٧٢ هـ.
٥٩ ـ أصول الفقه للشيخ محمد أبي زهرة. ط: دار الفكري العربي ـ مصر سنة ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٧ م.
٦٠ ـ أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير. ط: دار الاتحاد العربي.
٦١ ـ إيصال السالك في أصول الإمام مالك. تأليف. العلامة محمد بن يحيى بن عمر المختار الشنقيطي الولاتي ـ المطبعة التونسية ١٣٤٦ هـ.
٦٢ ـ أقرب طرق الوصول إلى قواعد علم الأصول تأليف الشيخ/ أحمد إبراهيم الجداوي ط: كردستان العلمية سنة ١٣٢٦ هـ دار الاتحاد العربي للطباعة.
٦٣ ـ أصول الفقه للشيخ محمد الخضري الطبعة السادسة سنة ١٣٨١ هـ ١٩٦٩ م ط: دار الاتحاد العربي للطباعة.

(ب)

٦٤ ـ البداية في أصول الفقه. تأليف شرف الدين محمود خطاب. الطبعة الثالثة ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٣ م مطبعة الاستقامة.
٦٥ ـ بلوغ السول في مدخل علم الأصول لمحمد حسنين مخلوف الطبعة الأولى مطبعة حجازي سنة ١٣٥٢.

(ت)

٦٦ ـ التحصيل. لسراج الدين أبو الثناء محمود بن أبي بكر المتوفى سنة ٦٨٢ هـ مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٤) أصول الفقه.
٦٧ ـ تأسيس النظر لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ. المطبعة الأدبية ـ القاهرة.
٦٨ ـ التبصرة في أصول الفقه. تأليف الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي ـ الشيرازي ـ المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.
٦٩ ـ تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد. للإمام صلاح الدين أبو سعيد العلائي الدمشقي المتوفى سنة ٧٦١ هـ. ت: إبراهيم محمد السلقيني.
٧٠ ـ تقرير الشيخ/عبد الرحمن الشربيني. مطبوع بهامش حاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع.

٧١ ـ التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة/عبيد الله بن مسعود البخاري المتوفى سنة ٧٤٧ هـ. ط. دار الكتب العربية.
٧٢ ـ التحرير مع شرحه: التقرير لكمال الدين بن الهمام. المتوفى سنة ٨٦١ هـ والشرح لابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩ هـ. المطبعة الأميرية بولاق سنة ١٣١٦ هـ.
٧٣ ـ تنقيح الفصول في اختصار المحصول: تأليف أحمد بن إدريس ـ القرافي. المتوفى سنة ٦٨٤ هـ. المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٦ هـ.
٧٤ ـ تيسير التحرير لمحمد أمين ـ أمير بادشاه. ط: مصطفى الحلبي ١٣٥٠ هـ.
٧٥ ـ التبصرة: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ ت: محمد حسن محمود هيتو.
٧٦ ـ التلويح لسعد الدين التفتازاني على التنقيح وشرحه التوضيح. لصدر الشريعة ط: دار الكتب العربية.

(جـ)

٧٧ ـ جمع الجوامع. لتاج الدين، عبد الوهاب ـ ابن السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ ط: عيسى الحلبي مع شرح الجلال المحلى.

(حـ)

٧٨ ـ حاشية العلامة/الشيخ حسن العطار المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ. على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع. المطبعة العلمية ـ الطبعة الأولى سنة ١٣١٦ هـ.
٧٩ ـ حاشية: العلامة عبد الرحمن بن جاد الله ـ البناني ـ المتوفى سنة ١١٩٨ هـ. على الشرح المذكور ط: عيسى الحلبي.
٨٠ ـ حل عقد التحصيل لبدر الدين التستري المتوفى سنة ٧٣٢ هـ مخطوطة دار الكتب المصرية (١٤) أصول الفقه. م مع «التحصيل».
٨١ ـ حاشية سليمان الأزميري المتوفى سنة ١١٠٢ هـ على مرآة الأصول: شرح مرقاة الوصول.
٨٢ ـ حاشية العلامة: سعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩١ هـ ـ على مختصر ابن الحاجب.
٨٣ ـ حاشية: الشيخ محمد بن حسين بن عبد الرزاق التونسي ـ المعروف بالهدة المتوفى سنة ١١٩٩ هـ ـ على شرح ابن القاسم على الورقات لإمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ.

٨٤ ـ حجية السنة لأستاذنا الشيخ/عبد الغني محمد عبد الخالق ـ مخطوط.

(ر)

٨٥ ـ الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل ان الاجتهاد في كل عصر فرض للإمام جلال الدين عبد الرحمن ـ السيوطي. المتوفى سنة ٩١١ هـ ـ المطبعة الغالية ـ بالجزائر ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م. ومخطوطة بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٢٧٨٩.

٨٦ ـ الرسالة للإمام الشافعي. مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٤٠ م ت: أحمد شاكر.

٨٧ ـ روضة الناظر لابن قدامة عبد الله بن أحمد المتوفى سنة ٦٢٠ هـ: ط: السلفية ١٣٤٢ هـ.

(س)

٨٨ ـ سلم الوصول لشرح نهاية السول للشيخ محمد بخيت المطيعي: ط: السلفية سنة ١٣٤٣ هـ.

٨٩ ـ سلم الوصول إلى علم الأصول. للشيخ عبد العليم بن الشيخ محمد أبي حجاب. الطبعة الأولى. بالمطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٨ هـ.

(ش)

٩٠ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لحجة الإسلام الغزالي ت: أحمد الكبيسي مطبعة الإرشاد ـ بغداد سنة ٣٩٠ هـ ـ ١٩٧١ م.

(ض)

٩١ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للبويطي. محمد سعيد رمضان ط: الأموية ـ دمشق.

(ف)

٩٢ ـ الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي ـ أبو بكر أحمد بن ثابت المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ط: دار الكتب العلمية ـ بيروت سنة ١٣٩٥ هـ ـ سنة ١٩٧٥ م.

(ق)

٩٣ ـ قمع أهل الزيغ والإلحاد عن الطعن في تقليد أئمة الاجتهاد لمحمد الخضر الشنقيطي. ط: عيسى الحلبي سنة ١٣٤٥ هـ.

(ل)

٩٤ ـ اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق: إبراهيم بن علي بن يوسف ـ الشيرازي الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٧ م ط: مصطفى الحلبي.

(م)

٩٥ ـ المستصفى من علم الأصول ـ للإمام حجة الإسلام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ـ بولاق سنة ١٣٢٤ هـ.

٩٦ ـ المحصول في علم الأصول. للإمام فخر الدين الرازي. المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ت: طه جابر فياض العلواني.

٩٧ ـ المعالم. في أصول الفقه ـ للإمام الرازي. مخطوطة المكتبة الأزهرية (١١٧) أصول الفقه.

٩٨ ـ مختصر المنتهى لابن الحاجب: عثمان بن عمر المتوفى سنة ٦٤٦ مع شرح العضد وحاشية السعد.

٩٩ ـ المسودة: لآل تيمية. عبد السلام وعبد الحليم وأحمد. ت: محمد محي الدين عبد الحميد. ط: صبيح.

١٠٠ ـ المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري. محمد بن علي الطيب. المتوفى سنة ٤٣٦ هـ. ت: محمد حميد الله. وجماعة معه ط: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ـ دمشق سنة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م.

١٠١ ـ المغني للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. المتوفى سنة ٤١٥ ـ ت: عبد الحليم محمود وجماعة معه ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٠٢ ـ المنخول من تعليقات الأصول للإمام الغزالي. المتوفى سنة ٥٠٥ هـ. ت: محمد حسن هيتو ط: دار الفكر ـ بدمشق سنة ١٣٩٠ هـ.

١٠٣ ـ مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت. لعبد العلى محمد بن نظام الدين ط: بولاق.

١٠٤ ـ الموافقات: لإبراهيم بن موسى اللخمي ـ الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ ط: صبيح.

١٠٥ ـ منتخب المحصول في الأصول ـ للإمام فخر الدين الرازي ـ مخطوطة بمكتبة فاتح تحت رقم: ١٤٦٤.

١٠٦ ـ المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوخي. لمصطفى زيد. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٤ ـ ١٩٦٤ ط: دار الفكر العربي.

١٠٧ ـ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. لعبد الوهاب خلاف المتوفى سنة ١٩٥٦ م.

الطبعة الثالثة ١٣٩٢ - ١٩٧٢. دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع - الكويت.
١٠٨ - منهاج العقول للإمام محمد بن الحسن البدخشي - شرح المنهاج للقاضي البيضاوي. ط: صبيح.
١٠٩ - مباحث القياس الأصولي: للشيخ محمد فرج سليم. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ - ١٩٧٣ دار الطباعة المحمدية - بالأزهر - القاهرة.
١١٠ - مشكاة الأنوار في أصول المنار لزين الدين بن إبراهيم - الشهير بابن نجيم مع حاشية عبد الرحمن البحراوي ط: مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥ - هـ - ١٩٣٦ م.

(ن)

١١١ - نهاية السول في شرح منهاج الوصول تأليف عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ط: التوفيق.

(و)

١١٢ - الورقات. لإمام الحرمين عبد الملك بن عبيد الله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ. الطبعة الأولى. مصطفى الحلبي ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م مع شرح أحمد بن قاسم العبادي.
١١٣ - الوسيط في أصول الفقه لوهبه الزحيلي - الطبعة الثانية - المطبعة العلمية - دمشق.

٤ ـ كتب الفقه

(أ)

١١٤ ـ الأم للإمام الشافعي. ط: امبابي الطبعة الأولى سنة ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦١ م.

(خـ)

١١٥ ـ الخراج لأبي يوسف. يعقوب بن إبراهيم ـ القاضي المتوفى سنة ١٨٢ هـ ط: السلفية.

(ط)

١١٦ ـ طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية تأليف نجم الدين ابن حفص النسفي المتوفى سنة ٥٣٧ هـ ط: بالأوفست ـ مكتبة المثنى ـ بغداد.

(ق)

١١٧ ـ القرى لقاصد أم القرى للحافظ أبي العباس أحمد بن عبد الله بن محب الدين ـ الطبري المتوفى سنة ٦٧٤ هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٨ م. ط: مصطفى الحلبي.

(م)

١١٨ ـ المدونة للإمام مالك بن أنس ـ رواية سحنون بن سعيد.

١١٩ ـ المبسوط لشمس الدين السرخسي. الطبعة الثانية ـ دار المعارف للطباعة والنشر ـ بيروت.

٥ ـ كتب متنوعة

(أ)

١٢٠ ـ أنباء الرواة. تأليف جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ت: أبو الفضل إبراهيم. مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م.

١٢١ ـ أوراق من ديوان أبي بكر محمد بن داود الظاهري. دراسة وتحقيق نوري حموي القيسي.

١٢٢ ـ أعجام الأعلام. تأليف محمود مصطفى. المطبعة الرحماية بمصر سنة ١٣٥٤ هـ ـ ١٩٣٥ م.

١٢٣ ـ الانتقاء لابن عبد البر. ط: مصر سنة ١٣٥٠ هـ.

١٢٤ ـ الاستيعاب لابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ـ المتوفى سنة ٤٦٣ هـ. ت: علي محمد البجاوي ـ ط: الفجالة.

١٢٥ ـ ابن الفوطي وعصره. لرضي الشبيبي.

١٢٦ ـ أمالي المرتضى: علي بن الحسين الموسوي العلوي. المتوفى سنة ٤٣٦ هـ. ت: أبو الفضل إبراهيم. ط: عيسى الحلبي.

١٢٧ ـ ابن سينا والنفس البشرية. تقديم ألبير نصري نادر. منشورات عويدات.

١٢٨ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام الرازي. ت: علي سامي النشار. الناشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٢٥٦ هـ ـ ١٩٣٨ م.

١٢٩ ـ الأغاني لأبي فرج الأصفهاني علي بن الحسين المتوفى سنة ٣٥٦ هـ ـ ط: دار الكتب المصرية.

١٣٠ ـ أديان العرب في الجاهلية. تأليف محمد نعمان الجارم. الطبعة الأولى ١٣٤١ هـ ـ ١٩٢٣ م مطبعة السعادة.

١٣١ ـ الإسلام والحضارة العربية. لمحمد كرد علي المتوفى سنة ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م ط: دار الكتب المصرية ـ بالقاهرة ١٩٣٤ م.

١٣٢ ـ أخبار النحويين البصريين للسيرافي. مخطوطة بمكتبة الأزهر رقم (٢٤٣).
١٣٣ ـ الأخبار السنية في الحروب الصليبية. تأليف سيد علي الحريري الطبعة الأولى بالمطبعة العمومية بمصر سنة ١٣١٧ هـ.
١٣٤ ـ الأمالي لأبي علي إسماعيل بن القاسم ـ القالي المتوفى سنة ٣٥٦ هـ الطبعة الأولى الأميرية ـ بولاق سنة ١٣٢٤ هـ.
١٣٥ ـ أعيان الشيعة. تأليف السيد محسن الأمين. الطبعة الرابعة. مطبعة الأنصاف بيروت. ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م.
١٣٦ ـ أبو حنيفة لأبي زهرة.
١٣٧ ـ الإمامية والسياسة: تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ. الطبعة الثالثة ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م.
١٣٨ ـ الأعلام. للزركلي. الطبعة الثانية.
١٣٩ ـ أخبار الدولة السلجوقية. للحسيني.
١٤٠ ـ الاعتصام للإمام أبي إسحاق إبراهيم ـ الشاطبي ط: المكتبة التجارية الكبرى ـ بمصر.
١٤١ ـ أسد الغابة لعز الدين علي بن محمد بن الأثير المتوفى سنة ٦٣٠ هـ. المطبعة الوهبية ـ القاهرة سنة ١٢٨٥ هـ.
١٤٢ ـ الإصابة. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد ـ بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ. المطبعة الشرفية ـ القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ.
١٤٣ ـ الأنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ. ت: محمد زاهد الكوثري الطبعة الثانية ط ـ الخانجي. سنة ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م.
١٤٤ ـ أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى ـ البلاذري المتوفى سنة ٢٧٩ هـ. ت: محمد حميد الله. اشترك في إخراجه معهد المخطوطات بالجامعة العربية ودار المعارف بمصر.
١٤٥ ـ الأنساب لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢ هـ ط: سكتبة المثنى ـ أوفست سنة ١٩٧٠ م الناشر المستشرق د. س. مرجليوث.
١٤٦ ـ أعلام العرب في العلوم والفنون تأليف عبد الصاحب عمران الدجيلي الطبعة الثانية ١٣٨٦ ـ ١٩٦٦ ـ مطبعة النعمان ـ النجف.
١٤٧ ـ إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن للإمام محمد بن علي السنوسي المتوفى سنة ١٢٧٦ هـ. الطبعة الأولى. مطبعة حجازي ـ القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ ـ ١٩٣٨ م.

(ب)

١٤٨ ـ البدر الطالع لشيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ وفي آخره ملحق تابع له لمحمد بن محمد ـ اليمني. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ. مطبعة السعادة.

١٤٩ ـ بلدان الخلافة الشرقية. تأليف كي لسترنج نقله إلى العربية وعلق عليه بشير فرنسيس وكوركيس عواد. مطبعة الرابطة ـ بغداد ١٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٤ م.

١٥٠ ـ البهجة العباسية في تاريخ مصر والأمة العربية تأليف الأديب سيد عربي ط: بولاق. الطبعة الثالثة سنة ١٣١٦ هـ ـ ١٨٩٨ م.

١٥١ ـ بغية الوعاة. لجلال الدين السيوطي. ت: أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى: ط: عيسى الحلبي.

١٥٢ ـ البداية والنهاية لابن كثير عماد الدين أبو الفداء المتوفى سنة ٧٧٤ هـ، مطبعة السعادة.

١٥٣ ـ البلغة في تاريخ أئمة اللغة للفيروز أبادي. مجد الدين محمد بن يعقوب المتوفى سنة ٨١٧ هـ ت: محمد المصري. منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق سنة ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م.

١٥٤ ـ بلوغ الأماني ـ للكوثري.

١٥٥ ـ البداية والنهاية لابن كثير ط: مصر سنة ١٣٥١ هـ ـ ١٣٥٨ هـ.

١٥٦ ـ البيان والتبيين لأبي عثمان عمرو بن بحر ـ الحاجظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ت: حسن السندوبي الطبعة الثانية سنة ١٣٥١ هـ ـ ١٩٣٢ م. المطبعة الرحمانية.

(ت)

١٥٧ ـ تراجم رجال القرنين، السادس، والسابع ـ (الذيل على الروضتين) تأليف شهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل ـ أبي شامة المقدسي المتوفى سنة ٦٦٥ هـ ت: محمد زاهر الكوثري الطبعة الأولى سنة ١٣٦٦ هـ ـ ١٩٤٧ م.

١٥٨ ـ التعريفات لأبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني. ط: الدار التونسية للنشر.

١٥٩ ـ تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم. الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧ م مكتبة النهضة المصرية.

١٦٠ ـ تاريخ الأدب العربي لشوقي ضيف. ط: دار المعارف بمصر. الطبعة الثانية.

١٦١ ـ تاريخ التشريع الإسلامي لمحمد بك الخضري. الطبعة الثالثة ط: عيسى الحلبي سنة ١٣٤٨ هـ ـ ١٩٣٠ م.

١٦٢ - تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار. أثر الفقير م. م الرمزي. الطبعة الأولى. المطبعة الكريمية والحسينية «أورنبورغ».
١٦٣ - تاريخ المذاهب الإسلامية. لمحمد أبي زهرة. ط: دار الفكر العربي.
١٦٤ - تاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات. الطبعة السادسة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
١٦٥ - تاج التراجم لزين الدين قاسم بن قطلوبغا مخطوطة بمكتبة الأزهر (٢١٣) خ (٥٤٢٩) ع.
١٦٦ - التذهيب - شرح عبيد الله بن فضل الله الخبيصي - على التهذيب لسعد الدين التفتازاني ط: مصطفى الحلبي ١٣٥٥ - ١٩٣٦.
١٦٧ - تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان المتوفى سنة ١٩١٤ م. منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
١٦٨ - تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي. ت: محمد محي الدين عبد الحميد. الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م. مطبعة المدني.
١٦٩ - تاريخ الأمة العربية لمحمد أسعد طلس. ط: دار الأندلس - بيروت.
١٧٠ - تاريخ العرب للدكاترة: فيليب - أدورد - جبرائيل. الطبعة الرابعة ١٩٦٥ م دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع.
١٧١ - تاريخ فلاسفة الإسلام لمحمد لطفي جمعة.
١٧٢ - تلخيص مجمع الآداب - لابن الفوطي.
١٧٣ - تاريخ علماء المستنصرية. تأليف ناجي معروف. مطبعة العاني - بغداد.
١٧٤ - تهذيب التهذيب للإمام شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني. الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف الإسلامية - حيدر آباد سنة ١٣٢٥ هـ.
١٧٥ - تاريخ الخميس للإمام حسين بن محمد الديار بكري ط: مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع - بيروت.
١٧٦ - التحفة اللطيفة لشمس الدين السخاوى. ت: محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية.
١٧٧ - تاريخ الأدب العربي لبروكلمان.
١٧٨ - تاريخ الإسلام لمحمد بن أحمد بن عثمان - الذهبي. المتوفى سنة ٧٤٨ هـ. مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٣٩٦) تاريخ.
١٧٩ - تاريخ بغداد. للخطيب البغدادي. المتوفى سنة ٤٦٣ هـ. مطبعة السعادة. القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ.

١٨٠ ـ تذكرة الحفاظ. لشمس الدين أبي عبد الله الذهبي. الطبعة الثانية سنة ١٣٣٣ هـ. مطبعة حيدر آباد.
١٨١ ـ تاريخ حكماء الإسلام. تأليف ظهير الدين البيهقي. ت: محمد كرد علي مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م.
١٨٢ ـ تسهيل الفوائد لابن مالك. ت: محمد كامل بركات. الناشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر سنة ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م.
١٨٣ ـ التفسير ورجاله للشيخ محمد الفاضل بن عاشور ط: مجمع البحوث الإسلامية.
١٨٤ ـ التفسير والمفسرون. تأليف الشيخ محمد حسين الذهبي. ط: دار الكتب الحديثة ١٣٨١ هـ ـ ١٩٦٢ م.
١٨٥ ـ تبيين كذب المفتري تأليف أبي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ. مطبعة التوفيق ـ بدمشق ١٣٤٧ هـ.
١٨٦ ـ التبصير في الدين للإمام أبي المظفر الأسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ هـ مع تعليقات للكوثري الطبعة الأولى مطبعة الأنوار سنة ١٣٥٩ هـ ـ ١٩٤٠ م.
١٨٧ ـ تلبيس إبليس. للإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ. مطبعة النهضة ١٩٢٨ ـ ١٣٤٧. الطبعة الثانية.
١٨٨ ـ تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري المتوفى سنة ٣٧٠ ـ أو ٣٧١ هـ. ت: عبد السلام هارون. ط: دار القومية العربية للطباعة سنة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م.
١٨٩ ـ ترتيب المدارك للقاضي أبو الفضل عياض بن موسى السبتي. المتوفى سنة ٥٤٤ هـ ـ ١١٤٩ م ت: أحمد بكر محمود. منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت.
١٩٠ ـ التاج المكلل تأليف أبي الطيب. صديق بن حسن ـ الحسيني المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ. تعليق عبد الكريم شرف الدين. المطبعة الهندية. سنة ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م.
١٩١ ـ تهذيب الأسماء واللغات. ليحيى بن شرف. النووي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ. ط. مصر.
١٩٢ ـ تاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدي ط. مصر ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧ هـ.
١٩٣ ـ تاريخ التمدن الإسلامي لجرجي زيدان ط. مصر ١٩٣١ م.
١٩٤ ـ تبييض الصحيفة للسيوطي.
١٩٥ ـ التبصرة والتذكرة لزين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة ٨٠٦ هـ بشرحها ت: محمد بن الحسين العراقي ط: المطبعة الجديدة بطالعة فاس.
١٩٦ ـ تقييد العلم للخطيب البغدادي ت: يوسف العش. الناشر دار إحياء السنة النبوية سنة ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م.

١٩٧ ـ التحفة البهية في طبقات الشافعية. تأليف عبد الله بن حجازي ـ الشهير بالشرقاوي. مخطوط مصور بدار الكتب رقم ١٣٨١٥.

(جـ)

١٩٨ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية لمحي الدين أبي محمد بن أبي الوفاء المتوفى سنة ٧٧٥ هـ. الطبعة الأولى. حيدر آباد.

١٩٩ ـ جامع التواريخ ـ لرشيد الدين فضل الله الهمذاني. ط: عيسى الحلبي.

٢٠٠ ـ الجاحظ في دراسة عامة تأليف جورج غريب ط: دار الثقافة. بيروت.

٢٠١ ـ الجبائيان لعلي فهمي خشيم. ط: دار مكتبة الفكر ـ طرابلس ـ ليبيا.

٢٠٢ ـ جواهر البحار في فضائل النبي المختار ليوسف بن إسماعيل النبهاني ط: مصطفى الحلبي.

٢٠٣ ـ الجامع المختصر لتاج الدين ـ ابن الساعي ـ المتوفى سنة ٦٧٤ هـ ـ ت: مصطفى جواد طبع في المطبعة السريانية الكاثوليكية ـ بغداد سنة ١٣٥٣ هـ ـ ١٩٣٤ م.

٢٠٤ ـ الجاسوس على القاموس. تأليف: أحمد فارس، ط: مطبعة الجوائب سنة ١٢٩٩ هـ.

٢٠٥ ـ جواهر الأدب لأحمد الهاشمي الطبعة السابعة والعشرون سنة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م. المكتبة التجارية الكبرى.

٢٠٦ ـ الجواهر الحسان. للهيثمي.

(حـ)

٢٠٧ ـ الحوادث الجامعة لكمال الدين أبي الفضل عبد الرزاق بن الفوطي. ط: المكتبة العربية ـ بغداد سنة ١٣٥١ هـ.

٢٠٨ ـ حاضر العالم الإسلامي: تأليف لوثروب ستودار الأمريكي. ترجمة عجاج نويهض وتعليق شكيب أرسلان. الطبعة الثالثة سنة ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م ط: دار الفكر.

٢٠٩ ـ الحسين بن علي. للعقاد ط: دار الفكر العربي.

٢١٠ ـ حاشية محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي على التذهيب ط: مصطفى الحلبي ١٣٥٥ هـ ـ ١٩٣٦ م.

٢١١ ـ حاشية حسن بن محمد العطار المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ. على الشرح المذكور ط: مصطفى الحلبي.

٢١٢ ـ الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية. تأليف: أحمد بن أحمد بدوي ط: الفجالة.

٢١٣ ـ حلية الأولياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ـ مطبعة السعادة ط: ١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م.
٢١٤ ـ حماة الإسلام. لمصطفى نجيب. دار الكتاب العربي.
٢١٥ ـ الحلة السيراء لأبي عبد الله محمد بن عبد الله ـ ابن الآبار. ت: حسين مونس الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣ م الشركة العربية للطباعة والنشر.
٢١٦ ـ حسن المحاضرة لجلال الدين السيوطي. ت: أبو الفضل إبراهيم ط: عيسى الحلبي.
٢١٧ ـ الحركة الفكرية في مصر في العصرين ـ الأيوبي والمملوكي الأول تأليف عبد اللطيف حمزة الطبعة الأولى. الناشر دار الفكر العربي.
٢١٨ ـ الحور العين لأبي سعيد نشوان الحميري المتوفى سنة ٥٧٣ هـ ت: كمال مصطفى وإبراهيم الأبياري مطبعة السعادة ١٩٤٨.

(خـ)

٢١٩ ـ الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني. ت: محمد علي النجار ط: دار الكتب سنة ١٣٧٦ هـ ١٩٥٦ م.
٢٢٠ ـ اختلاف الفقهاء ـ للطبري ـ أبي جعفر ـ محمد بن جرير المتوفى سنة ٣١٠ هـ، نشر يوسف شاخت.
٢٢١ ـ خزانة الأدب لعبد القادر البغدادي. ت: عبد السلام هارون ط: دار الكاتب العربي.

(د)

٢٢٢ ـ درة الحجال لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي ـ ابن القاضي. المتوفى سنة ١٠٥٢ هـ ت: محمد الأحمدي أبو النور الناشر المكتبة العتيقة. تونس.
٢٢٣ ـ الديباج المذهب لابن فرحون المتوفى سنة ٧٩٩ هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٥١ هـ ط: ابن شقرون.
٢٢٤ ـ دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني. الناشر مكتبة النهضة.
٢٢٥ ـ دراسات في التاريخ الإسلامي لمحمود زيادة ط: دار التأليف.
٢٢٦ ـ الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد حمدي. ط: دار الفكر العربي. مطبعة الاعتماد بمصر.
٢٢٧ ـ الدولة العباسية وأخبار الدول الإسلامية. تأليف محمد فخر الدين كتاب منهجي.

٢٢٨ ـ الدرة البهية تأليف يوسف بن مرسي المرصفي المتوفى سنة ١٩٥١ م. مطبعة التضامن الأخوي ـ القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ.

٢٢٩ ـ دستور العلماء في اصطلاحات العلوم والفنون لعبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي فكري. تصوير ـ بيروت.

٢٣٠ ـ دائرة المعارف للبستاني. ط: بيروت.

٢٣١ ـ دول الإسلام للذهبي. ت: فهيم محمد شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم. ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(ذ)

٢٣٢ ـ ذيل إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون. تأليف: إسماعيل باشا بن محمد البغدادي. ط: طهران. الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٨ هـ ١٩٤٧ م.

٢٣٣ ـ ذيل مرآة الزمان لأبي الفتح موسى بن محمد ـ البعلبكي. المتوفى سنة ٧٧٦ هـ ١٣٢٦ م. الطبعة الأولى حيدر آباد.

(ر)

(٢٣٤) رياض النفوس لأبي بكر عبد الله بن أبي عبد الله المالكي. الطبعة الأولى ط: مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥١ م.

٢٣٥ ـ رسوم دار الخلافة لأبي الحسين هلال بن المحسن الصائبي ت: ميخائيل عواد. ط: العاني ـ بغداد سنة ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤ م.

٢٣٦ ـ روضة الناظرين لأحمد بن محمد الوتري. الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٠٦ هـ.

٢٣٧ ـ رسالة الملائكة لأبي العلاء أحمد بن عبد الله ـ المعري المتوفى سنة ٤٩٩ هـ ت: لجنة من العلماء. المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان.

٢٣٨ ـ رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ مع شواهدها لأبي حفص عمر النسفي المتوفى سنة ٥٣٧ هـ.

٢٣٩ ـ روضات الجنات لمحمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني. ت: أسد الله إسماعيليان. ط: دار المعرفة ـ بيروت.

(ز)

٢٤٠ ـ زهر الآداب لأبي إسحاق الحصري القيرواني. ت: زكي مبارك. المطبعة الرحمانية بمصر.

(س)

٢٤١ ـ سرح العيون في شرح رسالة بن زيدون. تأليف جمال الدين بن نباتة المصري المتوفى سنة ٧٦٨ هـ. ت: أبو الفضل إبراهيم. توزيع دار الفكر العربي.

٢٤٢ ـ السيرة النبوية لابن هشام: أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري المتوفى سنة ٢١٣ هـ. بشرح (الروض الأنف) للسهيلي تقديم وتعليق: عبد الرؤوف سعد. ط: امبابي.

٢٤٣ ـ سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ. ت: طه حسين إخراج معهد المخطوطات العربية بالاشتراك مع دار المعارف.

٢٤٤ ـ السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين لمحب الدين أحمد بن عبد الله الطبري المتوفى سنة ٦٩٤ هـ الناشر مكتبة التراث الإسلامي. حلب.

٢٤٥ ـ السلوك في معرفة دول الملوك تأليف تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقريزي المتوفى سنة ٨٤٠ هـ ت: محمد مصطفى زيادة ط: دار الكتب سنة ١٩٣٤ م.

(ش)

٢٤٦ ـ شرح ديوان امرىء القيس. الطبعة الثانية ١٩٦٩ م منشورات دار أحياء التراث العربي - بيروت.

٢٤٧ ـ شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصاري. خدمة: عبد الرحمن البرقوقي. ط: المكتبة التجارية بمصر ١٣٤٨ - ١٩٢٩ م.

٢٤٨ ـ شرح ديوان الحماسة لأبي علي أحمد بن محمد ـ المرزوقي. الطبعة الثانية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م.

٢٤٩ ـ شرح المفصل لموفق الدين ـ يعيش بن علي بن يعيش المتوفى سنة ٦٤٣ هـ الطباعة المنيرية.

٢٥٠ ـ شذرات الذهب لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن عماد المتوفى سنة ١٠٨٩ هـ. ط: مكتبة القدسي سنة ١٣٥١ هـ.

٢٥١ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد بن مخلوف. ط: دار الكتاب العربي - بيروت.

٢٥٢ ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة. ط مصر سنة ١٣٥٠ هـ.

(ص)

٢٥٣ - الصابئة قديماً وحديثاً - بقلم السيد عبد الرازق الحسني. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م. الخانجي.

(ض)

٢٥٤ - ضحى الإسلام لأحمد أمين. الطبعة التاسعة. ط: دار النهضة المصرية.

(ط)

٢٥٥ - طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلي - مطبعة السنة المحمدية.
٢٥٦ - الطبقات عن أبي عمرو خليفة بن خياط. رواية أبي عمران - التستري لمحمد بن أحمد بن محمد الأزدي. ت: سهيل زكار. ط: دمشق. سنة ١٩٦٦ م.
٢٥٧ - طبقات الفقهاء لأبي عاصم محمد بن أحمد العبادي.
٢٥٨ - الطبقات الكبرى لابن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ. ط: بيروت سنة ١٣٧٧ هـ١٩٥٨ م.
٢٥٩ - طبقات المفسرين لشمس الدين: محمد بن علي بن أحمد الداودي - المتوفى سنة ٩٤٥ هـ ت: علي محمد عمر الطبعة الأولى سنة ١٣٥٢ هـ، ١٩٧٢ م مطبعة الاستقلال الكبرى.
٢٦٠ - طبقات الشافعية لأبي بكر بن هداية الله - الحسيني المتوفى سنة ١٠١٤ هـ. ت: ط: دار الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان.
٢٦١ - الطبقات السنية في تراجم الحنفية. لتقي الدين بن عبد القادر التميمي المتوفى سنة ١٠٠٥ هـ ت: عبد الفتاح محمد الحلو. ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
٢٦٢ - طبقات الأطباء (عيون الأنباء) لابن أبي أصيبعة - أبي العباس - أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي المتوفى سنة ٦٦٨ هـ ت: نزار رضا - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
٢٦٣ - طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي. ت: نور الدين شربية مطبعة دار التأليف - بمصر - الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م.
٢٦٤ - طبقات النحاة واللغويين تأليف تقي الدين ابن قاضي شهبة الأسدي المتوفى سنة ٨٥١ هـ. ت: محسن غامض. مطبعة النعمان - النجف ١٩٧٣ م.
٢٦٥ - طبقات الشعراء لابن المعتز. ت: عبد الستار فراج. ط: دار المعارف بمصر.
٢٦٦ - طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي بشرح محمود شاكر مطبعة المدني.

٢٦٧ ـ طبقات الشافعية الوسطى لابن السبكي. مخطوطة بمكتبة الأزهر. تحت رقم (١٢٢) خ (٤٥٥٧) ع.
٢٦٨ ـ طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ. ت: إحسان عباس الناشر دار الرائد العربي ـ بيروت ـ لبنان.
٢٦٩ ـ طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي. ط: عيسى الحلبي.
٢٧٠ ـ طبقات الشافعية لجمال الدين عبد الرحيم ـ الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ت: عبد الله الجبوري ط: سنة ١٣٩٠ هـ ـ بغداد.
٢٧١ ـ طبقات الشافعية تأليف أحمد بن عمر المعروف بابن قاضي شهبة الأسدي المتوفى سنة ٨٥١ هـ. مخطوطة مصورة بدار الكتب ميكروفلم.

(ظ)

٢٧٢ ـ ظهر الإسلام لأحمد أمين ـ الطبعة الثالثة. ط: دار النهضة المصرية.

(ع)

٢٧٣ ـ العبرفي خبر من عبر ـ للذهبي. ت: فؤاد سيد. ط: الكويت سنة ١٩٦١ م.
٢٧٤ ـ عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب. تأليف: جمال الدين أحمد بن علي الحسني المتوفى سنة ٨٢٨ هـ. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٠ هـ ١٩٦١ م. ط: حيدر آباد ـ النجف.
٢٧٥ ـ العالم الإسلامي في العصر العباسي تأليف حسن أحمد محمود وأحمد إبراهيم الشريف. الطبعة الأولى. مطبعة المدني.
٢٧٦ ـ عثمان بن عفان. لعباس محمود العقاد. ط: دار الكتاب العربي.
٢٧٧ ـ عمرو بن العاص. لعباس محمود العقاد. ط: دار الكتاب العربي.
٢٧٨ ـ عبد القاهر الجرجاني لأحمد مطلوب.
٢٧٩ ـ عبد الله بن مسعود لعبده الراجحي. ط: الشعب.
٢٨٠ ـ عائشة بنت الصديق. لعبد الكريم الخطيب.
٢٨١ ـ عبقرية الإسلام في أصول الحكم لمنير العجلاني ـ ط: دار الكتاب الجديد.
٢٨٢ ـ العراق في العصر السلجوقي لعلي جواد الطاهر.
٢٨٣ ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر لعبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ١٩٥٦ م.

٢٨٤ ـ العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة ١٧٥ هـ. ت: عبد الله درويش طبع منه الجزء الأول سنة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٧ م بمطبعة العاني ـ بغداد.

٢٨٥ ـ العجاج: حياته ورجزه لعبد الحفيظ السطلي. توزيع مكتبة أطلس ـ دمشق.

٢٨٦ ـ عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية في المشرق الإسلامي. لناجي معروف. منشورات وزارة الاعلام ـ الجمهورية العراقية.

٢٨٧ ـ عنوان المعارف وذكر الخلائف: تأليف الصاحب إسماعيل بن عياد. ت: محمد حسن آل ياسين.

٢٨٨ ـ العقد الفريد لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه ـ الأندلسي المتوفى سنة ٣٢٧ هـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م.

(غ)

٢٨٩ ـ غاية النهاية في طبقات القراء لشمس الدين محمد بن محمد بن الجزري المتوفى سنة ٨٣٣ هـ. ط: الخانجي. بمصر سنة ١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م.

٢٩٠ ـ غنية الطالب ومنية الراغب: تأليف أحمد أفندي فارس. الطبعة الثانية مطبعة الجوائب بالأستانة ١٣٠٦ هـ.

(ف)

٢٩١ ـ فوات الوفيات لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ هـ. ت: محمد محيى الدين عبد الحميد. مطبعة السعادة بمصر.

٢٩٢ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ـ تأليف سيدي محمد بن الحسن الحجري الثعالبي. ابتدأ طبعه بمطبعة إدارة المعارف بالرباط عام ١٣٤٠ وكمل بمطبعة البلدية بفاس سنة ١٣٤٥ هـ.

٢٩٣ ـ فاطمة الزهراء لعباس محمود العقاد. ط: دار الكتاب العربي.

٢٩٤ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي ومعه جماعة. ت: فؤاد سيد. ط: الدار التونسية للنشر.

٢٩٥ ـ فتح الباقي على ألفية العراقي لقاضي القضاة زكريا الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٥ هـ. ت: محمد بن الحسين العراقي. ط: المطبعة الجديدة بطالعة فاس.

٢٩٦ ـ الفهرست لابن النديم. محمد بن إسحاق. أبو الفتح. المتوفى سنة ٣٨٥ هـ. المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٤٨ هـ.

٢٩٧ ـ فخر الدين الرازي ـ لفتح الله خليف. ط: دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٩ هـ، ١٩٦٩ م.
٢٩٨ ـ الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. تأليف: محمد بن علي بن طباطبا. دار صادر ـ بيروت ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م.
٢٩٩ ـ الفوائد البهية ـ في تراجم الحنفية وبهامشها التعليقات السنية على الفوائد البهية كلاهما من تأليف محمد عبد الحي اللسكنوي الهندي. مطبعة السعادة ١٣٢٤ هـ.
٣٠٠ ـ الفلاكة والمفلوكين للدجلي. ط: مصر سنة ١٣٢٢ هـ.
٣٠١ ـ الفرق الإسلامية لمحمود البشيشي الطبعة الأولى سنة ١٣٥٠ هـ ١٩٣٢ م الطبعة الرحمانية ـ بمصر.
٣٠٢ ـ الفرق بين الفرق لأبي منصور عبد القاهر ـ البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ وعليه تعليقات لمحمد زاهد الكوثري ط: سنة ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م.
٣٠٣ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله مصطفى المراغي الطبعة الأولى. ط: عبد الحميد أحمد حنفي.

(ك)

٣٠٤ ـ كشف الظنون لحاجي خليفة ـ مصطفى بن عبد الله ـ المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ المطبعة الإسلامية بطهران ـ الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ.
٣٠٥ ـ كتاب سيبويه. ط: بيروت سنة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م.
٣٠٦ ـ كمال العناية بتوجيه ما في ليس كمثله شيء من الكناية. تأليف: السيد أحمد رافع الحسيني القاسمي.
٣٠٧ ـ الكامل (في التاريخ) لابن الأثير ـ المطبعة العامرة ـ مصر ١٢٩٠ هـ.
٣٠٨ ـ الكنى والألقاب. للقمي.
٣٠٩ ـ لسان الميزان لحجة الإسلام شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني. الطبعة الأولى. ط: حيدر آباد سنة ١٣٣٠ هـ.
٣١٠ ـ لب الألباب في تحرير الأنساب ـ لجلال الدين السيوطي. ط: المثنى. بغداد.
٣١١ ـ اللمعة. في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري. مع تعليقات لمحمد الكوثري. الناشر السيد عزت العطار الحسيني ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩ م. مطبعة الأنوار.

٣١٢ ـ لسان العرب لابن منظور ـ جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري المتوفى سنة ٧١١ هـ طبعة مصورة عن طبعة بولاق. الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٣١٣ ـ لواقح الأنوار في طبقات الأخبار تأليف أبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري ـ الشعراني الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م ط: مصطفى الحلبي.

(م)

٣١٤ ـ مسند عبد الله بن عمر تخريج محمد بن إبراهيم الطرسوسي. ط: دار النفائس.
٣١٥ ـ معاوية بن أبي سفيان. لعباس محمود العقاد. ط: دار الفكر العربي.
٣١٦ ـ مصطلح الحديث للشيخ إبراهيم الشهاوي.
٣١٧ ـ مفتاح السعادة لأحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده. المتوفى سنة ٩٦٢ هـ. ت: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور. ط: دار الكتب الحديثة.
٣١٨ ـ المنتخب من أديان العرب جمع وشرح أحمد أمين بالاشتراك مع جماعة. ط: دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٠ هـ ١٩٣١ م.
٣١٩ ـ معجم قبائل العرب لعمر رضا كحالة. منشورات دار مكتبة الأندلس بنغازي ـ ليبيا.
٣٢٠ ـ المدارس الشرابية لناجي معروف. مطبعة الإرشاد ـ بغداد.
٣٢١ ـ متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ هـ. ت: عدنان محمد زرزور. دار النصر للطباعة.
٣٢٢ ـ معرفة القراء الكبار لشمس الدين أبي عبد الله الذهبي ـ ت: محمد سيد جاد الحق. الطبعة الأولى. دار الكتب الحديثة.
٣٢٣ ـ معجم الأطباء (ذيل عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة) تأليف أحمد عيسى بك الطبعة الأولى سنة ١٣٣٦ هـ ١٩٤٢ م مطبعة فتح الله الياس نوري وأولاده ـ بمصر.
٣٢٤ ـ مرآة الجنان لأبي محمد عبد الله بن أسعد ـ اليافعي المتوفى سنة ٧٦٨ هـ. منشورات مؤسسة علمي للمطبوعات. بيروت ـ لبنان.
٣٢٥ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. تأليف محمد فؤاد عبد الباقي مطابع الشعب سنة ١٣٧٨ هـ.
٣٢٦ ـ المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي المتوفى سنة ٧٣٢ هـ. المطبعة الحسينية ـ القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ.
٣٢٧ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن تأليف محمد عبد العظيم الزرقاني. ط: عيسى الحلبي.
٣٢٨ ـ معجم البلدان لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ. ط: بيروت ١٣٧٤ هـ ١٩٥٥ م.

٣٢٩ ـ المقرب لعلي بن مؤمن ـ ابن عصفور المتوفى سنة ٦٦٩ هـ. ت: أحمد عبد الستار الجراري وعبد الله الجبوري مطبعة العاني ـ بغداد.
٣٣٠ ـ مجموعة الشافية. طبع في المطبعة العامرة سنة ١٣١٠ هـ.
٣٣١ ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جني. ت: علي النجدي ناصف وجماعة معه. ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٣٨٦ هـ.
٣٣٢ ـ الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن أبي القاسم ـ الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ.
٣٣٣ ـ مقالات الإسلاميين: تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل ـ الأشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ. ط: استانبول مطبعة سي ١٩٢٨ م.
٣٣٤ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم. تأليف مجمع اللغة العربية. الطبعة الثانية الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م.
٣٣٥ ـ المنهل الصافي ـ تأليف جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي ت: أحمد يوسف نجاتي. ط: دار الكتب المصرية سنة ١٣٧٥ هـ ١٩٥٦ م.
٣٣٦ ـ مشاهير علماء الأمصار تصنيف محمد بن حبان البستي ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة سنة ١٣٧٩ هـ ١٩٥٩ م.
٣٣٧ ـ معجم المؤلفين ـ تأليف عمر رضا كحالة. مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧ م.
٣٣٨ ـ معجم المطبوعات العربية ليوسف سركيس.
٣٣٩ ـ مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار تأليف يحيى بن حمزة العلوي المتوفى سنة ٧٤٥ هـ. ت: محمد السيد الجنيد. دار الفكر الحديث للطباعة والنشر. مطبعة المعرفة.
٣٤٠ ـ مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله ـ التبريزي. ت: محمد ناصر الدين الألباني. منشورات المكتب الإسلامي بدمشق.
٣٤١ ـ معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥ هـ ت: عبد السلام هارون الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م. ط: مصطفى الحلبي.
٣٤٢ ـ المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم لأبي منصور الجواليقي موهوب ابن أحمد بن محمد المتوفى سنة ٥٤٠ هـ ت: أحمد محمد شاكر الطبعة الثانية مطبعة دار الكتب ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م.
٣٤٣ ـ معيد النعم ومبيد النقم لتاج الدين السبكي. ت: محمد علي النجار وجماعة معه. ط: دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٣٦٧ هـ ١٩٤٨ م.
٣٤٤ ـ المنتخب من ذيل المذيل للطبري.

٣٤٥ ـ مناقب أبي حنيفة للذهبي. ط: دار الكتاب العربي.
٣٤٦ ـ مناقب أبي حنيفة للكردي.
٣٤٧ ـ المنتظم (في تاريخ الملوك والأمم) لابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد المتوفى سنة ٥٩٧ هـ مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد سنة ١٢٥٩ هـ.
٣٤٨ ـ المختصر في تاريخ البشر لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل المتوفى سنة ٧٣٢ هـ المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٥ هـ.
٣٤٩ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث لجماعة من المستشرقين ـ تصوير بيروت.
٣٥٠ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى ـ ابن بدران. المطبعة المنيرية.
٣٥١ ـ مناقب الشافعي للإمام فخر الرازي. ط: العلامية.
٣٥٢ ـ مقدمة ابن خلدون ـ عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ.
٣٥٣ ـ المعلقات السبع ـ شرح أبي عبد الله الحسين بن أحمد ـ الزوزني المكتبة التجارية الكبرى.
٣٥٤ ـ معاهد التنصيص ـ شرح شواهد التلخيص لعبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباسي ـ ط: الخديو سنة ١٢٧٤ م.
٣٥٥ ـ مغنى اللبيب لابن هشام الأنصاري مع حاشية الأمير.
٣٥٦ ـ ميزان الاعتدال. للذهبي ت: علي محمد البجاوي. ط: عيسى الحلبي.
٣٥٧ ـ مرآة الحرمين. تأليف إبراهيم رفعت باشا. ط: دار الكتب سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م الطبعة الأولى.
٣٥٨ ـ المطول على التلخيص. مطبعة أحمد كامل سنة ٣٣٠ هـ.
٣٥٩ ـ مراصد الاطلاع. لصفي الدين عبد المؤمن ـ البغدادي المتوفى سنة ٧٣٩ هـ ت: علي محمد البجاوي. ط: عيسى الحلبي. الطبعة الأولى سنة ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م.
٣٦٠ ـ المواقف لعبد الرحمن بن أحمد الايجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ بشرح السيد الجرجاني. مطبعة محرم أفندي استامبول سنة ١٢٨٦ هـ.
٣٦١ ـ المزهر لجلال الدين السيوطي. ت: أبو الفضل إبراهيم وجماعة معه الطبعة الأولى. ط: عيسى الحلبي.
٣٦٢ ـ معجم الشعراء لأبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني المتوفى سنة ٣٨٤ هـ ت: الدكتور سالم كرنكو. ط: مكتبة القدسي ١٣٥٤ هـ.
٣٦٣ ـ المؤتلف والمختلف لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي المتوفى سنة ٣٧٠ هـ مع

تعليقات للدكتور ف. كرنكو. طا: القدسي ١٣٥٤ هـ.
٣٦٤ ـ معجم ما استعجم لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي المتوفى سنة ٤٨٧ هـ. ت: مصطفى السقا. الطبعة الأولى سنة ١٣٦٤ هـ ١٩٤٥ م مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٣٦٥ ـ المصباح المنير تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي المتوفى سنة ٧٧٠ هـ الطبعة الثالثة بالمطبعة الأميرية بمصر ١٩١٢ م.
٣٦٦ ـ مرآة الزمان لشمس الدين أبي المظفر يوسف الشهير بسبط ابن الجوزي المتوفى سنة ٦٥٤ هـ الطبعة الأولى. ط: حيدر آباد.
٣٦٧ ـ المحبر لأبي جعفر محمد بن عمرو الهاشمي البغدادي المتوفى سنة ٢٤٥ هـ. ط: حيدر آباد سنة ١٣٦١ هـ ١٩٤٢ م.
٣٦٨ ـ معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الحموي. ط: بيروت سنة ١٣٧٤ هـ ١٩٥٥ م.
٣٦٩ ـ مروج الذهب لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ. ط: بولاق.
٣٧٠ ـ محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية تأليف: محمد الخضري بك: الطبعة العاشرة مطبعة الاستقامة.
٣٧١ ـ منهل الأولياء لمحمد أمين بن خير الله الخطيب العمري. ت: سعيد الديوه جي. مطبعة الجمهورية ـ الموصل ١٣٨٦ هـ ١٩٦٧ م.
٣٧٢ ـ مراتب النحويين لأبي الطيب عبد الواحد بن علي ـ الحلبي المتوفى سنة ٣٥١ هـ. ت: أبو الفضل إبراهيم. ط: الفجالة.
٣٧٣ ـ مشاهير علماء الأمصار تأليف: محمد بن حيان البستي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧٩ هـ ١٩٥٩ م.
٣٧٤ ـ المغول في التاريخ من جنكيزخان إلى هولاكوخان. لفؤاد عبد المعطي الصياد. ط: دار القلم.
٣٧٥ ـ محنة الإسلام الكبرى لمصطفى طه بدر. مطبعة الكتاب الدولي. الجيزة.
٣٧٦ ـ المجمل في تاريخ الأدب العربي تأليف طه حسين وجماعة معه. مطبعة الاعتماد سنة ١٣٤٨ هـ ١٩٢٩ م.
٣٧٧ ـ مؤرخ العراق ابن الفوطي. لمحمد رضا الشبيشي. مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٣٧٨ هـ ١٩٥٨ م.
٣٧٨ ـ المفصل في تاريخ الأدب العربي تأليف: أحمد الاسكندري بالاشتراك مع جماعة. مطبعة

مصر ـ شركة مساهمة مصرية ١٣٥٢ هـ ١٩٣٤ م.

(ن)

٣٧٩ ـ نهاية الأرب لأبي العباس أحمد القلقشندي. ت: إبراهيم الأبياري الطبعة الأولى ـ القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

٣٨٠ ـ نكت الهميان لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي. ط: الجمالية سنة ١٣٢٩ هـ ١٩١١ م.

٣٨١ ـ نزهة الطرف في علم الصرف تأليف: أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني. الطبعة الأولى ـ مطبعة الجوائب قسطنطينية سنة ١٢٩٩ هـ.

٣٨٢ ـ نزهة الألباء لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت: أبو الفضل إبراهيم. ط: الفجالة.

٣٨٣ ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس أحمد بن أحمد. التنبكتي مطبوع مع الديباج لابن فرحون.

٣٨٤ ـ النجوم الزاهرة تأليف: أبي المحاسن جمال الدين بن يوسف بن تغري بردي المتوفى سنة ٨٧٤ هـ. ط: دار الكتب ١٣٤٨ هـ ١٣٧٥ هـ.

(هـ)

٣٨٥ ـ هدية العارفين تأليف: إسماعيل باشا البغدادي. ط: استانبول سنة ١٩٥٥ م.

(و)

٣٨٦ ـ الوحشيات لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي. ت: عبد العزيز الميمني وعليه تعليقات لمحمود محمد شاكر. ط: دار المعارف سنة ١٩٦٣ م.

٣٨٧ ـ وفيات الأعيان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد ـ بن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ. ت: إحسان عباس. دار صادر بيروت.

٣٨٨ ـ الورقة لأبي عبد الله محمد بن داود بن الجراح. ت: عبد الوهاب عزام وعبد الستار فراج. ط: دار المعارف بمصر.

٣٨٩ ـ الوسيط في الأدب العربي وتاريخه: تأليف أحمد الإسكندري ومصطفى علي الطبعة السادسة سنة ١٣٤٥ هـ ١٩٢٧ م مطبعة المعارف ـ بمصر.

٣٩٠ ـ الوفيات لابن قنفذ القسنطيني. ط: بيروت.

٣٩١ ـ الوسيط في تراجم أدباء شنقيط. تأليف: أحمد بن الأمين الشنقيطي ـ الطبعة الثانية. مطبعة السنة المحمدية.

٣٩٢ ـ الوافي بالوفيات تأليف صلاح الدين خليل بن أيبك ـ الصفدي الطبعة الثانية ـ دار النشر فراتز شتايز ١٣٨١ هـ ١٩٦١ م.



الفهارس العامة



١ ـ فهرس الآيات

٢ ـ فهرس الأحاديث

الحديث | رقم الصفحة

٣ ـ فهرس الآثار

٤ ـ فهرس الأعلام

(ن)

(هـ)

(ي)

٥ ـ فهرس الأشعار

٦ ـ فهرس الفرق والطوائف

٧ ـ فهرس الأماكن

٨ ـ فهرس الكتب

٩ ـ فهرس الموضوعات

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع | رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة